



# **Consecutio Temporum**

**Rivista critica della postmodernità**



**Consecutio Temporum**  
**Numero 1 - Giugno 2011**

**Direttore editoriale:**

Roberto Finelli

**Redazione:**

Sergio Alloggio, Massimo Capitti, Mico Capasso, Valerio Carbone, Cristina Corradi, Lorenzo Dorelli, Michela Russo, Jamila Mascat, Oscar Oddi, Emanuele Profumi, Francesco Toto.

**Comitato scientifico di referaggio:**

Jacques Bidet (Paris X), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Roma - La Sapienza), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS-Lyon), Mario Pezzella (Scuola Normale - Pisa), Emmanuel Renault (ENS-Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma - La Sapienza), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti - Brescia), Massimiliano Tomba (Univ. Padova).

Progetto grafico a cura di Valerio Carbone

**ISSN: 2239-1061**

Aut. Trib. Roma n. 68/2011

**[www.consecutio.org](http://www.consecutio.org)**

## NUMERO 1 - GIUGNO 2011

a cura di Roberto Finelli e Francesco Toto

R. Finelli, *Consecutio Temporum* (p. 1)

### HEGELIANA

C. Bazzocchi, *Iperione e la rivoluzione: il lato oscuro dei rivoluzionari di professione. Per ripensare il socialismo oggi* (p. 7)

G. Cesarale, *Teoria della riflessione e teoria della società: una traccia hegeliana* (p. 22)

E. Profumi, *Per una nuova comprensione del riconoscimento in politica: critica ad Axel Honneth* (p. 27)

### MARXIANA

C. Corradi, *Panzieri, Tronti, Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano* (p. 52)

R. Finelli, *Globalizzazione, postmoderno e "marxismo dell'astratto"* (p. 73)

A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali di una teoria critica della società* (p. 85)

### FREUDIANA

R. Finelli, *Rappresentazione e linguaggio in Freud: a partire dal "Compendio di psicoanalisi"* (p. 112)

A. M. Sassone, *E si trasformò in un orecchio. Il corpo sonoro e la riflessione sull'onda* (p. 126)

### STORIA DELLE IDEE

F. Toto, *L'individualità dei corpi: Descartes e Hobbes* (p. 133)

M. Capitti, *Luomo reso superfluo. La critica di G. Anders al "Totalitarismo morbido"* (p. 158)

### LESSICO DELLA POSTMODERNITÀ

M. Summa, *Il populismo secondo Laclau* (p. 175)

### L'ANIMA E LE FORME

A. Gianquinto, *Mezzaluna fertile* (p. 200)

M. Capitti, *Il tesoro tradito della rivoluzione. "Noi credevamo" di Mario Martone* (p. 214)

### RECENSIONI, DISCUSSIONI E AUTOCRITICHE

L. Lambrecht, *Siegfried Landshut, Sulle tracce del politico* (p. 217)

G. Baggio, *Rosa M. Calcaterra e Giovanni Maddalena (a cura di), Itinerari Pragmatisti, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica» anno XXVIII, 3/2010, Franco Angeli* (p. 220)

F. Toto, *Recensione a Pina Totaro, Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza* (p. 223)

O. Oddi, *Cristina Corradi, Storia dei marxismi in Italia* (p. 227)

F. Fistetti, *Neorealismi a confronto* (p. 233)

O. Oddi, *Mario Cingoli-Vittorio Morfino, Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive* (p. 244)

C. Corradi, *M. Tomba, Strati di tempo. Karl Marx materialista storico, Jaka Book 2011* (p. 249)

M. Failla, *L'umanesimo socratico. Note su Francesco Fistetti* (p. 253)

### ARCHIVIO

R. Finelli, *Antonio Gramsci. La rifondazione di un marxismo senza corpo* (p. 256)

# “Consecutio temporum”

A cura di Roberto Finelli



1. “Consecutio temporum” è il complesso di regole che, com’è noto, nella sintassi latina pongono in rapporto, secondo un ordine preciso di consequenzialità, l’accadere del passato con quello del presente e del futuro. Fare oggi, di tale espressione antica, il titolo di una rivista dedicata alla postmodernità, non può che significare voler indagare la natura del tempo che viviamo oggi noi tutti: a muovere dalla questione di fondo di quanto il postmoderno, che è sinonimo di società dell’informazione, di società della produzione virtuale, di società della fine delle ideologie e della fine della lotta di classe, sia, come molti sostengono, una nuova formazione storico-sociale, una nuova epoca della storia – e dunque in una relazione di discontinuità e di superamento del moderno – o quanto il tempo della postmodernità, proprio e attraverso le sue innovazioni che maggiormente appaiono contraddistinguerlo, non sia, al contrario, la continuità del moderno, anzi, addirittura, la maturazione, la radicalizzazione e l’inveramento delle strutture che hanno retto, di fondo, la modernità.

2. Tutti coloro, che del postmoderno accentuano la dimensione di cesura del tempo storico e di passaggio, nella storia dell’umanità, ad un’altra epoca, si riconoscono, al di là del loro intenzionale volerlo o meno, in una comunità, in una *koiné*, che propone, come chiave di accesso e forma d’identità comunitaria, l’adesione alla tesi di fondo secondo la quale l’Essere è linguaggio (secondo una definizione data qualche anno fa da R. Luperini), ossia che la realtà oggi sia fatta essenzialmente di trame informatico-comunicative, nelle quali è predominante la funzione sintattico-semanticale del linguaggio.

Né è un caso che gran parte della filosofia del ‘900 si sia iscritta nell’orizzonte di tale svolta linguistica, per quanto varie poi possano essere state, nelle diverse costruzioni teoriche, le versioni di tale assunto di fondo.

Dalla tradizione della filosofia analitica anglosassone, istituita sul paradigma wittgensteiniano dei giuochi linguistici e della filosofia come terapia degli abusi del linguaggio all’ontologia della differenza di Heidegger, secondo cui il manifestarsi-celarsi dell’Essere si dà attraverso il linguaggio, dall’etica del discorso di J. Habermas e dal suo privilegiare l’agire comunicativo rispetto all’agire strumentale alle etiche del riconoscimento basate sull’allargamento della partecipazione comunicativa a soggettività collettive e individuali neglette ed emarginate, dall’influenza esercitata dalla linguistica sullo strutturalismo alla decostruzione del linguaggio messa in atto dal differenzialismo di Derrida, è pressoché l’intero ambito della filosofia novecentesca che appare muoversi un una visione della realtà riducibile potenzialmente a linguaggio e a pratiche discorsivo-comunicative.

Se poi, al di là del campo propriamente filosofico, ci si allarga all’ambito della biologia e della genetica contemporanee, volte a risolvere la tematica del

vivente negli apparati delle informazioni depositate nel DNA, e si giunge inoltre a considerare la ricerca sull'intelligenza artificiale come tendente a tradurre ogni attività della mente umana nelle funzioni di un apparato neurologico informatico-computazionale, ci si rende ben conto di quanto la funzione *informazione/linguaggio* sia centrale nell'includere e nell'esaurire, nell'arco delle sue possibili articolazioni, l'intero complesso della realtà.

3. Ma dire che *l'Essere è linguaggio*, che la totalità del reale è linguaggio, significa negare qualsiasi fondamento extralinguistico di senso ed iscrivere il linguaggio, per questa assenza di referenza non linguistica, nel linguaggio medesimo, in una sorta di ermeneutica infinita, di incompletezza strutturale del senso, che rimanda ad una catena aperta e inesauribile di altre interpretazioni. Vale a dire che l'onnipervasività informativo-comunicativa impone per definizione un pensiero senza fondamenti, un pensiero debole, che rifiuta la conclusività sistematica dei pensieri forti e che apre il mondo a una trascrizione simbolica, in cui il simbolo linguistico diviene a sua volta oggetto di ulteriori simbolizzazioni, in una "apertura" del senso il cui fine è garantire, con la sua provvisorietà interlocutoria, da ogni chiusura dogmatica e autoritaria.

Con la riduzione della realtà a linguaggio scompaiono dunque le grandi narrazioni, le metafisiche della modernità centrate su un principio, mentre come massima testimonianza di una propensione per qualche verso ancora sistemica si propone il multiculturalismo come confronto tra giochi linguistici assai differenziati tra loro, con tutto il cumulo di interpretazioni, di traduzioni di codici, e dunque di ulteriore produzione linguistica che quella doverosità di confronto e di dialogo di nuovo introduce.

4. Ma il paradigma linguistico, quale assorbimento e riduzione nella natura simbolica del linguaggio di ogni dimensione di realtà, non si sarebbe potuto affermare come dominante culturale del postmoderno se non si fosse data quella trasformazione profondissima nel paradigma lavorativo che va sotto il nome di *postfordismo*.

Infatti fin tanto che la prassi di lavoro, che ha contrassegnato le masse di uomini e donne della modernità, è rimasta prassi materiale, legata all'uso del corpo e al sistema di connessione «forza-lavoro/macchina fordista», ne è conseguito che un'enorme ambito della realtà si sottraesse alla colonizzazione e alla riduzione linguistica.

Invece con il postfordismo e con il passaggio dal modello di *accumulazione rigida* del capitale a quello di *accumulazione flessibile*, la trasformazione tecnologica, che sostituisce alla macchina meccanica la macchina dell'informazione, ha messo al centro del processo di lavoro, anziché il corpo, la mente. Per cui il lavoro, con una trasformazione radicale, ha mutato la sua natura e si è fatto, da materiale, lavoro mentale: lavoro che, non lavorando più su oggetti materiali, ma su simboli alfanumerici si è fatto, come molti pretendono di dire, lavoro spirituale. Lavoro, cioè, che, usando e lavorando il linguaggio, si è fatto, esso stesso, linguaggio e comunicazione.

È solo con tale salto nell'evoluzione della specie umana – per cui il lavoro, attraverso la rivoluzione informatica, non è più fatica manuale, confronto e lotta con la resistenza della materia, ma attività intellettuale che elabora informazioni, un'oggettività cioè simbolica e virtuale – che il moderno cede dunque, a ben vedere, al postmoderno. In quanto appunto il paradigma linguistico conquista ora e assimila a sé quel territorio dell'economia e della produzione della ricchezza che per definizione apparteneva, come avrebbe detto il vecchio Marx, non alla sovrastruttura della produzione culturale e simbolica ma alla struttura della bisognosità materiale e della *praxis* necessaria a soddisfarla.

Per cui taluni, iscritti anch'essi nel paradigma linguistico, ci dicono che oggi il lavoratore cognitivo vive all'interno di un cervello sociale (quel *general intellect* di cui parla Marx in una delle pagine più deboli e più colpevolmente esaltatrici della tecnica dell'intera sua opera opera). Ci dicono che esiste, non ancora il comunismo, ma già il "comune" quale composizione unitaria delle

singole menti che vivono di cooperazione linguistica e comunicativa. Che il lavoro postfordista, facendo strumento primario di produzione la capacità verbale e comunicativa dell'individuo, valorizzerebbe il singolo come specie, come genere universale, perché supera la materialità e la pesantezza dei corpi, creando per l'immaterialità del lavoro simbolico un'intelletto generale cui ciascuno parteciperebbe secondo le differenze della propria singolarità. Talché, secondo un motivo teorico, che ritorna e si ripete ormai da più decenni, con variazioni che modulano sempre lo stesso tema, il comunismo esisterebbe già come struttura pienamente presente e in atto della realtà: si tratta solo di riconoscerne la pienezza d'esistenza, lasciando cadere la sovrastruttura politica e di dominio che ne impedisce la libera espressione.

5. Il progetto filosofico, e insieme antropologico e politico, su cui nasce *Consecutio temporum* è, invece, ben lontano da queste posizioni teoriche. Vuole provarsi infatti a interpretare la postmodernità – e specificamente quel suo nucleo fondante di senso che è il postfordismo – al di fuori dell'ideologia dominante del riduzionismo linguistico e a muovere da una diversa sociologia della tecnologia e del processo di lavoro.

6. Per questo il suo sottotitolo suona “*hegeliana/marxiana/freudiana*”. Perché, senza voler proporre alcuna regressione al passato, il suo gruppo redazionale vuole tornare ad ispirarsi, nella sua ipotesi di ricerca, ai tre eroi eponimi della modernità, Hegel, Marx, Freud per i quali, a nostro avviso, il linguaggio, pure considerato e messo a tema, è sottratto al ruolo fondativo del reale quale gli viene assegnato dall'ideologia postmodernista, collocandosi per ciascuno di questi autori il principio del senso in altri piani e in altre dimensioni del reale.

A impedire inutili e impossibili ritorni al passato del resto vale proprio la funzione critica e sollecitante del “tre” contro la funzione acritica e passivizzante del “due”. Perché come ha insegnato Freud con la sua teoria della costellazione edipica il due è sempre il luogo dell'arcaico e del primitivo, della simbiosi e dei rispecchiamenti immaginari. Deve subentrare il terzo perché nasca la capacità di pensare e, con essa, il pensiero critico. Ed infatti *hegeliana/marxiana/freudiana* dice che non siamo né hegeliani, né marxisti, né freudiani ma che invece vogliamo far giocare questi classici della modernità l'uno contro l'altro: per esplicitare, nella pluralità delle combinazioni che una triade consente, i limiti delle loro rispettive visioni del mondo, così come tutti i possibili segmenti positivi dei loro rispettivi pensieri, ancora oggi fecondi per la comprensione del presente. Del resto non è casuale che tutte le combinazioni teoriche che nel '900 si sono date tra Hegel, Marx e Freud nel segno del *due* abbiano generato teorie e visioni critiche parziali e insufficienti, incapaci di confrontarsi con la complessità dei piani che la realtà presentava. Basti pensare, per citare qualche esempio, all'accoppiamento Hegel-Marx che s'è compiuto sia nel marxismo dialettico d'ispirazione orientale che nel marxismo storicistico d'ispirazione occidentale. O alla connessione Marx-Freud che s'è posta al centro dell'elaborazione della Scuola di Francoforte. O infine a quella fantasmagorica combinazione di Hegel con Freud attraverso cui J. Lacan ha tentato, con la supremazia assegnata al Nulla e alla negazione, di egemonizzare, nella seconda metà del '900, la psicoanalisi.

7. Dunque il progetto che questa rivista si prova a perseguire è quello di proiettare sulla *consecutio temporum* che stringe moderno e postmoderno la *consecutio temporum* che si dà tra Hegel, Marx e Freud. In particolare per quanto riguarda la ricerca di quadri di senso della realtà, che non disdegnino la dimensione della totalità ma che rifiutino, in pari tempo, l'identificazione tra totalità e linguaggio. Visto che nella postmodernità – basti pensare alla realtà della mondializzazione - la questione è più che mai questione di totalità e di totalizzazioni.

Discuteremo perciò di totalità e totalizzazioni. Non solo nel verso del totalitarismo in cui l'economico capitalistico, per la sua natura intrinseca di “smisurato”, sta imprigionando sempre

più la nostra vita. Ma anche nel verso di una ricerca sui modi e sulle prefigurazioni di una socializzazione futura istituita su un *lasciar andare*, quanto più profondamente egualitario per tutti, i più personali e ineguagliabili progetti individuali di vita. Né potrebbe essere altrimenti visto che una *consecutio temporum*, presa sul serio, pretende, per quanto concerne la delineazione di un'*antropologia del futuro*, il superamento e l'abbandono di costellazioni teoriche e pratiche già sperimentate, e consumatesi per la loro inadeguatezza, nella modernità già trascorsa. Visto cioè che la lezione e l'esperienza del passato pretende che, di fronte alla problematica del presente, non ci si attardi più presso le metafisiche antropologico-sociali che hanno valorizzato o solo il valore collettivo e indifferenziato dell'*eguaglianza* o solo il valore della *libertà individualistica* e liberale. Per questo le tre sezioni fondamentali in cui si articola la rivista sono dedicate, ovviamente senza rigidità di separazione: 1) la *marxiana* all'esame e alla critica dell'economico, nel suo versante sia di struttura reale che di riflessione teorica; 2) l'*hegeliana* alla ricerca e all'approfondimento di un'*antropologia dialettica della relazione*, nel verso della socializzazione *orizzontale*, tra il Sé e l'altro-da-sé; 3) la *freudiana* allo studio di un'*antropologia della individualizzazione* nel verso del rapporto *verticale* che ciascun Sé intrattiene con l'alterità interna costituita dal suo corpo emozionale.

8. Per quanto s'è qui accennato, l'ideologia che l'*Essere sia null'altro che linguaggio*, ci appare essere dunque la *logica culturale*, coerente e conseguente, di un capitalismo postmoderno che, almeno nei paesi più sviluppati, ha fatto dell'informazione e del lavoro cognitivo la base di una sua nuova fase di espansione e di accumulazione. Ora appunto, proprio in polemica con il modello dell'uomo cognitivo e della società della conoscenza che si va profilando – dove ciò che appare tratto dominante è l'obbligo di riuscire a tradurre ogni forma di sapere in linguaggio informatico – *Consecutio temporum* vuole provarsi nel tentativo di concepire ed elaborare un *nuovo materialismo*. Non il materialismo storico del vecchio Marx, minato dall'*antropologia fusionale* di Feurbach e da una metafisica della storia, bensì un materialismo che muova dall'assunto che “*conoscere non è sentire*”. Ossia dal presupposto che nella vita e nell'esperienza dell'essere umano il principio del senso – del senso non solo come facoltà del percepire ma anche e soprattutto come direzione del decidere e dell'agire – stia nel corpo affettivo ed emozionale e non nella mente informatico-cognitiva. Giacché, per parafrasare Kant, l'informazione senza l'emozione è cieca, o, per dir meglio, l'informazione, senza la guida e il criterio di una propria emotività personale, è informazione che si fa prescrizione: modalità cioè di percepire ed agire mossa da fonti di senso e di potere altrui.

*Consecutio temporum* vuole perciò dare un contributo a un percorso critico-emanipativo a partire da qui: dall'assunzione di un *nuovo vertice teorico* che consenta l'integrazione, e non l'opposizione o l'esclusione reciproca, di società dell'informazione e di società dell'emozione. Giacché come ha sempre pensato Hegel, in questo fedele discepolo di Kant e dell'Illuminismo, la rivoluzione o è *rivoluzione nelle idee*, nel modo di percepire, pensare e valutare, o non è.

9. Conseguenza implicita della ricerca antropologica e filosofico-politica di “*Consecutio temporum*” non potrà che essere la critica di ogni processo di emancipazione che faccia ricorso a qualsiasi forma di violenza e di terrore.

Nei percorsi dei movimenti di liberazione l'uso e legittimazione della violenza – si badi, non difensiva e passiva, ma offensiva e attiva – ha coinciso sempre, a ben vedere, con il venir meno di una dimensione creativa, attraverso cui si provava, per quanto stentamente, a conciliare valori collettivi ed egualitaristici con le esigenze dell'autorealizzazione personale, in cui cioè pratiche della solidarietà non fossero disgiunte dalla ricerca di nuove forme della soggettività.

In tal senso i movimenti del '68, largamente ispirati nel loro iniziale antiautoritarismo da quanto era stato anticipato negli USA degli anni '60 con la lotta degli afroamericani per i diritti civili e dal

ribellismo pacifista contro al guerra in Vietnam, hanno poi visto, di fronte alla repressione istituzionale e al terrorismo di Stato, cedere rapidamente la loro creatività alle chiusure organizzative dei gruppi extraparlamentari fino per sfociare, sia pure per taluni, alla seduzione militarista e alla sciagura della lotta armata.

Ma ciò che a noi preme più sottolineare è che la violenza è intrinseca, a nostro avviso, ad ogni filosofia della storia. E *filosofia della storia* significa per noi concepire il soggetto dell'agire storico come dato e *presupposto* (sia esso la classe, il proletariato o il Dio delle religioni monoteistiche). Dalla presupposizione di tale soggettività, *anticipata nella sua costituzione all'accadere*, non può derivare infatti che costrizione identitaria e violenza.

Invece una configurazione della soggettività quale a noi interessa proporre e approfondire – delineata dall'intreccio di *antropologia hegeliana del riconoscimento*, di *critica marxiana dell'astratto capitalistico* e di *teoria freudiana dell'inconscio* – non può che implicare una concezione dell'umanità dell'essere umano quale esito di un divenire, di un processo di costruzione, per il quale di tanto matura *sull'asse verticale* della personalità la capacità d'individuazione di ciascuno, di quanto si sviluppa *sull'asse orizzontale-comunicativo* la sua capacità di apertura e di confronto. Dove appare evidente, almeno nel nostro progetto, che il *grado di non violenza* rispetto alla propria interiorità e rispetto al proprio corpo emozionale sia connesso, con una forte reciprocità, al *grado di non violenza* e di assenza di manipolazione riguardo alla soggettività altrui.

10. Per questo *il nuovo materialismo* che *Consecutio temporum* vuole indagare e proporre – a partire dall'irriducibilità del corpo emozionale alla mente cognitiva – è critico radicale della categoria della violenza: in quanto la trova intrecciata a una metafisica della soggettività identitaria che per principio esso rifiuta. Ma questo significa appunto riuscire a discutere del nesso emancipazione/non violenza facendo riferimento, non a istanze di filantropismo solidaristico, sia laico che religioso, o a moralismi ed etiche del dover essere, da cui ci sentiamo assai lontani, quanto invece ai nuovi modi di relazione del nuovo paradigma antropologico, sia *sull'asse verticale* che su quello orizzontale di costituzione del sé, che riusciremo a mettere in campo.

Promuovere una ricerca sull'integrazione possibile di *asse verticale* e di *asse orizzontale da un lato*, dà rilievo alla dimensione corporeo-affettiva dell'essere umano e fa sue con ciò le critiche sia ontologico-esistenzialiste che post-strutturaliste alla riduzione idealistica della soggettività, *dall'altro* rifiuta con fermezza l'esito decostruttivo e differenzialista di quelle critiche: per non rinunciare a trovare e definire forme di razionalità che strutturino, senza astrazione e dominio, l'esperienza interiore e relazionale dell'umano. nella costruzione di una nuova antropologia significa provarsi del resto a concepire una filosofia che, se

Marx rimane per noi lo scienziato massimo non solo del moderno ma anche del postmoderno. E ciò proprio perché il tempo che stiamo vivendo sta mettendo in verità il *Capitale* di Marx, confermando come «praticamente vera» quella diffusione dell'astratto come soggetto impersonale delle nostre vite, che inizialmente poteva sembrare di rimandare, con la teoria del valore-lavoro, solo ad ipotesi ed astrazioni mentali della genialità del Moro. *Il Capitale* rimane per noi perciò ancora lo strumento principe di interpretazione della realtà che viviamo.

Purché, *va aggiunto e sottolineato*, la teoria marxiana del capitalismo venga esplicitata alla luce del *paradigma dell'astrazione*, assai più che del paradigma, consunto e ormai logoro, della *contraddizione*. Purché cioè, come intende fare la nostra rivista, si sia disposti a lasciare il vecchio marxismo antropocentrico e *geschicht-philosophisch* della contraddizione e, mettendo invece Marx in contraddizione con se stesso, si valorizzi quel *marxismo dell'astrazione* che è messo all'opera nell'opera marxiana, senza mai essere stato adeguatamente meditato e riflettuto dallo Marx. Del resto noi crediamo che è appunto solo muovendo dal marxismo dell'*astrazione reale* (che è cosa ben diversa da quell'*astrazione determinata* di cui un cinquantennio fa ebbe a teorizzare Galvano della Volpe) che si possa provare ad elaborare, fra le altre cose, una teoria dell'immaginario e



dell'ideologico che non ricada nella vecchia, ed anch'essa logora e consumata, teoria del feticismo. Altrimenti, se non si lega la superficializzazione del mondo, e l'effetto-simulacro (per dirla con F. Jameson) che ne deriva, all'interpretazione del *Capitale* come processo di totalizzazione di un vettore astratto che produce insieme svuotamento di realtà interiore e sovradeterminazione di superficie esteriore, si finisce con quella neutralizzazione del lavoro, e dell'economico nel suo complesso, e, viceversa, con quella valorizzazione aristotelica della praxis solo pubblico-discorsiva che sta a principio del pensiero sia di H. Arendt che di J. Habermas. Per non dire infine che una teoria della spettacolarizzazione del mondo, sganciata dal processo di astrazione/svuotamento messo in atto dal capitalismo, difficilmente evita di leggere la superficializzazione dell'esperire come, all'opposto, un'occasione di libertà e di emancipazione sperimentale dei processi di vita.

Ma se la lettura del moderno inaugurata dal Marx, teorico di un'astrazione che sarà a sua volta molto diversa da quella tematizzata da Weber, rimane a fondamento della nostra visione critica del postmoderno, quale invero e radicalizzazione del moderno, quella che lasciamo cadere, *proprio per il rifiuto del paradigma della contraddizione*, è l'antropologia di Marx, la sua concezione dell'essere umano e la predizione della storia che vi ha edificato sopra. Perché riteniamo vi sia troppo semplicismo, troppa facilità nella composizione del collettivo umano, troppa esaltazione della forza fusionale della comunità. Troppa fondazione metafisica della *praxis* in una valenza collettiva e comunitaria del "genere" umano. Troppa sovrapposizione e indistinzione di significati in una praxis, che, come hanno rilevato correttamente su questo punto Habermas ed Honneth, è troppo facilmente, insieme, fattore di produzione economico-materiale e fattore di trasformazione-emancipazione sociale.

Alla violenza, saccheggiatrice dell'umano, consustanziale al processo di valorizzazione del capitale e della mondializzazione asimmetrica che esaspera le differenze di classe, di genere, di razza e di nazionalità, pensiamo vada contrapposta un'antropologia d'ispirazione più complessa: diciamo schematicamente, *alla Spinoza*, valorizzatrice cioè sia del *corpo* che della *mente*, e carica di una forza d'individuazione sulla quale, verosimilmente, Marx e la tradizione comunista non hanno molto da dire. Diversamente da quanto ha provato a fare, rispetto a ciò, Sartre, con il suo tentativo, spesso faticato, ma sempre generoso, e all'altezza dei tempi, di coniugare marxismo ed esistenzialismo.

11. Sui termini, qui sinteticamente e grossolanamente esposti, di tale progetto di ricerca filosofica ed etico-politica, nonché di militanza nell'ambito dell'emancipazione e della liberazione, nasce *Consecutio temporum (hegeliana/marxiana/freudiana)* quale rivista critica della postmodernità. La scommessa ovviamente è che il nostro progetto possa sollecitare energie teoriche, storiografiche e sperimentali non limitate al nostro gruppo di discussione e di ricerca. Ma che possa farsi contenitore di un dibattito e di un'intellettualità che vada ben al di là delle nostre forze.

---

"Consecutio temporum" ha una periodicità semestrale.

Gli articoli inviati vengono sottoposti a referaggio anonimo. Si rimanda alla rubrica "call for paper" del sito ([www.consecutio.org](http://www.consecutio.org)) per le modalità d'invio, per le tematiche e le scadenze di volta in volta prescelte.

# *Iperione e la rivoluzione: il lato oscuro dei rivoluzionari di professione. Per ripensare il socialismo oggi*

Claudio Bazzocchi

**ABSTRACT:** *Per Hölderlin, la rivoluzione non può essere rappresentata dalla fredda lama di una dottrina sociale e politica. Deve contemplare il cuore degli uomini, avere spessore esistenziale. La rivoluzione è l'apertura di un tempo nuovo che non può però limitarsi all'abbattimento del positivo — religione al servizio dei dominanti, dispotismo, vuote convezioni sociali —, ma deve diventare messa a tema della libertà nel suo essere continuamente esposta alla finitezza e al nulla del destino mortale degli uomini. Il tempo veramente nuovo è allora quello in cui lo scacco della libertà — la tragicità del vivere — venga squadernato nella società nuova e possa diventare questione della polis, cioè politica. Il tragico è il luogo della compenetrazione tra intellettuali e popolo. In esso, infatti, vengono rappresentati i grandi temi dell'esistenza in forma mitica. Il ritmo tragico viene innescato dalla vita, con le sue passioni.*

Non si dà quindi per Hölderlin una società rinnovata che debba dipendere dall'universale detenuto da pochi. È allora significativa la condanna che il poeta scaglia contro le sette rivoluzionarie nell'Iperione. L'incontro di Iperione con i compagni del nuovo amico Alabanda, appartenenti alla setta segreta Nemesisbund, nella quale Hölderlin volle rappresentare un gruppo giacobino, mette in scena lo smarrimento del protagonista di fronte a un gruppo di persone accomunate dai rovesci della vita, e quindi risentiti nei confronti degli altri e del mondo, i quali vedono nella rivoluzione un atto nichilistico e distruttivo e quindi un'affermazione di sé, una sorta di rivincita dalle sconfitte subite in precedenza nel corso dell'esistenza. Iperione nota infatti i segni della «passione repressa» sul loro viso e nello stesso tempo percepisce «una naturale durezza di cuore», assieme a una «freddezza» costruita «con la forza della convinzione».

È quella una pagina straordinaria di Hölderlin, in cui vengono intuite tutte le contraddizioni e i problemi delle rivoluzioni comuniste novecentesche. In particolare, Hölderlin capisce che la rivoluzione può essere una scelta fatta non per amore, ma per durezza di cuore, quasi come fosse dettata dal risentimento. Inoltre, ciò che conta per i rivoluzionari da lui descritti non è tanto la conquista di una superiore autenticità di vita, quanto la distruzione del potere precedente. Insomma, l'azione rivoluzionaria non è caratterizzata dall'intreccio indissolubile tra mezzi e fini, ma è l'ottenimento del risultato della dissoluzione del vecchio ordine, senza che il cuore degli uomini sia contemplato, cioè senza che l'essere umano venga considerato nella sua interezza, nel suo bisogno di calore, affettività e tensione alla ricomposizione tra individuale e collettivo, tra finito e infinito, e non solo come individuo che chiede eguaglianza e fine del dispotismo.

*Acutamente, e prefigurando lo scacco delle rivoluzioni otto-novecentesche, Hölderlin capisce che la sola eguaglianza o il solo soddisfacimento dei bisogni materiali non potrà che portare al dispotismo della legge e alla frantumazione sociale, a causa di un'antropologia della penuria che non considererà la tensione all'interezza. Insomma, Hölderlin si rende conto che lo Stato sorto dalla Rivoluzione francese mantiene gli individui isolati l'uno dall'altro e in questo modo favorisce la divisione capitalistica del lavoro della nuova società borghese. Se la rivoluzione non si pone come obiettivo quello della ricostituzione della totalità, per quanto in modo dialettico, non potrà che rivoltarsi in nuovo dispotismo, il dispotismo del prevalere dell'intelletto sulla ragione e quindi dello sfruttamento della natura che non è più richiamo all'armonia e alla ricomposizione, ma mero insieme di oggetti da manipolare.)*

In questo saggio metteremo a fuoco la critica alle sette segrete giacobine, che Hölderlin opera grazie a Iperione nel suo romanzo giovanile. Per Hölderlin, la rivoluzione non può essere rappresentata dalla fredda lama di una dottrina sociale e politica. Essa deve contemplare il cuore degli uomini, avere spessore esistenziale. La rivoluzione è l'apertura di un tempo nuovo che non può però limitarsi all'abbattimento del positivo — religione al servizio dei dominanti, dispotismo, vuote convezioni sociali —, ma deve diventare messa a tema della libertà nel suo essere continuamente esposta alla finitezza e al nulla del destino mortale degli uomini. Il tempo veramente nuovo è allora quello in cui lo scacco della libertà — la tragicità del vivere — viene squadernato nella società nuova e diventa questione della *polis*, cioè politica. La dottrina rivoluzionaria di poche avanguardie non può allora bastare e la trasformazione sociale diventa questione di popolo e ricomposizione mitica tra finito e infinito. A Hölderlin è chiaro che il solo soddisfacimento dei bisogni materiali o la sola eguaglianza non potranno che portare al dispotismo della legge, senza che nella rivoluzione venga contemplata la tensione all'unità, alla compenetrazione tra uno e molteplice. E capisce che lo Stato sorto dalla Rivoluzione francese mantiene i cittadini isolati gli uni dagli altri, assoggettandoli alla nuova divisione del lavoro capitalistica.

Un secolo prima delle rivoluzioni comuniste novecentesche, Hölderlin aveva intuito la contraddizione insita nel rivolgimento affidato ai rivoluzionari di professione e a una fredda filosofia della storia. Le pagine del poeta svevo parlano anche alla sinistra di oggi e a tutti coloro che hanno ancora a cuore la trasformazione sociale. Il socialismo, insomma, non è solo una teoria economica o politica per la redistribuzione della ricchezza o per la giustizia sociale, ma anche e soprattutto quell'*ethos* che tiene nella sfera pubblica la questione dell'essere e, così facendo, amplia la comprensione dell'umano, anche nella dimensione privata del rapporto con se stessi. Tale rapporto virtuoso tra sfera pubblica e sfera privata è ciò che veramente può consentire una vera liberazione dei subalterni, e il loro divenire autonomi creatori di storia.

#### *Il romanzo*

Il romanzo *Iperione*<sup>[1]</sup> è ambientato nella seconda metà del XVIII secolo, al tempo dell'insurrezione dei Greci contro l'occupante ottomano. Iperione è un giovane greco dell'isola di Tinos, nell'arcipelago delle Cicladi, che ha per maestro Adamas, un vecchio che lo educa tramite i valori eroici della grecità antica. Il maestro lo lascia dopo averlo iniziato e il giovane greco abbandona l'isola natale con l'intento di conoscere il mondo, di vedere posti nuovi. L'arrivo a Smirne mette in contatto Iperione con l'ambiente raffinato e borghese della città, che rappresenterà per lui una delusione, imbevuto com'è degli antichi ideali greci ispirati alla ricerca dell'armonia e della totalità. Lo salva l'amicizia con Alabanda, combattente per la libertà della Grecia, con il quale riuscirà a condividere i suoi ideali e l'aspirazione alla costruzione di una nuova comunità. Alabanda appartiene però a una setta segreta rivoluzionaria, i cui metodi — come vedremo in questo saggio — Iperione non può condividere. Non gli resta che fuggire addolorato per la fine dell'amicizia con Alabanda. Suo rifugio sarà l'isola di Salamina dove costruirà una capanna in preda ai pensieri più cupi. Nell'isola vicina di Calauria avverrà l'incontro con Diotima, il grande amore, simbolo della bellezza, che rende possibile la conciliazione tra piano morale e piano sensuale in un nuovo impianto etico volto a superare il formalismo kantiano. E la bellezza, come dirà Iperione nel discorso di Atene visitata assieme all'amata, è proprio ciò che caratterizzò la grandezza greca e la virtù del suo stato. Così si chiude il primo volume del romanzo.

Il secondo volume vede il riavvicinamento tra Iperione e Alabanda, che lo invita a considerare la nuova situazione internazionale: la Russia ha dichiarato guerra alla Turchia, nel 1770 e l'idea è quella di sfruttare il conflitto fra le due grandi potenze per liberare il suolo greco. I soldati greci dimostrano però di non condividere il generoso slancio dei due amici volto a costruire uno Stato finalmente libero, fondato sulla bellezza e si rendono colpevoli di violenze e saccheggi contro la loro stessa gente. Il progetto fallisce e Iperione cerca in ogni modo la morte combattendo con la flotta russa; ferito, viene curato e guarito dall'amico Alabanda che lo convince a scrivere a Diotima

per comunicarle la sua volontà di vivere comunque, nonostante la sconfitta. La lettera arriverà troppo tardi. Diotima è morta e lascia a Iperione le sue ultime parole: «noi moriamo per vivere». Distrutto dal dolore, Iperione raggiunge la Germania, dove trova una società frammentata dalla mentalità borghese e dal conseguente egoismo. Anche sul suolo tedesco non incontrerà persone disposte a seguirlo nel suo progetto rivoluzionario di rinascita degli antichi valori di bellezza e di ricomposizione sociale. Il romanzo si chiude con la considerazione che nell'armonia del ciclo vitale sta la conciliazione delle scissioni delle vicende mondane. Ma nell'ultima frase del romanzo — «Presto, di più!» — intravediamo la possibilità che il cammino di Iperione non si interrompa, che la sua elaborazione sulla riconciliazione degli opposti voglia andare oltre la rassegnata contemplazione del ciclo vitale.

Iniziamo il nostro ragionamento a partire dalla crisi dell'amicizia tra Iperione e Alabanda, così come viene descritta nel primo volume, quando il giovane greco di Tinos scopre che l'amico più anziano fa parte di una setta segreta rivoluzionaria.

#### *La rottura tra Iperione e Alabanda*

Alabanda e Iperione stanno discutendo animatamente e con passione, quando nella loro stanza entra un gruppo di uomini di cui il giovane protagonista intuisce all'istante la durezza di cuore e un atteggiamento di fredda onniscienza. Quindi, riflette Iperione, non li si sarebbe potuti definire nature bisognose «se la passione uccisa non avesse lasciato qua e là le sue tracce<sup>[2]</sup>».

Il giovane greco comincia a scrutare i loro visi, preoccupato dal gelo che si sta diffondendo in quella stanza. Nel viso di uno di questi — che si riveleranno poi essere gli amici congiurati di Alabanda, appartenenti alla setta segreta *Nemesisbund* — la quiete si stende come quella di un campo di battaglia, come a dire che passione, amore e morte vi hanno imperversato. Le sue labbra mostrano un forte disprezzo e il suo intelletto domina le macerie dell'anima «come l'occhio di uno sparviero che riposa su palazzi in rovina<sup>[3]</sup>». Un altro degli intervenuti dimostra invece una freddezza non certo innata, ma strappata con la forza della persuasione, tanto da essere caratterizzato dall'intima contraddizione del suo atteggiarsi, come «se dovesse fare la guardia a se stesso<sup>[4]</sup>».

I discorsi dei tre amici di Alabanda sono scioccanti per Iperione, a partire dal proposito principale: «siamo qui per fare piazza pulita sulla terra<sup>[5]</sup>». E ci tengono a spiegare che non sarà per preparare le condizioni del nuovo. Infatti, raccolgono sì i sassi dal campo per scavare solchi con l'aratro, ma non per seminare, bensì per estirpare le erbacce alla radice, affinché si disseccino al calore del sole. Non hanno tempo per attendere l'esito del raccolto: «per noi il compenso arriverebbe troppo tardi; per noi la messe non maturerà più<sup>[6]</sup>». Non hanno più tempo: «siamo arrivati alla sera dei nostri giorni<sup>[7]</sup>».

I tre intervenuti pronunceranno parole ancora più dure, ma è importante sottolineare per il momento alcuni punti emersi da questa sorta di discorso programmatico sui compiti della rivoluzione, la quale si configura come distruzione, più che costruzione. O meglio, compito dei rivoluzionari non è attendere il raccolto, ma diserbare, disseccare. E fare presto. La vita è alla fine e ciò che sola può darle senso è la riuscita della rivoluzione.

La filosofia della rivoluzione è quella illuminista dell'immanenza totale, per la quale ciò che conta è il risultato da raggiungere e non la vita come problema a se stessa, non l'esistenza come mistero sporto sull'abisso fra finito e infinito, tra uno e molteplice. Ciò che conta è rimuovere gli ostacoli al dispiegamento della rivoluzione e quindi distruggere il vecchio. E tutto questo va fatto in fretta, prima di morire, perché altrimenti la vita non avrebbe senso.

La rivoluzione arriva così a significare per gli amici congiurati di Alabanda una sorta di riscatto dai rovesci della vita, dalle alterne fortune e della aspettative deluse della giovinezza:

Abbiamo parlato molto di gioia e sofferenza e abbiamo amato, odiato entrambi. Abbiamo giocato col destino ed esso ha fatto la stessa cosa con noi. Dal bastone di mendicante fino alla corona di re ci ha innalzato e ci ha gettato giù. Esso ci ha sventolato come si sventola un turibolo ardente e noi

siamo diventati roventi, finché il carbone s'è trasformato in cenere. Abbiamo smesso di parlare di fortuna e sfortuna. Abbiamo oltrepassato la metà della vita, dove verdeggia e c'è calore<sup>[8]</sup>.

Finalmente – pare quasi che dicano a Iperione – non siamo più giovani, nell'età in cui fortuna e sfortuna ci affannano coi loro rivolgimenti e la vita si fa problema di senso fra desiderio di libertà e destino. La fine della giovinezza ha fatto maturare una fredda razionalità e la dottrina rivoluzionaria si impone a placare i tormenti e le inquietudini della gioventù:

Ma non è il peggio ciò che sopravvive alla giovinezza. Dal metallo rovente viene forgiata la fredda spada. Si dice pure che sui vulcani spenti, morti, le viti non diano vino cattivo<sup>[9]</sup>.

La fredda spada è il pensiero rivoluzionario e lo si applica razionalmente, piuttosto che osare come in gioventù. Il pensiero, la dottrina è ora la guida fredda e implacabile contro le avversità della sfortuna, nel suo alternarsi con la fortuna, è la lama che si incunea fra libertà e destino e recide la sofferenza del continuo oscillare. Dottrina dura e fredda che si impone per la sua razionalità e non ha bisogno di conquistare il cuore degli uomini, non è amore:

Non mendichiamo il cuore dell'uomo. Ché non abbiamo bisogno del suo cuore, del suo volere<sup>[10]</sup>.

I rivoluzionari si trovano così a essere esecutori che agiscono in nome di una dottrina, tanto che si presentano disinteressati sia di sé, sia degli altri, per un attimo considerati destinatari dell'impresa sovvertitrice, ma comunque involontari servi del nuovo, avanzante con fredda e implacabile necessità, al quale è quindi impossibile sottrarsi:

«Non diciamo tutto questo per noi, [...] lo diciamo per voi! [...] ed i pazzi e gli assennati, i semplici ed i saggi e tutti i vizi e tutte le virtù della rozzezza e della cultura, senza essere assunti, sono al nostro servizio, aiutandoci ciecamente a raggiungere i nostri scopi — solo che desidereremmo che qualcuno potesse goderne, perciò ci scegliamo i migliori tra i mille ciechi aiutanti, per farli vedere<sup>[11]</sup>».

Si contribuisce ciecamente alla rivoluzione, per una sorta di astuzia della ragione che però – in questo caso – non si serve di grandi personaggi, ma di masse eterogenee. Tra loro, troviamo ciechi servitori, anche se qualcuno sarà ammesso a far parte dell'*élite* per poter finalmente vedere.

La dottrina rivoluzionaria procede, indipendentemente dal consenso, in forza della sua teleologia:

[...] ma se nessuno vuole abitare dove abbiamo edificato, non è colpa nostra, non è a scapito nostro. Abbiamo fatto quanto ci spettava. Se nessuno vuole raccogliere dove abbiamo arato, chi ci può biasimare per questo? Chi maledice l'albero, se la sua mela cade nel pantano? Mi son detto spesso “stai celebrando un sacrificio alla putrefazione”, eppure ho portato a termine il mio lavoro giornaliero<sup>[12]</sup>.

La rivoluzione è giusta anche se crea un deserto, cattedrali che nessuno vuole abitare. È forse la celebrazione di un «sacrificio alla putrefazione», ma è un lavoro che va fatto. Iperione rimane sconvolto dal discorso dei tre congiurati, la stanza diventa troppo stretta per lui in quel momento; le stesse mura è come se gridassero l'impostura di quegli amici di Alabanda. Sete di aria e di libertà sente Iperione, e il bisogno di uscire e di respirare.

Il nostro incontro con Hölderlin inizia qui, fuori da quella stanza, ponendo al centro della nostra riflessione queste tre pagine dell'Iperione, nelle quali si possono trovare alcuni dei temi principali del poeta svevo. Sono pagine che rappresentano un colpo al cuore per chi nel corso della propria vita ha pensato e sognato la rivoluzione e, allo stesso tempo, ha cercato il cuore — appunto — e il consenso degli uomini e delle donne. E siamo vicini a quell'Iperione-Hölderlin che molto prima delle rivoluzioni otto-novecentesche aveva esplorato il lato oscuro dei rivoluzionari di professione e della implacabile inesorabilità della dottrina di cui erano portatori. Siamo fuori da quella stanza e ci apprestiamo a interrogare quello stravagante poeta svevo che, prima di tutti, aveva capito e a cui — sorprendentemente — quasi nessuno si è più rivolto per pensare e riflettere sulla rivoluzione.

*La rivoluzione come riscatto dai rovesci della vita*

Iperione, come abbiamo visto, descrive i tre congiurati prima di farli parlare. Ciò che colpisce è la durezza dei visi, quieti, come la quiete del campo di battaglia dopo che la morte ha placato il suo

bisogno di sangue; freddi, con la freddezza conquistata sacrificando affetti e amore; solcati dal risentimento, come chi ha dovuto subire le alterne vicende della gioventù e non si capacita dei rovesci.

Questi tratti psicologici sono molti significativi e non devono essere visti per la loro funzione meramente descrittiva. Infatti, la durezza di quei visi sta a rappresentare il risultato di percorsi esistenziali in cui la vita ha smesso di essere problema a se stessa. Siamo in presenza di quei rivoluzionari di professione che, di fronte alle contraddizioni della vita col suo carico di dolore e tensione fra finito e infinito, tra gioia e incombenza della morte, rimuovono la sofferenza per affidarsi alla dottrina e al suo compimento. Più di un secolo dopo, Georges Bataille esplicherà acutamente ciò che Hölderlin ci fa intuire con la sua pagina. A proposito dello stalinismo, scorgendo un nesso tra umanesimo comunista e tecnica, dirà che l'uomo sovietico diventa produttore e, tramite la produzione, produce se stesso, la propria essenza umana:

[Per un marxista] il valore sovrano è l'uomo: la produzione non è l'unico valore, essa è solo il mezzo per rispondere ai bisogni dell'uomo, è al suo servizio, e non l'uomo al servizio della produzione.

[...] Resta da sapere tuttavia se l'uomo a cui il comunismo subordina la produzione non abbia assunto questo valore sovrano a una condizione principale, quella di aver rinunciato, per se stesso, a tutto ciò che è veramente sovrano. Diventa, è vero, misura delle cose, ma forse ha dovuto, a tal fine, negare se stesso. Certo è ancora un uomo, mette la produzione al suo servizio, ma non lo fa senza cedere alle esigenze di questa: in una parola, senza abdicare. Al desiderio irriducibile, a ciò che l'uomo è per *passione*, per *capriccio*, il comunismo ha sostituito quei nostri bisogni che possono conciliarsi con una vita interamente dedicata a produrre.

Dobbiamo quindi chiederci alla fine se questo mondo, comunista o borghese, che dà il primo posto all'accumulazione, non sia costretto, in un modo o in un altro, a negare e sopprimere (o, per lo meno, a sforzarsi di farlo) quello che in noi non è riducibile a mezzo, ciò che è sovrano<sup>[13]</sup>.

Per Bataille, l'uomo dell'umanesimo stalinista sarebbe riuscito a sconfiggere anche la morte. Infatti, potendo produrre la propria essenza, ha compiuto se stesso interamente e non ha più nell'orizzonte delle proprie interpretazioni la finitezza e la morte. L'uomo del comunismo realizzato è già morto e non può più avere paura della morte. Per lui, la vita si è fatta immanente a se stessa facendo scomparire la morte.

Anche quella dei congiurati amici di Alabanda è una vita che ha smesso di essere problema a se stessa, di muovere tra fortuna e sfortuna. La dottrina rivoluzionaria li salva e li dispone al compimento dell'opera necessaria senza che la morte sia più un problema. È allora importante richiamare qui un passo molto famoso del *Thalia Fragment* dell'*Iperione*<sup>[14]</sup>, in cui la vita viene definita dal giovane protagonista greco come un percorso che segue una sorta di traiettoria eccentrica che conduce l'uomo dall'immediatezza della gioventù alla maturità, in cui le contraddizioni del vivere giungono a consapevolezza nella mediazione, dopo che si è sopportato il dolore e la fatica della scissione e delle opposizioni fra sé e la natura, fra il soggetto e l'oggetto, fra il finito e l'infinito:

Vi sono due ideali della nostra esistenza: uno stato di massima semplicità, in cui i nostri bisogni, solo attraverso l'organizzazione della natura, senza il nostro intervento, sono in reciproca armonia con se stessi e con le nostre forze e con tutto ciò con cui siamo in relazione, e uno stato di massima formazione, in cui, attraverso l'organizzazione che noi stessi siamo in grado di darci, avverrebbe la stessa cosa, anche se i nostri bisogni e le nostre forze fossero moltiplicati e accresciuti all'infinito. Il cammino eccentrico che l'uomo, in generale e in particolare, percorre da un punto (della più o meno pura semplicità) all'altro (della più o meno compiuta formazione) sembra essere sempre uguale nelle sue direzioni essenziali<sup>[15]</sup>.

Ed in tale traiettoria eccentrica due sono le tendenze che caratterizzano il percorso umano: il «voler essere in tutto e al di sopra di tutto<sup>[16]</sup>». L'essere in tutto sta a significare l'aspirazione all'unità, al

ricongiungimento con l'altro da sé; il desiderare di essere al di sopra di tutto rappresenta la volontà di dominio, l'espressione della superiorità sull'altro da sé. La massima impressa sulla tomba di Ignazio di Loyola, riportata nel *Thalia Fragment*, e posta come esergo dell'edizione definitiva dell'*Iperione*, indica l'ideale della misura: *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo*. Non bisogna essere limitati dalla cosa più grande e tuttavia essere contenuti da quella più piccola. Si tratta di un equilibrio non facile da raggiungere, certamente dinamico e mai ottenuto una volta per tutte. In qualche modo, la massima sta a rappresentare l'accidentato cammino dell'*Iperione* del *Thalia Fragment*, ma anche di quello dell'edizione definitiva del romanzo, alla ricerca dell'equilibrio fra tensione verso l'infinito — non farsi limitare da ciò che è massimo — e finitezza — essere contenuti da ciò che è minimo.

*Iperione* ricercherà l'Uno-Tutto nell'amicizia per gli uomini, nell'amore per Melite-Diotima, nell'azione politica e nell'abbandono estatico della contemplazione e immersione nella natura. Scacchi e fallimenti si susseguiranno per l'unilateralità dei tentativi, per non essere riuscito a conciliare gli opposti impulsi della massima di Loyola. L'equilibrio da cercare è così sempre rischioso, sempre esposto al fallimento, dal momento che la traiettoria del percorso umano è eccentrica e non si dà mai compimento, conciliazione statica.

Rileviamo allora lo scarto tra il sentimento doloroso delle opposizioni che caratterizzano la vita dell'uomo e la sua ricerca della misura e la sicurezza — dura e senza dolore — dei congiurati della setta di Alabanda. Si tratta della sicurezza di chi ha «smesso di parlare di fortuna e sfortuna». Ora la rivoluzione ha sciolto la contraddizione, il dolore della scissione, la fatica della via eccentrica. La via si è fatta diritta e porta al compimento della dottrina. La rivoluzione è dunque la risposta al dolore della contraddizione, la soluzione sicura per non dover vivere tra fortuna e sfortuna, fra dominio e abbandono al corso delle cose, tra situazione e libertà. Si fa fredda spada e non contempla quindi il cuore degli uomini; non è questione di cuore, dal momento che a essa ci si può affidare completamente in virtù della sua dottrina. Il cuore ne sarà certo sollevato, nel senso che tale affidamento comporterà la fine della sofferenza. Insomma, per congiurati della setta di Alabanda il cambiamento rivoluzionario non ha a che fare con l'amore.

Siamo qui a un punto fondamentale del percorso hölderliniano. Una tale idea della rivoluzione è per il poeta svevo ripugnante, perché è certamente vero che la trasformazione deve abbattere le incrostazioni positive che frenano il libero dispiegarsi della vita umana, ma è altrettanto drammaticamente certo che quel dispiegarsi è sempre problema a se stesso, ha una densità esistenziale tragica che non può essere risolta dalla dissoluzione del positivo — religioni al servizio del potere, stati tirannici, ingiustizia, convezioni sociali — e che, anzi, tenderà sempre a cristallizzare nel tempo, proprio come risposta alla tragicità del vivere, all'insostenibile dolore delle scissioni e delle contraddizioni dell'esistenza.

Per Hölderlin, è inconcepibile che la rivoluzione non abbia spessore esistenziale, non contempli il cuore degli uomini. La rivoluzione apre un tempo nuovo, ma l'apertura è davvero tale, se è la possibilità che la libertà venga messa a tema nel suo essere continuamente esposta allo scacco della finitezza; e quindi il tempo nuovo è il tempo in cui la tragicità del vivere e la natura della fragile libertà umana possano essere squadernate pubblicamente nella società e possano essere questioni politiche, cioè, in senso greco, della *polis*, luogo in cui si rappresentano appunto le tragedie. La rivoluzione apre, non decide, né compie per sempre un apparato di teorie filosofiche e politiche. Infatti, il tragico è sotteso alla vita, è parte dell'esistenza, e la rivoluzione non è altro che la possibilità del suo dispiegamento. E tale dispiegamento significa insicurezza e fragilità dell'operare umano a seguito della rivoluzione, grazie alla rivoluzione stessa. Hölderlin non si ritrae di fronte all'inesorabilità del tragico per denunciare l'inutilità della rivoluzione. La sua riflessione non è né di segno moderato e conservatore, né apertamente nichilistico. La rivoluzione è la costante dell'opera hölderliniana e il pensiero è pensiero della rivoluzione, dell'azione, e non della ricerca nostalgica dell'armonia. Lo scacco esistenziale sempre in agguato, in quanto ontologico, è proprio l'essenza

degli ideali rivoluzionari ed egualitari. Tragico e rivoluzione si presuppongono perché senza egualitarismo repubblicano non può esservi libero dispiegarsi delle contraddizioni tragiche nell'*agorà* pubblica, le quali, a loro volta, tengono aperta la prospettiva democratica col loro richiamo alla fragilità di ogni costruzione umana che si fonda su una libertà non fondata, sull'abisso della contraddizione fra finito e infinito che caratterizza l'esistenza umana col suo carico di dolore e insensatezza. Tale contraddizione, al tempo stesso, apre l'esistenza alla libertà e alla creazione del nuovo, dell'inusitato, della gioiosa creatività umana. Si dà quindi solo conciliazione tragica<sup>[17]</sup> che, come tale, non può essere altro che temporanea e quindi aperta alla libertà e alla eguaglianza solidale tra gli uomini.

#### *Amore e bellezza nella rivoluzione*

C'è qui un punto molto importante che ha a che fare con la riuscita della rivoluzione. Che cos'è infatti la rivoluzione per Hölderlin, per Iperione? Come vedremo, Iperione intreccia il cambiamento rivoluzionario all'amore e alla bellezza, ben diversamente dai freddi congiurati della setta segreta. La rivoluzione è quindi sempre la condizione di apertura per squadernare il tema della conciliazione, e bellezza e amore sono le figure che caratterizzano la ricerca della misura, della compenetrazione. Quindi, come già detto, la rivoluzione non può essere affare di un'*élite* che conosce la dottrina e la applica per il bene della massa. Infatti, la rivoluzione è espressione di un pensiero che Hölderlin definisce repubblicano, il quale non muove tramite *aut aut*, ma attraverso *et et*, l'*en diaferon eauto*. È un pensiero che sa articolare l'idea dell'unità degli opposti e non può vedere la trasformazione sociale né come compimento definitivo, né come soppressione di una parte della realtà. Interpretando il conflitto tra Creonte e Antigone, scriverà:

La forma razionale che qui nasce in modo tragico è politica, e in verità repubblicana, poiché è mantenuto l'equilibrio tra Creonte e Antigone, tra il formale e l'antiformale. Ciò si rivela specialmente alla fine, quando Creonte è quasi maltrattato dai suoi servi<sup>[18]</sup>.

Potrà sembrare strano sentire commentare una tragedia greca in termini di natura politica repubblicana, ma questa è la profondità esistenziale e filosofica del ragionamento holderliniano sulla politica. In una famosa lettera all'amico Sinclair aveva scritto che «nessuna forza è monarchica sia in cielo sia in terra<sup>[19]</sup>». Proprio perché la ricerca politica di Hölderlin si intreccia con quella filosofica e poetologica, egli può dire che in una vita che aspira alla conciliazione, tramite la bellezza e l'amore, non può esserci un principio gerarchico di tipo monarchico. Un pensiero e una vita che tendono alla conciliazione tra finito e infinito tramite amore e bellezza non possono essere caratterizzati che da principi repubblicani. Il tragico è repubblicano, la traiettoria eccentrica è repubblicana, in quanto policentrica e mai definitiva. La rivoluzione è allora solamente apertura e mai compimento per Hölderlin. Egli non può che sentirsi tradito da quei rivoluzionari che pensano alla rivoluzione come compimento definitivo di una dottrina e lo fanno addirittura in nome di ideali repubblicani di eguaglianza. Infatti, per lui prima viene la vita col suo carico di scissione e dolore, che allo stesso tempo apre alla libertà per il suo essere repubblicano, e poi la rivoluzione, innescata proprio da un sentimento tragico della vita e della politica. Si tratta della politica intesa come campo della *polis* in cui, in fraterna ed egualitaria solidarietà, ci si sporge sull'abisso del tragico per contenerlo, sorta di catabasi da cui risalire rafforzati, in consapevolezza della propria natura umana, e quindi più ricchi per essere fautori del nuovo storico-sociale assieme a tutti quelli che fraternamente hanno sperimentato la scissione.

La rivoluzione non è il prima che permette alla vita autentica di dispiegarsi, è ciò che viene dopo, in seguito alla tensione tragica che caratterizza l'esistenza ed è costitutiva della libertà umana. Tale tensione tragica che fa tendere gli uomini alla libertà, dal momento che li tiene sempre tra coscienza della finitezza e aspirazione all'infinito, non può essere che tensione comunitaria. La libertà, cioè la possibilità di sollevarsi oltre la naturalità della specie e di far valere la volontà della ragione, non può che farci vedere gli altri come esseri a loro volta liberi e non utilizzabili, non a nostra disposizione come cose. La libertà fa nascere allora la comunità, e quindi l'amore, nel momento in



cui l'altro non è più cosa dominabile secondo leggi naturali, bensì essere libero che riconosce a sua volta la nostra libertà. E una tale intersoggettività è dialogo, parola. E la parola diventa cultura, memoria, possibilità di interpretare i fatti e le cose secondo la nostra libera volontà. La libertà non può essere altro che amore, e la politica ha quindi a che fare con l'amore per Hölderlin. Infatti, non si può essere liberi in solitudine, la libertà ha bisogno di una comunità di liberi per esplicitarsi. L'autenticità che nasce dalla consapevolezza dell'abisso<sup>[20]</sup> su cui sono costretti a vivere gli uomini si dispiega da un individuo all'altro disponibile ad accettare il rischio di quell'abisso, l'azzardo della libertà. La rivoluzione allora non è il compimento della dottrina che apre il paradiso in terra, è l'apertura della possibilità di liberare gli altri per liberare se stessi: è amore. E si verifica quando già la libertà tragica del nostro esistere si è fatta strada nel nostro cuore e già ci ha formato alla libertà e già è libertà operante nelle nostre vite.

Alabanda, per amore di Iperione, lascerà la setta segreta, affermando la forza superiore del diritto del cuore e della libertà:

Io ho dato la preferenza al diritto divino del cuore. Per amore del mio prediletto ho rotto il mio giuramento. Non è stato giusto? Non deve forse il desiderio più nobile essere anche il più libero? — Il mio cuore mi ha preso in parola; gli ho dato la libertà e vedi, esso ne fa uso<sup>[21]</sup>.

È nel rapporto di Iperione con Diotima che vediamo ancora meglio l'intreccio tra amore, bellezza e politica. Iperione si imbatte in Diotima proprio dopo la prima separazione da Alabanda, avvenuta in seguito al terribile incontro con i congiurati. La fanciulla rappresenta la bellezza come ciò che dà significato all'azione politica e rivoluzionaria, cioè l'unità dialettica della nuova comunità, in cui compenetrano — seppure in fragile equilibrio — natura e cultura, Stato e società, intellettuali e popolo. Si tratta della stessa idea di bellezza che leggiamo ne *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*:

E infine l'idea che tutte le unifica, l'idea di *bellezza*, intesa nel superiore senso platonico. Ho la certezza che il supremo atto della ragione, quello con cui essa comprende la totalità delle idee, è un atto estetico, e che verità e bontà sono intimamente fuse soltanto nella *bellezza*. Il filosofo deve dunque possedere un'attitudine estetica pari a quella del poeta. Ma i nostri filosofi sono, letteralmente, uomini privi di ogni senso estetico. La filosofia dello spirito è una filosofia estetica. Non si può assolutamente essere ricchi di spirito, non si può meditare con pienezza di spirito sulla storia — se non si è dotati di senso estetico. Deve finalmente risultare chiaro quello che manca agli uomini incapaci di comprendere qualsiasi idea — e abbastanza ingenui da confessare che per essi tutto è oscuro non appena si esce da tabelle e registri<sup>[22]</sup>.

Vediamo come venga richiamato espressamente Platone. Ricordiamo allora che nel *Fedro* Socrate si fa sostenitore del primato della bellezza fra le idee poiché è l'unica che porta la sua forza luminosa anche nel mondo sensibile. Infatti, la vita dell'amato ingenera il ricordo di ciò che è stato contemplato nel mondo delle idee. E così pensiamo alla Diotima del *Simposio* che ha iniziato Socrate ai misteri di Eros, mediante il quale si giunge alla contemplazione del Bello in sé, a partire dal desiderio del corpo di chi si ama. Seguendo l'ispirazione platonica, gli estensori del *Systemprogramm* ci dicono che la bellezza è potenza unificante tale per cui l'«atto estetico» è «atto supremo della ragione». La ragione deve essere estetizzata e la bellezza acquista così valore politico:

Se non daremo alle idee una forma estetica, ossia mitologica, esse non avranno interesse per il *popolo*, e viceversa: se la mitologia non è razionale, il filosofo ne deve provare vergogna. E così alla fine coloro che sono illuminati e coloro che non lo sono, si uniranno; la mitologia deve divenire filosofica, così da rendere il popolo razionale, e la filosofia deve divenire mitologica, così da rendere sensibili i filosofi. Allora regnerà tra gli uomini un'eterna unità. Non più sguardi sprezzanti, non più il timore del popolo verso i suoi sapienti e i suoi sacerdoti. E potremmo sperare allora in un *armonico* sviluppo di *ogni* capacità, nel singolo come nella totalità degli individui<sup>[23]</sup>.

Ma veniamo all'incontro con Diotima e lasciamolo alle parole di Iperione:

Oh, voi che cercate il sommo bene nelle profondità del sapere, nel tumulto dell'azione, nell'oscurità del passato, nel labirinto del futuro, dentro le fosse o sopra le stelle! Conoscete il suo nome? il nome di ciò che è uno e tutto?

Il suo nome è bellezza.

Sapevate ciò che volevate? Ancora io non lo so, però ne ho il presentimento, del nuovo regno della nuova divinità, e ad esso corro incontro afferrando gli altri per portarli con me, come il fiume trascina gli altri fiumi dentro l'oceano.

E tu, tu mi hai indicato il cammino! Con te ho incominciato. Non sono degni di una parola i giorni in cui non ti conoscevo ancora.

Oh, Diotima, Diotima, creatura celeste<sup>[24]</sup>!

Vediamo che per Hölderlin la bellezza unifica sapere, azione politica, epoche e quindi tradizione e innovazione, nonché religione e generazioni. È ciò che permette la nascita di una nuova comunità, tanto è vero che Iperione ha, nell'avvicinarsi a essa, il presentimento del «nuovo regno» e si affretta verso di esso afferrando gli altri e conducendoli con sé «come il fiume, le correnti verso l'oceano». Il poeta Hölderlin fa dire al rivoluzionario Iperione che la rivoluzione ha a che fare con la bellezza e porterà alla nascita di una comunità nuova, unificata da quel principio, che consentirà il superamento degli aspetti unilaterali della società e del sapere borghesi. La cultura è dunque per Hölderlin azione politica e rinnovamento esistenziale, e l'intellettuale deve tener fermo tale intreccio, pena la separazione tra Stato e società, tra natura e arte.

Il poeta — l'intellettuale — è colui che fa della rivoluzione un fatto estetico ed esistenziale. Suo compito è quello di conferire alla politica uno spessore esistenziale affinché possa parlare al cuore degli uomini, a differenza di quanto teorizzato dai congiurati della setta *Nemesisbund*.

Tornando a Diotima, possiamo dire che esprime il centro ordinatore e armonico delle mille contraddizioni della vita. Impersonando amore e bellezza, si fa simbolo della vocazione rivoluzionaria come tensione all'unità, alla compenetrazione tra i vari elementi contraddittori dell'esperienza:

Non avevo niente da darle, se non un animo carico di violenti contrasti, pieno di ricordi sanguinanti, nulla avevo da darle, se non il mio amore sconfinato con i suoi mille travagli, le sue mille tumultuose speranze; ella invece mi stava davanti in immutabile bellezza, schiettezza e sorridente perfezione, e tutto ciò che desiderano e sognano i mortali, ah, ciò che di tutte le sfere più alte presagisce il genio nelle auree ore del mattino, tutto era adempiuto in questa unica anima serena<sup>[25]</sup>.

Diotima spiega a Iperione quale sia la tensione continua che lo agita, tensione che va aldilà della semplice amicizia personale. Bellezza e amore, ancora una volta, nelle parole di Diotima, e nella riflessione holderliniana, vengono ad avere spessore politico. Sì, perché l'amicizia e l'amore più volte cercati da Iperione non sono il semplice desiderio di non essere solo o di placare i contrasti grazie alla compenetrazione con l'altro. L'amicizia è tensione a un mondo nuovo trasformato dall'amore, il primo legame di una connessione sempre più estesa, sorta di "social catena" leopardiana:

È un tempo migliore ciò che tu cerchi, un mondo più bello. Soltanto questo mondo abbracciavi nei tuoi amici, eri con loro questo mondo. [...] Tu non volevi uomini, credimi, volevi un mondo<sup>[26]</sup>.

I due innamorati intraprendono un viaggio verso Atene, città nella quale Iperione ricorda commosso il grande principio eracliteo dell'*en diaferon eauto* che, nel commento di Diotima, riceverà un significato politico forte, per cui l'unità nella diversità diventa costruzione sociale, accordo dialettico tra uomini e natura, che possa valere anche per la trasformazione del presente. L'amore stesso non può essere per Diotima appagamento privato, ma risorsa politica di trasformazione del mondo:

Ma pensi realmente di essere ora alla fine? Vuoi rinchiuderti nel cielo del tuo amore e lasciare avvizzire e gelare ai tuoi piedi il mondo, che ha bisogno di te? Come il raggio di luce devi calar giù, come la pioggia che tutto ristora devi scendere nel regno della mortalità, devi illuminare come

Apollo, scuotere, animare come Giove, altrimenti non sarai degno del tuo cielo. Ti prego, entra in Atene ancora *una volta*, ed osserva anche gli uomini che si aggirano tra le rovine, i rozzi Albanesi e gli altri Greci buoni ed ingenui, che con una piacevole danza ed una sacra leggenda si consolano dell'infame violenza che grava su di loro — puoi tu dire: mi vergogno di questa materia? Io penso che si potrebbe ancora plasmare. Puoi tu distogliere il tuo cuore da chi è bisognoso? Essi non sono cattivi, non ti hanno fatto nulla di male<sup>[27]</sup>!

Ancora una volta, Hölderlin sottolinea come l'amore abbia una forte rilevanza politica e spinga alla liberazione di tutti, intesa come liberazione di se stessi, e alla riforma del cuore come progetto politico. La trasformazione non è un insieme di teorie e leggi storiche da applicare, bensì attenzione al cuore e al bisogno degli altri, che chiaramente non è solo necessità materiale, ma aspirazione alla libertà, per non accontentarsi della piacevole danza da schiavi, di adeguamento al mondo, che non è altro che la rimozione del problema stesso della libertà. La rivoluzione si configura allora come riforma morale e intellettuale, come autoeducazione e autoliberazione dall'apatia, dalla danza apparentemente piacevole, che in realtà è infame violenza, perché restringe le possibilità dell'umano e le appiattisce al presente del potere effettivo, la cui violenza non sta tanto nella brutale oppressione, quanto nella sacra leggenda di cui si serve.

Tramite Diotima, Hölderlin dimostra di aver capito che a partire da quel momento storico l'oppressione si fonderà sempre più non tanto e non solo nella violenza esplicita, quanto sull'ideologia dell'incipiente società capitalistica che, tramite l'intreccio tra spirito analitico<sup>[28]</sup> divisione del lavoro<sup>[29]</sup> e frantumazione sociale condanna gli uomini alla solitudine, in balia di un potere sempre più pervasivo e astratto, che trarrà forza proprio dallo spirito di scissione tipico delle scienze e della nuova economia capitalistica. Per Diotima, la rivoluzione deve essere allora riforma morale e intellettuale, e così consiglierà a Iperione al termine della visita ad Atene:

Vai in Italia, in Germania, in Francia — di quanti anni hai bisogno? tre-quattro — penso che ne bastino tre; non sei lento, e cerchi solo ciò che è più grande e più bello....

[...] Sarai l'educatore del nostro popolo, sarai un grand'uomo, spero. E quando poi ti abbraccerò, sognerò di essere una parte dell'uomo prodigioso, esulterò quasi mi avessi donato la metà della tua immortalità, come Polluce e Castore, oh! sarò una fanciulla orgogliosa, Iperione<sup>[30]</sup>!

E ancora, quando Iperione le comunica il desiderio di unirsi nuovamente ad Alabanda per la guerra di liberazione del suolo greco:

«Conquisterai — esclamò Diotima — e ne dimenticherai il perché? tutt'al più otterrai con la forza un libero stato e ti chiederai: a quale scopo l'ho costruito? Ahimè! tutta la vita bella che avrebbe dovuto animarsi in esso si sarà esaurita perfino in te! La lotta selvaggia ti strazierà, anima bella, tu invecchierai, spirito beato e alla fine, stanco di vivere, domanderai: dove siete ora, ideali della giovinezza?<sup>[31]</sup>».

*L'eredità della riflessione hölderliniana oggi*

Non seguiremo l'intera vicenda di Iperione e Diotima. Ci premeva mettere in risalto le pagine da cui siamo partiti, quelle dell'incontro di Iperione con i congiurati della setta *Nemesisbund*, per farle interagire con quelle successive, riguardanti soprattutto Diotima e quindi l'amore e la bellezza, in cui Hölderlin conferisce alla rivoluzione uno spessore esistenziale e antropologico molto più complesso e profondo delle dure e volgari parole dei rivoluzionari di professione.

Torniamo allora alle nostre pagine iniziali, arricchiti del punto di vista hölderliniano, provando a interrogarle nuovamente. Ebbene, i discorsi dei congiurati colpiscono, oltre che per la durezza, per una sorta di impazienza, di ansia del compimento della rivoluzione, la sola che possa colmare il vuoto di una vita senza senso che, arrivata alla maturità, ha bisogno di quel risultato per sentire di aver realizzato la propria umanità. E allora il compenso di una rivoluzione matura che preveda anche il raccolto «arriverebbe troppo tardi». Ciò che conta è aver compiuto l'opera, fatto quanto spettava. Chi potrà biasimarli per questo? E che importa se nessuno vuole raccogliere dove hanno arato, se la mela cade nel pantano? La sconfitta non è contemplata. E la mela può cadere nel

pantano, senza che questo possa essere considerato una sconfitta. La rivoluzione è fatta, compiuta alla «sera dei giorni» dei rivoluzionari che hanno colto in tempo l'occasione senza che le cose del mondo — anche quelle che comunque permangono dopo la rivoluzione — siano problema che li riguardi. Anzi, quelle cose sono al loro servizio: «tutto è per noi, ed i pazzi e gli assennati, i semplici ed i saggi e tutti i vizi e tutte le virtù della rozzezza e della cultura, senza essere assunti, sono al nostro servizio, aiutandoci ciecamente a raggiungere i nostri scopi». Ciò che conta è recidere, tagliare, arare e riuscire, vincere, anche senza il cuore degli uomini.

Anche se Hölderlin pensava alla Rivoluzione francese — il grande evento del suo tempo e della sua giovinezza — la descrizione di quei rivoluzionari di professione può essere applicata anche a quelli delle rivoluzioni comuniste novecentesche, e ancora oggi parla della sconfitta storica della sinistra nel mondo. E non solo della sconfitta, ci dice molto anche dell'impossibilità di risalire la china, rialzare la testa e, soprattutto, riappassionarsi alle storie degli uomini e delle donne, al loro vissuto, alla loro concreta e sofferta storia esistenziale, sospesa tra destino e libertà, consapevolezza della morte e desiderio della vita.

Ci parla della sconfitta perché in quei discorsi è evidente un razionalismo incentrato sul compimento di una dottrina senza profondità esistenziale. Acutamente, e prefigurando lo scacco delle rivoluzioni successive, Hölderlin capisce che la sola eguaglianza o il solo soddisfacimento dei bisogni materiali non potrà che portare al dispotismo della legge e alla frantumazione sociale, a causa di un'antropologia della penuria che non considererà la tensione all'interezza, alla compenetrazione tra uno e molteplice. Insomma, si rende conto che lo Stato<sup>[32]</sup> sorto dalla Rivoluzione francese mantiene gli individui isolati gli uni dagli altri e, in questo modo, favorisce la divisione capitalistica del lavoro delle nuove società borghesi. Se la rivoluzione non si pone come obiettivo quello della ricostituzione della totalità, per quanto dialettica e sempre instabile, non potrà che rivoltarsi in un nuovo dispotismo, il dispotismo del prevalere dell'intelletto sulla ragione e quindi dello sfruttamento della natura, che non rappresenta più il monito e il richiamo all'armonia e alla ricomposizione, ma un mero insieme di oggetti da manipolare.

La tensione all'unità, la compenetrazione dialettica tra finito e infinito, tipica dell'idealismo tedesco, può assumere valore politico solo se la politica si fa campo in cui la tensione fra i poli opposti dell'esistenza viene contenuta, se la *polis* è il luogo pubblico in cui il problema del vivere dell'individuo — oppresso dalla contraddizione tra libertà e destino — diventa elaborazione collettiva, messa in forma, cultura, istituzioni, oggetti sociali sui cui investire affettivamente, e quindi amore e bellezza esperiti collettivamente come azione politica. Invece, nel momento in cui la politica ha a che fare solo con la riuscita di una dottrina rivoluzionaria, legata a un'ottimistica filosofia della storia, non sarà in grado di confrontarsi con la precarietà esistenziale dell'essere umano, né di conquistare il cuore degli uomini e quindi di comprendere tutto il reale, la sua complessità, le sue tensioni. Non potrà contemplare non solo i bisogni materiali dell'uomo, ma anche la sua ansia di libertà e di sicurezza, di innovazione e tradizione allo stesso tempo, di tenerezza e lotta politica.

I discorsi dei congiurati che tanto disgustano Iperione, ci parlano anche dell'oggi, dell'afasia degli eredi delle rivoluzioni comuniste. L'idea della rivoluzione, come prima che apre alla vera vita, toglie parola e speranza nel momento della sconfitta, soprattutto quando la sconfitta si protrae per lungo tempo, diventa epocale. Inoltre, gli stessi singoli militanti di quell'idea si trovano senza progetto e arrivano «alla sera dei loro giorni» senza che la rivoluzione possa compensarli, induriti nel cuore dalla preparazione a una rivoluzione che in realtà non si farà, disumanizzati dalla durezza che si è insinuata nel loro animo da quel prologo preparatorio. Si ritrovano incapaci dunque di rapportarsi con l'altro da sé e di riconoscere l'esistenza con la sua tensione fra libertà e finitezza, senza le parole e il cuore per elaborare e pensare al socialismo come tensione alla compenetrazione tra finito e infinito, per superare la frammentazione borghese, a partire da un sentimento tragico della politica e dell'esistenza. La razionalità borghese è l'individualismo, l'egoismo sociale che

nell'ipermodernità odierna si è trasformato in individualismo di massa, frammentazione e infelicità diffusa. Ciò che darebbe ancora fascino alla sinistra è l'idea che il senso dell'esistenza stia nell'essere popolo che sente di appartenere a una parte e nel declinare la propria vita come una sorta di ballo sociale e popolare. Ovviamente questo non significa mortificare la dimensione privata. Dimensione pubblica e sfera privata sono due dimensioni che si presuppongono a vicenda in una sorta di circolo da cui è impossibile uscire. Possiamo allora pensare al socialismo non soltanto come a una dottrina e a una prassi che garantirà benessere e giustizia sociale per tutti, ma come a quell'*ethos* che mantiene nella sfera pubblica la questione dell'essere, allargando così la comprensione dell'umano anche nella dimensione più privata del rapporto con se stessi e conferendo spessore e complessità all'esistenza, in modo che soprattutto i subalterni possano beneficiarne per diventare autonomi fattori di storia. La vita viene così a coincidere con la politica, dal momento che l'angoscia della condizione mortale trova argine e soluzione sebbene sempre parziale e bisognosa di continuo rinnovamento nella sfera pubblica, e compito dei subalterni e del socialismo sarà quello di rendere pubblica la questione dell'esistenza per sottrarla al privatismo borghese e alle false certezze della tecnica o dell'ipocrisia religiosa. Siamo evidentemente all'interno di *una concezione certamente non laica della politica e del socialismo* che, allo stesso tempo, non si fonda su alcuna religione o idea messianica di società futura.

È innegabile che oggi le organizzazioni della sinistra siano caratterizzate da una sostanziale freddezza umana, a causa della quale i rapporti umani rimangono a un livello meramente superficiale, anche se ormai si è consapevoli che non vi sarà alcun aldilà post-rivoluzionario, in cui vivere un'esistenza liberata. Ciò fa sì che vivere in tali realtà sia ben poco appagante e ricco dal punto di vista umano, dal momento che vi si trovano soggetti disorientati, afasici, confusi e intontiti dalla sconfitta, uomini e donne che non sono in grado di pensare che già nello stare insieme, in lotta come popolo di parte, inizia la liberazione come decisione per la libertà. Manca infatti la capacità di essere "consorzio umano", accomunati dalla stessa fragilità esistenziale, dallo stesso abisso di senso sul quale la propria vita si sporge, e che Hölderlin aveva identificato essere la radice della libertà umana e della tensione all'azione.

La comunità politica si riduce a essere così un *club* di discussione politica nei casi migliori, o di distribuzione delle cariche e delle prebende in quelli peggiori. Gli appartenenti a tali realtà si chiamano tra loro ancora compagni, ma quasi nessuno conosce il significato etimologico della parola. Abitano quei luoghi non tanto come comunità, quanto come associazioni serali in cui ci si ritrova senza che a nessuno venga chiesto niente altro che la buona educazione e il rispetto dell'altro nella discussione. Anche nei partiti e nelle organizzazioni della sinistra vige così ferrea la distinzione tra pubblico e privato e così la libertà si riduce ai diritti civili e alla polemica anticlericale se non antireligiosa, e non è più la possibilità tutta umana di sollevarsi oltre la situazione della propria specie assieme alla consapevolezza della morte.

Quando la distinzione tra pubblico e privato si fa stile di vita e la politica si riduce al morto rito di un'attesa impossibile — per quanto riguarda la sinistra radicale — o alla "laica" risoluzione di problemi per il bene della "gente" per quella riformista, allora il pensiero stesso si fa borghese e la comunità politica ritrovo di reduci senza più parola che non si sentono più popolo in lotta, nel momento in cui l'evento rivoluzionario è impossibile o addirittura escluso. Sentimenti, passioni, gioie, amori, dolori si riversano tutti nel privato, e la parola compagno non ha più senso, e la richiesta di amore, passione, gioia e dolore da condividere si fa fonte di imbarazzo, silenzio, chiusura e forse anche compatimento per una vita non sufficientemente ricca nella famiglia o fra le amicizie.

Le pagine hölderliniane dell'*Iperione* ci hanno evidentemente portato molto lontano, fino all'oggi. Ciò non deve sorprendere, dal momento che in quelle pagine Hölderlin attua una spietata critica dell'antropologia dei rivoluzionari di professione, che può essere definita anche una grandiosa analisi *ante litteram* dell'antropologia del comunismo. Il poeta svevo aveva capito che una

rivoluzione che ha a suo fondamento una filosofia della storia produce un soggetto dell'agire politico predefinito, che viene presupposto prima di qualsiasi evento. Tale soggetto non può che essere protagonista di un'azione politica, la cui violenza è legittimata dalla sua stessa predeterminazione, in quanto esecutore di una dottrina. Se l'esistenza è invece problema a se stessa, come Hölderlin pensava, l'essere umano si presenta come una costruzione, nel continuo sforzo di muovere tra finito e infinito e di trovare una presenza certa nel mondo — per quanto mai definitiva — per non essere annichilito dalla contraddizione.

La trasformazione sociale e la rivoluzione non sono quindi un prima che prepara la vita, ma rappresentano l'aspirazione a una condizione di libertà in cui poter costruire il proprio divenire, il proprio farsi soggetto sociale, a partire da una condizione ontologica di fragilità, contraddizione che fonda allo stesso tempo creatività sociale, libertà e tensione al confronto con gli altri. Senza ascolto dell'altro, e quindi amore, non può esserci azione politica; senza comprensione della bellezza, e quindi tensione all'unità dialettica, non può esserci rivoluzione. Questo è quanto la riflessione hölderliniana ci consegna a partire dalle pagine dell'*Iperione*, da cui abbiamo iniziato il nostro percorso. Ed è eredità non solo storica, ma viva e attuale, per ripensare oggi quale sia nel nostro tempo il fondamento della politica e l'antropologia della trasformazione sociale da sinistra.

---

[1] Hölderlin lavorò al suo *Iperione* dal 1792 al 1798, pubblicando la versione definitiva in due libri tra il 1796 e il 1799. Sappiamo che già a Tubinga veva scritto una versione del romanzo che è andata interamente perduta. Nei mesi centrali del 1794, vede la luce il *Fragment von Hyperion*, che verrà pubblicato da Schiller nella sua rivista «Thalia», tanto da essere conosciuto comunemente come *Thaliafragment*. L'edizione in versi, *Metrische Fassung*, è dell'inizio del 1795. Nello stesso anno, ad agosto, è terminata la versione che ha come titolo *Hyperions Jugend*. La fine del 1795 vede un'ulteriore versione dell'*Iperione*, la penultima, la *Vorletzte Fassung*. È il 1797 l'anno di uscita del primo volume dell'edizione definitiva, dal titolo *Hyperion, oder der Eremit in Griechenland* presso l'editore Cotta di Tubinga. Il secondo volume seguirà nel 1799. Si tratta di un romanzo epistolare in cui il giovane greco si rivolge perlopiù all'amico tedesco Bellarmino oltre che all'amata Diotima per un totale di sessanta lettere, trenta per volume.

[2] F. Hölderlin, *Iperione o l'eremita in Grecia*, a cura di G. Scimonello, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1989, p. 37.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ivi*, p. 38.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ivi*, pp. 38-39.

[12] *Ivi*, p. 39.

[13] G. Bataille, *La sovranità*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 153-154.

[14] Si tratta del *Fragment von Hyperion*, edito da Schiller sulla rivista «Thalia» nel 1794.

[15] F. Hölderlin, *Frammento di Iperione*, il Melangolo, Genova, 1989, p. 17.

[16] *Ibidem*.

[17] Si legga a questo proposito *Il divenire nel trapassare*, frammento scritto fra l'estate e l'autunno del 1799 durante il soggiorno homburghiano. In esso, il poeta svevo cerca di dare ragione del tragico emergere del nuovo, quando il vecchio ordine si dissolve e la violenza prende il sopravvento per aprire la strada all'avvento di nuove possibilità. È insomma questo il testo in cui Hölderlin si confronta con l'evento epocale del suo tempo: la Rivoluzione. Si tratta per il poeta di cogliere il momento in cui un ordine sociale entra in crisi per accertare quello che succede nel trapasso e come in esso si facciano strada le forze che aspirano a creare un nuovo ordine. È per noi questo un testo fondamentale perché vediamo come Hölderlin si misuri con la rivoluzione, da rivoluzionario. Come abbiamo già visto, Hölderlin fu critico duro dell'antropologia dei rivoluzionari di professione e del loro titanismo, ma nello stesso tempo non rinunciò mai alla sua aspirazione politica all'eguaglianza, alla trasformazione sociale e al sovvertimento di tutti i poteri dispotici. La Rivoluzione non è solo l'evento che dà inizio alla modernità, liberando alla storia politica la borghesia, ma una costante — quasi cosmico-storica — che rompe continuamente le cristallizzazioni positive degli ordinamenti sociali politici e

religiosi. Cfr. F. Hölderlin, *Scritti sulla poesia e frammenti*, a cura di G. Pasquinelli, Boringhieri, Torino, 1958, pp. 95-102.

[18] F. Hölderlin, *Scritti sulla poesia e frammenti*, a cura di G. Pasquinelli, Boringhieri, Torino, 1958, p. 144.

[19] F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Große Stuttgarter Ausgabe, im Auftrag des Württembergischen Kultministeriums und der deutschen Akademie in München, herausgegeben von Friedrich Beißner, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart, 1943/1974, 6, 1, 300/301.

[20] Come l'antropologia filosofica del Novecento ci insegna, l'uomo è l'unico vivente che rompe la chiusura informazionale-rappresentativa-cognitiva del livello biologico che caratterizza tutti gli altri esseri viventi. Si trova così esposto alla massima apertura di possibilità nei confronti del mondo che lo circonda e fa esperienza, proprio per questo, del Caos e dell'insensatezza del proprio vivere. L'apertura e l'esposizione al Caos fa sì che per gli esseri umani sia impossibile disporre della propria origine. La disponibilità dell'origine significherebbe infatti la fine dell'apertura e della libertà e, paradossalmente, non farebbe neppure sentire il bisogno di conoscere l'origine. Insomma, nel momento in cui gli uomini si pongono il problema dell'origine hanno già rotto la chiusura del livello biologico — propria di tutti gli altri esseri viventi — e sono già esseri sociali inseriti in un sistema fatto di cultura, istituzioni, norme e valori. Se così non fosse, non potrebbero neppure porsi il problema dell'origine, a cui del resto tutte le società hanno risposto con la religione, cercando di occultare l'abisso su cui si fondano, quello dell'indisponibilità dell'origine e della conseguente condizione tragica di un'esistenza che è coscienza di libertà assoluta e nello stesso tempo — proprio in virtù di quella libertà —, non può giungere mai a conoscere la propria provenienza.

[21] F. Hölderlin, *Iperione*, cit., p. 154. Alabanda decide di rompere il giuramento di fedeltà assoluta alla setta segreta per amore dell'amico.

[22] Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, ETS, Pisa, 2007, p. 23. Come si sa, il frammento in oggetto venne trovato nel 1917 da Franz Rosenzweig che gli diede anche il titolo con il quale ancora oggi viene conosciuto. Si è sviluppata un'ampia letteratura sull'attribuzione a Hegel, Schelling o Hölderlin. Di certo c'è il fatto che la grafia del testo appartiene a Hegel, che può averlo comunque solamente ricopiato. Le varie attribuzioni si sono concentrate su uno dei tre studiosi, anche se alcuni ipotizzano che si tratti di una sorta di manifesto scritto da tutti e tre i colleghi dello *Stift* di Tübinga, o comunque frutto delle discussioni intercorse fra i tre, anche se poi messe nero su bianco da uno solo di questi. È utile orientarsi sulle varie interpretazioni a partire dal volume a cura di C. Jamme e H. Schneider, *Mytologie der Vernunft. Hegels «älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.

[23] Ivi, p. 25.

[24] F. Hölderlin, *Iperione*, cit., pp. 59-60.

[25] Ivi, pp. 65-66.

[26] Ivi, p. 75.

[27] Ivi, p. 98

[28] Iperione pronuncia una dura critica dell'unilateralità dell'intelletto e del suo spirito di separazione, poco prima di approdare alle coste dell'Attica, nel suo viaggio ad Atene insieme a Diotima: «L'intelletto, senza bellezza dello spirito, è simile ad un servizievole garzone che costruisce un recinto di legno grezzo come gli è stato prescritto e inchioda l'uno accanto all'altro i pali squadrati per il giardino che il maestro vorrà coltivare. Tutta l'attività dell'intelletto è opera di necessità. Mettendo ordine, esso ci protegge dalla follia e dall'ingiustizia; ma essere sicuri dalla follia e dall'ingiustizia non è, tuttavia, il gradino più alto dell'umana perfezione. La ragione senza la bellezza dello spirito e del cuore è simile ad un guardiano che il padrone della casa ha messo a sorvegliare sui servi; egli sa altrettanto poco dei servi quale sarà il risultato di tutto questo lavoro senza fine e grida soltanto: spicciatevi, e vede quasi malvolentieri se tutto va avanti, poiché alla fin fine egli non avrebbe più nulla da fare ed il suo ruolo sarebbe esaurito. Dal solo intelletto non scaturisce nessuna filosofia, poiché la filosofia è più che limitata conoscenza del contingente. Dalla sola ragione non scaturisce nessuna filosofia, poiché la filosofia è più che cieca esigenza di un progresso infinito nell'unificazione e nella distinzione di una qualsiasi materia possibile. Ma se alla ragione che tende all'infinito risplende il divino *en diaferon eauto*, l'ideale della bellezza, essa non esige alla cieca e sa perché e a quale scopo esige. Se, come il giorno di maggio nell'officina dell'artista, risplende il sole del bello all'intelletto nella sua attività, esso certamente non correrà fuori sfrenato lasciando da parte la sua opera di necessità, ma penserà volentieri al giorno di festa, in cui potrà vagare nella luce di primavera che ringiovanisce». Vedi ivi, pp. 92-93.

[29] Vale la pena riportare una parte della famosa invettiva contro i tedeschi, pronunciata da Iperione, al suo arrivo da esule in Germania: «È una parola dura, eppure la dico, giacché è la verità; io non posso immaginarmi un popolo, che sarebbe più dissociato dei Tedeschi. Artigiani vedi, ma non uomini, pensatori, ma non uomini, sacerdoti, ma non uomini, padroni e servi, giovani e gente posata, ma non uomini — non è tutto ciò come un campo di battaglia, dove mani e braccia ed altre membra fatte a pezzi giacciono alla rinfusa, mentre il sangue vitale versato si disperde nella sabbia?». Si veda ivi, p. 170.

[30] Ivi, pp. 99-100.

[31] Ivi, p. 107.

[32] Così si era rivolto Iperione ad Alabanda in una discussione sullo Stato: «Tu concedi troppo potere allo Stato. Esso

non può esigere ciò che non può estorcere con la forza. Ma ciò che danno l'amore e lo spirito non si fa estorcere. Che esso lo lasci intatto, altrimenti si prenda la sua legge e la si metta alla gogna! Per il cielo! Non sa quanto pecca chi vuol fare dello Stato una scuola di costumi. Ciò che tuttavia ha fatto dello Stato un inferno è che l'uomo l'ha voluto elevare a suo cielo.

La ruvida scorza intorno al nocciolo della vita e niente di più è lo Stato. Esso è il muro intorno al giardino dei frutti e dei fiori umani. Ma a che serve il muro intorno al giardino, se il terreno è arido? Qui serve solo la pioggia del cielo.

Oh, pioggia del cielo! Oh entusiasmo! Tu ci riporterai la primavera dei popoli. Su di te lo Stato non può dominare. Ma che esso non ti disturbi e così verrai, verrai tu, e con la tua onnipotente voluttà ci avvolgerai in nuvole d'oro e ci solleverai al di sopra di ciò che è mortale, e noi ci chiederemo stupiti se siamo ancora noi, noi i bisognosi che chiedevamo alle stelle se là fiorisse per noi una primavera — mi domandi, quando avverrà tutto questo? Quando la prediletta del tempo, la più giovane, la più bella figlia del tempo, la nuova chiesa sorgerà da queste forme antiquate e corrotte, quando il ridestato sentimento del divino riporterà all'uomo la sua divinità ed al suo petto la bella giovinezza, quando — io non sono in grado di preannunciarla, ché appena ne ho un presentimento, ma è certo che essa verrà. La morte è un messaggero della vita, ed il fatto che ora dormiamo nei nostri ospedali testimonia del prossimo sano risveglio. Allora, allora soltanto saremo noi stessi, allora sarà trovato l'elemento degli spiriti!». Si veda ivi, pp. 35-36. E nel *Systemprogramm* troviamo scritto: «Dalla natura passo all'opera umana: l'idea dell'umanità al primo posto, voglio mostrare che non si dà alcuna idea dello *stato*, perché lo stato è qualcosa di *meccanico*, così come non si dà l'idea di una *macchina*. Solo ciò che è oggetto della *libertà* si chiama *idea*. Dobbiamo dunque oltrepassare anche lo stato! Ogni stato, infatti, non può non trattare uomini liberi come rotelle di un meccanismo; ma non deve farlo; perciò deve *finire*». Si veda Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, cit., pp. 22-23.



# *Teoria della riflessione e teoria della società: una traccia hegeliana*

Giorgio Cesarale

Allorché si discute di che cosa sia la filosofia e di quale sia il suo ruolo nel nostro mondo sociale si ascolta spesso ripetere la nota sentenza hegeliana: “la filosofia è il proprio tempo appreso in pensieri”. Benché si tratti di una sentenza di derivazione baconiana, non si può negare che rifletta bene la concezione che Hegel aveva di ciò che la filosofia deve fare rispetto al mondo in cui è collocata e da cui trae alimento: il pensare, proprio perché anzitutto è, non può non essere ancorato all’essere. D’altro canto, l’essere può, anche per Hegel, darsi ed essere colto in molteplici modi: la specificità del pensare è coglierlo come *ragione*, cioè sotto il profilo delle determinazioni *universali* che lo fondano e costituiscono. Il pensare cioè depura l’essere delle sue determinazioni accidentali e transitorie per coglierlo nella sua più intima natura. Il che significa che tra pensare ed essere non vi è *immediata* coalescenza. Il pensare è omogeneo all’essere solo se lo condensa in una rete di pure essenzialità e determinazioni astratte. Ciò vuol dire anche che il pensare si ricongiunge all’essere solo se l’essere si apre alla dimensione dell’essenza. Non basta: per Hegel, il pensare è essere solo se viene abbandonato il terreno della *coscienza* finita, la quale trasforma, attraverso il suo comportamento teoretico e pratico, ciò che è in ciò che essa suppone essere. Finché vi è coscienza, dunque, l’essenza sarà sempre allineata all’essere per come questo anzitutto si manifesta.

Il luogo teoretico in cui per Hegel si apre un definitivo squarcio fra l’essere e la sua essenza è la *logica*, la quale consta di determinazioni concettuali il cui principio, per definizione, *non* riposa sull’essere per come questo anzitutto si manifesta. Qui vi è la radice – come ha ben detto un pensatore contemporaneo, Jean Luc Nancy, da cui pure, per altri versi, siamo lontani – della reinterpretazione cui Hegel ha sottoposto la nozione antica di “*logos*”. Il *logos* hegeliano non può, diversamente quello greco-antico, dire l’identità fra essere e pensare che *come* differenza<sup>[1]</sup>. Ma se così è, ogni determinazione concettuale sarà *atto*, un “farsi” del pensiero che, per rendersi omogeneo e identico all’essere, dovrà anzitutto *superare* la sua differenza da esso. Determinare concettualmente il proprio tempo è quindi – se si vuole essere, in questo senso, hegeliani – una operazione ben diversa dal semplice “rispecchiamento” dell’essente, dalla semplice trascrizione di ciò che innanzitutto si manifesta. Nel momento in cui ciò accade, il pensiero perde la sua “attualità”, e cioè la sua capacità di *produrre* contenuti che, sebbene differenti dall’immediatezza dell’essente, pure in ultima istanza mirano a ricollegarvisi.

Hegel riteneva – e in qualche misura si può dire che ne abbia fatto il fondamento del suo sistema – che questo ricollegarsi del pensiero all’essente si sarebbe realizzato più compiutamente là dove l’essente è determinato dal medesimo ente che lo pensa, vale a dire dallo spirito. In particolare, ciò accade in larga misura a muovere dallo spirito oggettivo, e cioè in quella sfera in cui lo spirito, dopo essersi reso libero nel corpo, è finalmente capace di proiettare questa libertà anche sul terreno delle relazioni sociali. Ma se così è – se, cioè, fra pensiero e spirito oggettivo vi è una più intima connessione che fra pensiero e natura e pensiero e spirito soggettivo – ne segue che hegelianamente la filosofia, in quanto più alta attività di pensiero, sarà un ingrediente essenziale per intendere la struttura delle relazioni sociali.

Questa immanenza della filosofia, intesa come teoria della inversione delle forme di organizzazione del fenomeno, alla costituzione delle relazioni sociali e alla teoria che le esprime si è a lungo conservata, secondo noi, nel pensiero post-hegeliano, facendo da lievito alla produzione intellettuale anche di Marx (con la sua teoria della forma di valore e del feticismo, legati a loro volta alla “prassi

che rovescia” del proletariato) e di buona parte del marxismo occidentale e della Scuola di Francoforte. Il primo articola il rapporto fra filosofia e teoria sociale lavorando sull’identità soggetto-oggetto (il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, ma anche il Korsch di *Marxismo e filosofia*) mentre la seconda lo fa lavorando sulle contraddizioni nel rapporto fra natura e spirito. La grande forza di questi tentativi è stata di pensare la storia della civilizzazione capitalistica come inscritta nella struttura di una identità originaria (il proletariato per Lukács o la pienezza di una natura finalmente riscattata per i francofortesi). D’altro canto, il presupporre una identità sociale al concreto svolgimento della storia ha esposto questi tentativi a una heideggeriana “ricaduta” nella “metafisica”, li ha condotti alla crisi. Di fronte a questa crisi, una parte cospicua della teoria critica, e ci riferiamo con ciò ad Habermas, ha voluto riaffermare il legame fra teoria della conoscenza e teoria della società “deflazionando” l’eredità hegeliana, *naturalizzando*, attraverso il concetto di “interesse della conoscenza”, il legame fra teoria e prassi: poiché la ragione è, fichtianamente, ragione pratica, e quindi sempre fusa con le categorie dell’agire, le condizioni della possibile conoscenza diventeranno dipendenti dalle connessioni pratico-vitali, e cioè dagli *interessi* a realizzare non solo azioni strumentali efficaci e interazioni riuscite, ma anche i potenziali di sapere (tecnologico ed ermeneutico) che sono implicati dal lavoro e dalla comunicazione. Peraltro anche quest’ultimi sono, in questo contesto, colorati naturalisticamente, in quanto sono pensati come i momenti principali della formazione, sempre dipendente dalla contingenza, del lato soggettivo (comunicazione) e oggettivo (lavoro) del *genere umano*<sup>[2]</sup>.

L’idea da cui abbiamo, invece, preso le mosse nel nostro libro sulla società civile hegeliana (*La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009) è che esista nel “laboratorio” hegeliano una diversa traccia, non suscettibile di essere interpretata né in modo “metafisico” né in modo naturalistico, per riarticolare un discorso sul rapporto fra filosofia e teoria sociale. Ci riferiamo con ciò alla struttura della riflessione, delineata da Hegel, in primo luogo, nella dottrina dell’essenza del secondo libro della *Logica* e poi ripresa e rielaborata in diversi luoghi della sua filosofia reale (filosofia della natura e filosofia dello spirito). Hegel ritiene – e lo ha detto chiaramente nella *Filosofia del diritto*, passando tuttavia quasi inosservato, nel cruciale paragrafo di transizione dalla famiglia alla società civile, il §181 – che questa struttura della riflessione sia il perno teorico intorno al quale far ruotare la descrizione della società civile, la sua immagine del capitalismo.

Prima però di riassumere, in modo forse più piano di quanto abbiamo fatto nel libro, il contributo che la struttura della riflessione reca per Hegel alla comprensione del capitalismo, ci preme sottolineare che quando qui Hegel parla di “*Reflexionsverhältnis*”, di “rapporto di riflessione”, non si riferisce affatto in *prima* battuta a ciò che “riflessione” ha significato nella teoria della conoscenza moderna, di provenienza empiristica o razionalistica. Per “riflessione” Hegel infatti intende una generale struttura logico-ontologica, una certa modalità di disposizione reciproca dei contenuti categoriali, della quale solo un particolare segmento (in particolare quella che egli chiama nella *Logica* la “riflessione esterna”) rimanda più in particolare alle operazioni compiute dal soggetto conoscente. Di più: la “riflessione” hegeliana presuppone – in modi che, purtroppo, non abbiamo potuto nel libro indagare più a lungo di quanto abbiamo fatto – la consumazione del paradigma soggettivistico della riflessione. Proviamo ad accennarvi qui il più brevemente possibile. Questo paradigma è consegnato alla prima *Dottrina della scienza* di Fichte, quella del 1794-1795. L’obiettivo di Fichte in questa opera è fornire un resoconto filosoficamente adeguato dell’unità trascendentale dell’appercezione di Kant, una descrizione più “forte” di quella autocoscienza che Kant nella *Critica della ragion pura* ha individuato come punto archimedeo della sua teoria della conoscenza. Conformemente a questo principio, non si può conoscere il mondo oggettivo secondo categorie se non vi è la *coscienza* che il soggetto che compie queste esperienze conoscitive sia il punto di riferimento *unitario* delle sue rappresentazioni. È possibile *unire* differenti elementi di una rappresentazione o più rappresentazioni, le “sintesi del molteplice” kantiane, solo se il soggetto che

compie queste operazioni è *uno*. In caso contrario, potremmo pensare ai differenti elementi delle rappresentazioni come distribuiti su diversi individui.

Ora, il problema dell'autocoscienza è che della sua unità si può divenire coscienti solo *dopo* che essa abbia avuto modo di agire come momento che accompagna tutte le rappresentazioni conoscitive. Ciò ha come conseguenza che se proviamo a tematizzare l'autocoscienza, a farla oggetto di indagine, dobbiamo presupporla come già attiva nell'atto che prova a conoscerla. La stessa circolarità si manifesta se riflettiamo sul fatto che l'autocoscienza è tale solo in quanto sapere di sé. In questa veste, se provassimo a *porla* come oggetto bisognerebbe subito *presupporla* come soggetto della sua auto-comprensione. È una circolarità, di cui Fichte ha tentato di dar conto nella prima dottrina della scienza con i suoi primi tre principi. L'assolutezza dell'io (espressa dal primo principio: io=io) così come di ciò che ad esso originariamente si oppone (il secondo principio: io≠non io) è qualcosa che può essere colto solo grazie a una *astrazione* dalla coscienza ordinaria, la quale è necessariamente immersa nella finitezza (il terzo principio: l'io divisibile≠non io divisibile). Ogni volta che la coscienza finita prova a cogliere la purezza dell'atto dell'io così come la sua originaria opposizione con il non-io scivola in un circolo vizioso. Deve presupporci per conoscersi. Questo è un tipico circolo della *riflessione*: per  *porsi* come tale, l'autocoscienza deve sempre *presupporci* come già operante. Si tratta di un problema grande e delicato, di fronte al quale si sono posti criticamente sia Schelling, con la sua filosofia della natura e il suo sistema dell'idealismo trascendentale, sia Hegel con la sua *Fenomenologia* e poi il suo sistema. Non è possibile, naturalmente, ripercorrere in questa sede tutti i passaggi che questo problema subisce all'interno della storia della filosofia classica tedesca. L'unico punto che ci interessa mettere qui in rilievo è questo: dalle aporie dell'autocoscienza e della auto-riflessione del soggetto il primo Schelling – già peraltro a muovere da *L'io come primo principio della filosofia* – prova a uscire consegnando la riflessione della coscienza a un piano *radicalmente* differente da quello dell'Assoluto (la perfetta unità fra soggettività e oggettività), affermando quindi l'impossibilità di fondare teoreticamente la coscienza, come ancora sperava Fichte (in cui si pone la possibilità di giungere a una soluzione del conflitto fra io puro e io empirico perché fra di essi si dà comunque rapporto, anche se conflittuale)<sup>[3]</sup>, mentre Hegel tenta di uscirne desoggettivando la riflessione, separando la riflessione dal sapere di sé dell'autocoscienza e facendola divenire parte di una struttura di tipo oggettivo. La riflessione avrà quindi in Hegel a che fare con un *certo* modo in cui si relazionano le determinazioni logico-concettuali senza necessariamente supporre che ad esse si accompagni il sapere di sé. In questo modo, la teoria della riflessione diventa una teoria particolarmente congeniale alla comprensione di strutture sociali, come quella capitalistica, che si fondano sull'operare di forze anonime e impersonali.

È da qui che si può procedere per provare a sintetizzare i risultati cui crediamo di essere pervenuti valorizzando nell'analisi della società civile il riferimento di Hegel alla sua teoria della riflessione. La riflessione è, anzitutto, un *rapporto* fra *due* determinatezze. Nella società civile queste due determinatezze sono il "sistema della onnilaterale dipendenza reciproca", vale a dire il mercato capitalistico, e l'individualità economica che deve divenire agente mercantile per soddisfare i suoi bisogni. Ma questo rapporto, proprio perché riflessivo, è di tipo particolare: l'individualità economica – che è il prodotto, sul piano concettuale, della disintegrazione dell'unità familiare – è, dice Hegel, qualcosa di solo riflesso, una *parvenza* del "sistema della onnilaterale dipendenza reciproca", il quale, precisamente perché "sistema", è una *totalità* di relazioni sociali.

Che cosa vuol dire che questa individualità è una "parvenza"? Vuol dire, tenendo a mente l'argomentazione che sulla parvenza stessa Hegel svolge nella *Logica*, che si tratta di una determinatezza che è tale solo perché altro da ciò che le si oppone, in questo caso il mercato capitalistico. Per Hegel quindi la parvenza è una determinatezza che è identica a sé solo in quanto si nega come qualcosa di autonomamente sussistente. In questo senso, appena la parvenza si pone nella sua auto-negatività trapassa subito in altro, nel suo opposto, nel mercato capitalistico. Sul

terreno economico-sociale, Hegel vuole con ciò dirci che tutte le individualità economiche che abitano il mercato capitalistico non hanno, almeno all'*inizio* dell'esposizione della società civile, alcun criterio *positivo* di determinazione e sussistenza. Ciò che esse *sono* è qui spiegato solo dal mercato capitalistico: mirano a riprodursi come agenti economici e a soddisfare i propri bisogni, ma in realtà, in questo modo, non fanno che promuovere il mercato stesso. Allo stesso tempo, anche il mercato capitalistico, è una totalità "riflessa", cioè auto-negativa, qualcosa che deve *presupporre* il suo *opposto* per essere. Se gli *individui* non perseguissero, infatti, i loro obiettivi economici, la totalità economico-sociale del mercato non potrebbe riprodursi. Come è facile capire, attraverso l'uso di questo elaborato apparato concettuale, Hegel sta provando a filtrare teoricamente il concetto smithiano della "mano invisibile". Ma la cosa davvero interessante del suo discorso è che egli ci dice che quella che si schizza con l'aiuto del concetto di "parvenza" è solo la *prima* ed embrionale immagine del mercato capitalistico. Fino a questo punto, infatti, gli individui possono essere determinati solo come possessori di bisogni e non possono perciò attingere quel piano di individuazione e concrezione che li metta in grado di sfuggire al "triste" destino di "parvenze". Come tali, essi sono reciprocamente omologati, impossibilitati a distinguersi reciprocamente. Ma quando tra bisogno e consumo interviene il lavoro, le cose per Hegel cambiano notevolmente. Del ragionamento che sul lavoro in Hegel abbiamo svolto nel libro vorremmo qui mettere in luce anzitutto tre punti:

- 1) il concetto di "lavoro" in quanto introduce il terreno delle mediazioni oggettive (l'attività umana plasticamente capace di adattarsi a diverse e *molteplici* occupazioni e gli strumenti utilizzabili in diversi e *molteplici* modi) si converte *direttamente* in quello di "divisione sociale del lavoro";
- 2) il rapporto fra le molteplici attività lavorative è conservato grazie al fatto che il lavoro è comandato dal mercato, e in questo senso è astratto;
- 3) in quanto astratto, il lavoro si fa progressivamente lavoro meccanico. Come tale, esso può essere sostituito dal macchinismo.

Ora, se opera la divisione sociale del lavoro, allora questo implicherà che nella società civile si verranno a consolidare "masse" economico-sociali che fra di loro si differenziano per il tipo di occupazione prestata. In virtù di ciò, per Hegel la società civile prende congedo dall'orizzonte di indeterminata astrazione naturalistica che contrassegnava il suo primo stadio di apparizione. Gli individui sono ora realmente concreti e diversi perché accanto ai bisogni, il possesso dei quali contraddistingue *tutti*, essi sono ora anche caratterizzati dal possesso di un lavoro, che è *diverso* per ciascun ramo della divisione sociale del lavoro in cui essi si trovino collocati. Peraltro, la diversità del lavoro fa fiorire anche diverse rappresentazioni del mondo e diversi "stili di vita", spesso anche contraddittori tra loro (il contadino legato alla natura, il borghese no etc.).

Per Hegel tutto ciò altera profondamente il quadro teorico della società civile: l'individualità che, all'inizio della società civile, si poneva come *parvenza* della totalità del mercato capitalistico comincia a diventare, in virtù delle determinazioni teoriche acquisite (lavoro, stili di vita etc.), la sua *apparenza*, e cioè polo di espressione della sua determinazione opposta che, tuttavia, non si traduce più immediatamente in quest'ultima, ma ha ormai conquistato un alto grado autonomia e consistenza con sé. Ma all'irrobustimento della individualità si accompagna anche quello del sistema della onnilaterale dipendenza reciproca: questo non coincide più solo con la "mano invisibile", ma si è dotato di più potenti vettori di universalizzazione: lavoro astratto, patrimonio (il nostro PIL) etc.

Poiché i due poli tra i quali si muove la concettualizzazione della società civile (l'universalità del sistema della onnilaterale dipendenza reciproca e la particolarità dell'individualità economica) si sono irrobustiti, la mediazione che fra di loro si svolge può acquisire ora il suo vero spessore: per Hegel infatti una vera mediazione si dà solo quando fra i membri di essa sussiste una reale autonomia reciproca. Nel libro, abbiamo cercato di verificare questo punto analizzando tutte le ripercussioni che ogni trasformazione in un lato della mediazione induce nell'altro. Il passaggio, per

esempio, dal patrimonio alla amministrazione della giustizia allarga enormemente le funzioni dell'universale. Ma l'universale deve essere "saputo e voluto" dall'individuo; dunque bisogna presupporre che l'individuo maturi in sé una disposizione d'animo ad esso più adeguata. È per questa ragione che Hegel introduce il tema della "fiducia" che ogni agente mercantile deve nutrire verso l'universale giuridico.

Ora, Hegel sembra in grado di tenere in funzione questo meccanismo di mediazione fino all'altezza della polizia e della corporazione. La polizia si occupa dell'approntamento delle generali condizioni di riproduzione economico-sociali (infrastrutture, *welfare* etc.), mentre la corporazione incide soprattutto sulla trasformazione dell'*habitus* e della mentalità degli agenti economici. Quando però si tratta di compiere il passaggio allo Stato la mediazione, a nostro avviso, si inceppa: l'idea hegeliana che il passaggio si possa eseguire semplicemente riflettendo sul fatto che il principio dello Stato, la conciliazione fra particolarità e universalità, è già depositato in ciascuna delle molteplici corporazioni della società civile sembra indicare che fra corporazione e Stato vi è un rapporto di carattere puramente *evolutivo*. Ma fra corporazione e Stato non vi è solo evoluzione, ma anche rottura. Lo Stato deve, infatti, realizzare la conciliazione fra universalità e particolarità a un livello qualitativamente diverso rispetto a quello della corporazione, perché mentre questa ultima rimane vincolata a *interessi* economico-sociali *determinati*, lo Stato deve occuparsi del bene di *tutta* la comunità politica. La corporazione è una istituzione parziale della società che si occupa di un interesse altrettanto parziale; lo Stato è, invece, una istituzione parziale della società che si deve occupare della totalità delle relazioni che, entro una data società, si stabiliscono fra gli individui. Affinché, dunque, la figura dello Stato venga enucleata devono essere forgiati strumenti di totalizzazione più potenti di quelli di cui Hegel, nel passaggio in questione, sembra disporre. In assenza di questi strumenti, il passaggio dall'universale limitato e finito della corporazione a quello infinito dello Stato si dispone nelle forme di un salto indeducibile.

Ciononostante, riteniamo che la lezione teorica che Hegel ci consegna nella società civile sia di grande significato: è nel suo pensiero filosofico-sociale, infatti, che troviamo per la prima volta dispiegata l'idea che la totalità sociale capitalistica, in quanto inscritta nelle categorie della teoria della riflessione, produce forme fenomeniche che dissimulano la sua essenza. Le prime forme, e cioè la circolazione mercantile segnata dalla "mano invisibile" etc., in cui la società civile si manifesta sono, come s'è detto, suscettibili di essere interpretate solo tramite il concetto di "parvenza", cioè attraverso qualcosa la cui più intima natura è di dileguare. Solo procedendo verso il lavoro, la divisione sociale del lavoro e il capitale sociale generale, l'essenza della società civile troverà forme di manifestazione a sé più corrispondenti. La "parvenza" sociale viene così rovesciata: la riflessione permette quella inversione delle forme di organizzazione del fenomeno, quella defeticizzazione del reale, che, come abbiamo detto sopra, la teoria critica ha sempre, nei suoi momenti storicamente più alti, tentato di conseguire. È perché insegna a corrodere tutte le forme della "parvenza" sociale che il pensiero filosofico di Hegel rimane ancora fondamentale per lo sviluppo della teoria critica della società.

---

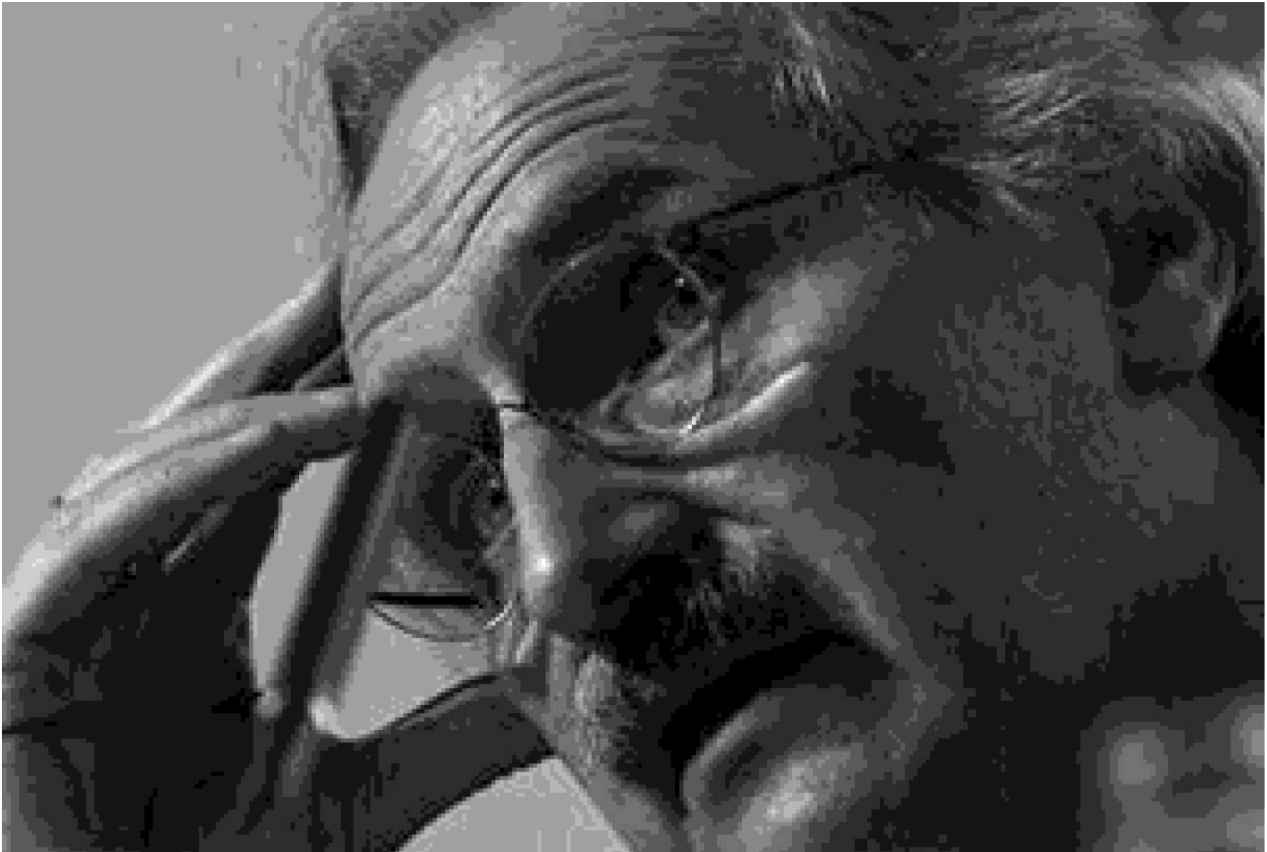
[1] J. L. Nancy, *L'inquietudine del negativo*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998, p. 33.

[2] Lo snodo principale nella trasformazione "naturalistica" del programma della teoria critica è in Habermas *Conoscenza e interesse*, trad. it. di G. E. Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1970

[3] Cfr. su ciò A. Massolo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953, pp. 21-22.

## *Per una comprensione del riconoscimento in politica: critica ad Axel Honneth*

*Emanuele Profumi*



*ABSTRACT: Axel Honneth's theses on human recognition have become the centre of the philosophical debate on this argument by the time, but, beyond some criticism of his critical theoretical framework, no one has ever truly brought them all up for discussion. That results even more surprising when one relates Honneth's notion of recognition to a political dimension. Starting from the inner limits of the German philosopher's theoretical structure, in particular from his interpretation of Mead's social philosophy and Marx's political philosophy, the aim of the present paper is to highlight the fundamental factors which keep his theoretical perspective from considering political reality and speaking about some recognition suitable to the political sphere. In the light of these problems the recognition concept itself is to be necessarily reviewed. Regarding recognition as an anthropological tie- from Mauss's work onwards-constitutes the first attempt to elaborate a philosophical proposal able to avoid the serious problems Honneth's idea of recognition can't solve.*

Tra le riflessioni più interessanti degli ultimi decenni che affrontano in modo complesso e rilevante il legame tra solidarietà ed autonomia in una prospettiva che apre la riflessione ad orizzonti fertili per pensare, va di certo considerato il lavoro di Axel Honneth *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*<sup>1</sup>. Grazie ad una teoria in cui il riconoscimento è inteso come primo motore del progresso umano, questo filosofo riesce a legare la realtà storica dell'eguaglianza e dell'autonomia individuale moderne con la solidarietà di base che tiene insieme la società. Soprattutto per chi indaga le condizioni della creazione politica<sup>2</sup> e ritiene che il riconoscimento sia uno degli ambiti privilegiati di tale ricerca, il suo lavoro merita di essere preso seriamente in

considerazione: come si evince anche da questo testo l'intreccio tra riconoscimento e autonomia umana costituisce un legame storico-antropologico dal quale è difficile fare astrazione per cogliere la realtà e la possibilità dell'emancipazione umana. Ad un primo sguardo sulle sue tesi, però, sorprende la mancanza di una riflessione sul ruolo specifico che la politica ha giocato nel progresso moderno e sulla realtà del riconoscimento umano in politica. In questo saggio mi propongo di dimostrare come questo deficit imponga una revisione profonda della concezione del riconoscimento alla base della teoria honnettiana.

### *Un contesto problematico*

La tesi di Honneth è che l'autonomia individuale dipenda dalla capacità di sviluppare un'auto-relazione completa con sé mediata dall'esperienza del riconoscimento sociale: per formare la propria identità nelle società moderne e capitaliste i soggetti dipendono da tre sfere di riconoscimento sociale sostenute dai principi legati ai modelli relazionali dell'amore, dell'eguale trattamento giuridico e della stima sociale. In altre parole, la formazione dell'identità individuale avviene attraverso stadi di internalizzazione del riconoscimento socialmente standardizzati sulla base di modelli di generalizzazione della relazione solidale dei partner dell'interazione. Riconoscere qualcuno nelle relazioni intersoggettive significa attestarne il valore, il merito e la dignità, ovvero intessere un legame fatto di stima, rispetto e riconoscenza. Ciò vuol dire che la vera natura del riconoscimento umano è morale e che perciò l'incontro con l'altro è immediatamente il sorgere di una relazione paritaria di obbligo reciproco sulla base di una mutua necessità di rispetto dell'integrità psichica. Di conseguenza le relazioni sociali sono attraversate da continue aspettative di riconoscimento, ovvero da richieste implicite (o esplicite) di rispetto della propria autonomia e individuazione, che fanno della società una fragile struttura di progressive relazioni di riconoscimento istituzionalizzate storicamente sulla base delle lotte che si agiscono per rivendicare il rispetto del riconoscimento e contrastare l'ingiustizia che nega queste aspettative. Il processo della vita sociale è ancorato ad un imperativo, ad un obbligo normativo, che costringe gli individui alla progressiva estensione del contenuto del riconoscimento reciproco facendo della storia dell'umanità un percorso costante di amplificazione dei rapporti di reciproco riconoscimento. Sono i sentimenti morali, che nascono dalle esperienze legate alla lesione delle profonde aspettative di riconoscimento, a costituire il motore della storia, la forza che permette o inibisce il progresso umano e lo sviluppo globale della società. Tale sviluppo, dato storicamente, costituisce l'impalcatura dell'eticità sociale. Il che impone, a chi volesse analizzare la società e le lotte che vi si svolgono, di considerare tale moralità sulla base dell'eticità, o meglio, di un'eticità puramente formale. Per Honneth, che si vuole filosofo della teoria critica, il compito di questa teoria e della filosofia va rielaborato: deve divenire l'impegno teorico di individuare l'idea di giustizia e il progresso morale, che, nel suo caso, viene considerato motore del conflitto sociale sulla base del surplus di validità normativa che ogni principio di validità che regge le sfere dell'interazione sociale si porta con sé, sul duplice terreno dell'individualizzazione personale e dell'inclusione sociale. La richiesta di riconoscimento sociale, quindi, possiede sempre tale surplus, causa, sempre da individuare, dell'incremento della qualità dell'integrazione sociale. La teoria critica honnettiana assume così la fisionomia di un lavoro d'indagine sulle richieste normativamente fondate, le uniche che contribuiscono all'espansione delle relazioni sociali di riconoscimento, considerate il frutto della lotta contro la violenza fisica, la privazione dei diritti e l'umiliazione nelle società liberal-capitaliste.

Dalla tesi appena sintetizzata emerge con irruenza prima di tutto il portato ontologico (contemporaneamente antropologico e storico)<sup>3</sup>: per Honneth la forma delle aspettative di riconoscimento è una costante antropologica che va oltre la tripartizione che prende nelle società

moderne e contemporanee occidentali, poiché anche se le aspettative di riconoscimento devono la loro direzione specifica e il loro orientamento a quanto stabilisce nel tempo ogni società, vanno pensate come il carattere proprio della socialità. Ciò significa che noi tutti, in ogni società, dipendiamo dall'esigenza elementare di reciproco riconoscimento e, contemporaneamente, che le relazioni intersoggettive sono le condizioni necessarie per realizzare la libertà individuale. Se il riconoscimento fosse qualcosa di meramente storico dovremmo considerarlo non come frutto etico di un'esigenza morale sempre presente, ma specifica novità impostasi con le società capitaliste moderne. Quello che appare subito chiaro è, inoltre, che l'integrazione sociale avviene stabilendo relazioni di riconoscimento, ed è perciò immediatamente normativa: si basa, cioè, su certi vincoli normativi che possono essere rintracciati, per esempio, negli ideali o nelle prospettive condivise di valore morale (oltre ad avere bisogno di istituzionalizzare i principi di riconoscimento che rendono comprensibili le forme dell'interazione e le aspettative che le segnano). Più semplicemente, l'integrazione sociale altro non è che l'inclusione degli individui in relazioni di riconoscimento che permettono loro di sviluppare la propria personalità e di essere liberi nell'azione.

Ci si può domandare perché Honneth non abbia mai chiaramente tematizzato questa duplice natura ontologica.

Inoltre, la distinzione tra l'esigenza elementare di reciproco riconoscimento e la sua natura principalmente morale, che permette lo sviluppo dell'individualità, non avrebbe senso all'interno del quadro honnettiano: anche solo sulla base della semplice sintesi sopra riportata è possibile sostenere che il livello ontologico-antropologico e quello morale-etico presenti nelle sue tesi sono talmente intrecciati da risultare sovrapposti.

Tale sovrapposizione potrebbe essere la ragione di fondo che impedisce al filosofo critico di inserire la dimensione della politica, nella duplice dimensione antropologica e storica, all'interno del proprio impianto teorico. Infatti, all'interno del suo impianto concettuale, non si dà alcuna reale comprensione della realtà politica, dimensione altra dal sentimento morale e dalla natura etica del sociale. Per il nostro la politica non ha un proprio portato antropologico, o, per dirla diversamente, il politico non ha nessuna autonomia rispetto al tessuto normativo del riconoscimento umano: per ricavare il suo ruolo specifico dalle tesi honnettiane dobbiamo riferirci alla costruzione ideale delle tre sfere che strutturano il medium del riconoscimento nelle nostre società. In particolare è nella sfera del diritto che troviamo implicitamente il ruolo che le viene assegnato dal nostro filosofo, visto che né la sfera dell'amore né quella della stima sociale hanno un legame diretto con il politico (benché quest'ultima sia una sfera sociale). Honneth ritiene che il diritto poggi sull'assunto del rispetto generalizzato della capacità di intendere e di volere di tutti i membri della collettività alla quale si riferisce. Per lui le lotte sociali moderne hanno esteso le pretese giuridiche individuali e, soprattutto, hanno imposto al sistema giuridico tale estensione sul terreno delle disuguaglianze economiche (che il nostro considera pre-politiche). Questo processo ha dato vita a due nuove classi di diritti soggettivi: innanzitutto, per poter agire come persona morale capace di intendere e di volere, è stata riconosciuta la necessità per il singolo di essere dotato dell'opportunità giuridicamente garantita di partecipare al processo di formazione della volontà pubblica (nelle nostre società al singolo non basta più la protezione giuridica da intrusioni nella sua sfera di libertà); in secondo luogo è stato stabilito che di tale opportunità può fare uso effettivo solo se, contemporaneamente, gli viene garantito un certo standard di condizioni di vita. In questo schema la politica sembrerebbe corrispondere allo strumento grazie al quale siamo in grado di estendere i diritti, ma solo sulla base dell'accettazione della bontà morale delle lotte sociali per il riconoscimento giuridico. Tale visione (a dir poco) riduttiva del politico e della politica viene confermata anche da quanto Honneth dice esplicitamente riferendosi al suo contenuto pratico: *"(...) l'opposizione collettiva, che deriva dall'interpretazione in termini di critica sociale dei sentimenti di misconoscimento condivisi da un intero gruppo, non è soltanto un mezzo pratico per rivendicare modelli in futuro più estesi. Come possono dimostrare, accanto alle fonti letterarie e di storia*



*sociale, anche le riflessioni filosofiche, l'inserimento nelle azioni politiche ha per i soggetti coinvolti anche la diretta funzione di strapparli dalla situazione paralizzante di uno svilimento subito passivamente, aiutandoli, corrispondentemente, a realizzare un nuovo, positivo rapporto con se stessi. (...). Pertanto, l'inserimento individuale nella lotta politica restituisce una parte del perduto rispetto di sé al singolo, che può dimostrare pubblicamente proprio le qualità il cui misconoscimento viene percepito come un'offesa*"<sup>4</sup>. Insomma, non solo per spiegare la logica dei movimenti collettivi che nascono come opposizione politica non dobbiamo tematizzare la realtà politica in quanto tale, perché le lotte sociali in generale vanno spiegate in base alla dinamica delle esperienze sociali e al legame tra l'esperienza del misconoscimento e la sfera affettiva dell'opposizione sociale e delle rivolte collettive, ma la politica riveste esclusivamente una funzione morale di spazio dove registrare l'ampliamento o la restrizione dei diritti in funzione emancipativa e individuale (di liberazione dal misconoscimento individuale), senza avere una propria natura o altre finalità collettive.

In questo modo Honneth non solo impone alla realtà politica storica e antropologica il letto di Procuste concettuale, visto che, per esempio, non prende in considerazione il politico come dimensione propria di ogni società né i movimenti politici rivoluzionari che hanno modificato la struttura sociale moderna (come la rivoluzione francese), ma impedisce di cogliere la presenza del riconoscimento in questo ambito del dominio umano. Un tentativo di apportare degli "emendamenti" all'impianto honnettiano, per renderlo capace di dare conto adeguatamente della realtà politica, è stato fatto dai filosofi francesi Deranty e Renault. La bontà della loro critica non è quella di permettere finalmente una comprensione della politica sulla base della teoria del riconoscimento honnettiano, ma quella di mostrare i limiti intrinseci che impediscono di parlare di riconoscimento in politica a partire da questa teoria.

Operando una duplice critica, questi filosofi riformulano la tesi dell'etica del riconoscimento con l'intento esplicito di dimostrarne la valenza politica: la normatività immanente nelle richieste di riconoscimento non è solo etica ma ha principalmente una natura politica, poiché interroga i contesti istituzionali (che hanno una dimensione sociale e non intersoggettiva) e contiene il potenziale implicito per un progetto universalistico di comunità [5. Jean-Philippe Deranty e Emmanuel Renault, *Politicizing Honneth's Ethics of Recognition*, in *Thesis Eleven* 2007; 88; pp. 92-111. <http://the.sagepub.com/cgi/content/abstract/88/1/92>.]. La teoria del riconoscimento renderebbe esplicita la normatività politica (da intendere non solo come rigetto di un ordine delle cose dato ma anche come progetto di una società più onesta) e permetterebbe di descrivere cos'è politico nella formazione dell'identità (ovvero come la socializzazione guidi i comportamenti non solo verso la riproduzione sociale ma anche verso la sua trasformazione)<sup>5</sup>. Deranty e Renault parlano, non a caso e a ragione, di *sottovalutazione del politico* nella teoria del filosofo tedesco, dovuta all'uso di un *concetto espressivo di riconoscimento* che renderebbe le richieste individuali indipendenti dalle istituzioni, affermando implicitamente che si può analizzare la soggettivazione al di fuori del tessuto istituzionale, ricavando di conseguenza una piena descrizione del contenuto normativo delle interazioni indipendentemente dalle loro condizioni materiali. Allo stesso tempo imputano ad Honneth il limite di aver radicato la filosofia sociale nella psicologia morale<sup>6</sup>. Al contrario, e senza fare ricorso a tale disciplina, secondo loro è possibile rendere conto della socializzazione come un processo attraverso cui gli individui, da una parte, si adattano alle istituzioni sociali (si appropriano di nuove identità nelle istituzioni), e, dall'altra, vi dissentono (cercano di conformare le istituzioni alle richieste che emergono dal processo di unificazione della propria identità). Se, da un lato, il valore dell'identità è confermato dal riconoscimento degli altri, dall'altro, l'individuo come soggetto cerca di unificare i differenti elementi della sua identità entrando in conflitto con l'istituzione sociale. Questo processo per i due filosofi è in grado di chiarire che la lotta per il riconoscimento è in realtà un processo di negoziazione con le istituzioni, in cui non solo l'individuo si adatta alla disciplina che esse impongono al progetto di sé ma dove la

forza soggettiva legata al bisogno dei singoli di unificare i diversi aspetti della propria personalità in un tutto coerente li spinge anche inevitabilmente al conflitto. Infine, tale processo sarebbe strutturalmente aperto e dialettico.

Questa tesi permette loro di desumere che nella lotta per il riconoscimento gli individui non vogliono tanto che venga loro riconosciuta la propria identità positiva, quanto che sia sempre loro disponibile quella negativa (radicata nella libertà di porre l'identità in quanto tale). *“Il riconoscimento è inoltre politico in due sensi interrelati tra loro: primo, in quanto esprime la grammatica del conflitto politico, e, in secondo luogo, in quanto sostiene il potenziale politico integrando la dimensione dell'identità soggettiva. (...) L'identità personale, definita come integrità e autonomia, è strutturalmente politica perché coinvolge un progetto universale di sé. Il progetto puntella una critica della società esistente e un progetto di una comunità”*<sup>7</sup>. Insomma, l'identità personale è una costruzione politica, e solo se la teoria del riconoscimento saprà capire che la base dell'etica del riconoscimento è il tessuto normativo su cui si sviluppa l'azione politica potrà prendere in considerazione realmente i tre diversi aspetti della politica (il rifiuto di peculiari situazioni sociali, lo sviluppo delle lotte dei gruppi sociali, la tendenza a costruire una società più egualitaria).

Nonostante la radicale riformulazione della teoria del riconoscimento appena sintetizzata, il deficit honnetthiano nei confronti della realtà politica non viene chiarito sino in fondo: con l'inserimento della dimensione delle istituzioni nello sviluppo del riconoscimento la critica alla natura intersoggettiva del processo descritto da Honneth è esplicita, ma non viene assunta sino in fondo. Facendo entrare nel discorso la dimensione sociale delle istituzioni i due francesi dimostrano che per comprendere la realtà politica bisogna abbandonare l'impianto intersoggettivo della teoria alla quale si riferiscono. Come mai, però, non arrivano a questa semplice conclusione? Probabilmente perché altrimenti avrebbero dovuto rimettere in discussione radicalmente tutta la teoria a cui ancora fanno riferimento, e, con essa, anche l'idea stessa del riconoscimento umano su cui si erge.

Ma i due francesi colgono anche un secondo aspetto nevralgico e potenzialmente esplosivo per la tesi sull'etica del riconoscimento, ancora una volta senza chiarirlo né problematizzarlo: se la lotta per il riconoscimento è veicolata dalla forza soggettiva e dialettica di unificazione dell'identità personale, perché non rendere conto del processo che porta a questa unificazione? Perché non interrogarsi sull'istanza che lo muove? Ancora una volta è probabile che ciò avvenga perché farlo avrebbe comportato l'onere di pensare ad una certa autonomia del singolo nel processo sociale del riconoscimento, portando ad un conseguente abbandono dell'approccio intersoggettivo in cui il riconoscimento è sostanzialmente frutto dell'azione altrui: ognuno dipende dal riconoscimento altrui, anche se il vantaggio è l'accresciuta relazione positiva con se stessi.

In sostanza il limite di Deranty e Renault è quello di non aver voluto assumere la radicale e diretta conseguenza delle obiezioni nate dal tentativo di comprensione allargata del processo del riconoscimento umano: il loro lavoro dimostra che cercare di comprendere il riconoscimento nella sfera politica significa fare saltare alla radice l'approccio honnetthiano di estendere i presupposti intersoggettivi dell'integrità personale a tutto il campo delle attività umane e della realtà sociale attraverso l'individuazione di tre modelli normativamente indipendenti dove la natura intersoggettiva degli esseri umani è espressa in maniera generalizzabile. Per Honneth, infatti, le condizioni intersoggettive dell'integrità personale sono i presupposti che, complessivamente, rendono possibile l'autorealizzazione individuale, visto che i soggetti possono giungere a una relazione pratica con sé solo se imparano a concepirsi dalla prospettiva normativa dei loro partner nell'interazione (i loro interlocutori sociali). Ma questo impedisce di pensare la natura collettiva, sociale e contestuale del politico e della politica, così come la soggettività umana come sfera legata al processo di individuazione del singolo *“(…) i diversi modelli di riconoscimento, che in Hegel erano stati distinti l'uno dall'altro, possono essere intesi come le condizioni intersoggettive che permettono ai soggetti umani di giungere di volta in volta a nuove forme di una relazione positiva*

*con se stessi. Il nesso che sussiste tra l'esperienza del riconoscimento e il rapporto con sé risulta dalla struttura intersoggettiva dell'identità personale: gli individui si costituiscono come persone solo apprendendo a rapportarsi a se stessi dalla prospettiva di un altro che li approva o li incoraggia, come esseri positivamente caratterizzati da determinate qualità e capacità. (...). Pertanto, la libertà dell'autorealizzazione dipende da presupposti che non sono a disposizione del singolo, poiché egli riesce ad acquistarli solo con l'aiuto del suo partner nell'interazione. I diversi modelli di riconoscimento rappresentano condizioni intersoggettive a cui dobbiamo necessariamente riferirci se vogliamo descrivere le strutture generali di una vita riuscita''<sup>8</sup>.*

Le questioni della contestualità sociale e dell'istanza individuale nel processo di costruzione della propria identità sollevati dai filosofi francesi ci impongono di rispondere alla domanda che vi sottgiace: esiste un riconoscimento in politica? Ciò che mi accingo a fare in questa sede è dimostrare come gli stessi limiti radicati nella tesi di Honneth possono essere dei punti di partenza fertili per rispondervi, cercando di sciogliere i due nodi problematici individuati grazie a Renault e Deranty. Problemi che vanno risolti non solo per arrivare ad una comprensione della realtà del riconoscimento nel fenomeno politico ma anche ad un approfondimento dell'analisi del legame tra autonomia e solidarietà.

Poiché nel suo lavoro sul riconoscimento il filosofo tedesco riproduce l'approccio esegetico critico alla base della sua tesi di dottorato sulla ricostruzione della storia e dell'evoluzione della teoria critica, e anche quando deve affrontare il problema dell'esperienza della giustizia sostiene che il compito critico si risolva sostanzialmente in una pre-comprensione teorica<sup>9</sup>, il metodo che seguirò in questa sede sarà principalmente quello della critica concettuale ad alcune importanti tesi specifiche di Honneth, approdando a una riflessione che si confronta col lavoro sociologico, antropologico e politico. Nell'avanzare la critica muoverò principalmente da un duplice confronto esegetico tra le interpretazioni che Honneth dà dell'opera e del pensiero di Herbert Mead e di Karl Marx, e quanto dagli scritti di questi pensatori della società si può chiaramente desumere. Nel farlo tratterò indirettamente alcune questioni problematiche e rilevanti cui la proposta di Honneth non si può sottrarre: è proprio vero che nella società capitalista la normatività sociale si è legata alle tre sfere individuate e che sia (ancora) sostanzialmente legata al processo di moralità sociale, oppure siamo in presenza di un'altra tendenza sociale-storica e di un'altra espressione della normatività sociale? Siamo sicuri che l'integrazione sociale avvenga principalmente stabilendo delle relazioni di riconoscimento, oppure dobbiamo allargare la comprensione del fenomeno per coglierlo veramente? È possibile riconoscere l'identità di una persona, oppure il riconoscimento si riferisce ad altro?

### *Il nodo società-individuo*

L'interpretazione data dal filosofo tedesco del volume *Sé, Mente e Natura* dello psicologo comportamentista Herbert Mead non rende giustizia al contenuto del testo. Per sviluppare la propria ricostruzione esegetica, Honneth usa principalmente tale lavoro<sup>10</sup>, dal quale ricava il senso dei termini imprescindibili per la sua comprensione della società, sottolineando come essi corrispondano ad *una attualizzazione post-metafisica e ad un approfondimento in senso naturalistico dell'idea di riconoscimento del giovane Hegel: altro generalizzato, Sé come legame di Io e Me, Play e Game, gesto vocale*. Ciò che della sua ricostruzione non regge al confronto con il testo in esame può essere riassunto in una duplice erronea tesi interpretativa. Honneth ritiene infatti che: 1) per Mead i soggetti umani devono la loro identità all'esperienza di un riconoscimento intersoggettivo, 2) la sua psicologia sociale cerca di fare della lotta per il riconoscimento il punto di riferimento di una costruzione teorica volta a spiegare lo sviluppo morale della società<sup>11</sup>.

Mead avrebbe incentrato i suoi studi sui problemi di fondazione della psicologia sviluppando una

concezione intersoggettivistica dell'autocoscienza umana, per cui un soggetto può acquisire consapevolezza di sé solo nella misura in cui impara a percepire il proprio agire dalla prospettiva di una seconda persona, rappresentata simbolicamente<sup>12</sup>. Secondo Honneth, Mead indicherebbe il meccanismo psichico che fa dipendere lo sviluppo dell'autocoscienza dall'esistenza di un secondo soggetto, perché senza l'esperienza di un partner nell'interazione che reagisce agli stimoli del soggetto questi non sarebbe in grado di agire su se stesso, affermando così direttamente la preminenza della percezione dell'altro sullo sviluppo dell'autocoscienza del singolo. Ciò si evincerebbe dal rapporto tra *Io* e *Me* (istanze costitutive del Sé) interno all'individuo e al suo legame diretto con la dimensione normativa del contesto sociale in cui vive, interiorizzata come *altro generalizzato*: la volontà comunitaria verrebbe incorporata attraverso delle norme intersoggettivamente riconosciute dalla società in cui si svolge l'esistenza del singolo. Tale processo sarebbe spiegato da Mead attraverso la distinzione tra *play* e *game*, funzionale alla comprensione dello sviluppo del Sé nel bambino. Se nel *play* il bambino si trova ad imitare il comportamento di un partner concreto, nel *game* sono i modelli comportamentali generalizzati di un intero gruppo a dover essere assunti nella sua condotta. Honneth stesso precisa che nella fase del *game* l'interiorizzazione assume il carattere di istanza di controllo proprio alle attese normative portate dai modelli comportamentali<sup>13</sup>. In base a tale interpretazione Honneth può ricavare il concetto di riconoscimento come rapporto intersoggettivo: *“Se apprendendo le norme d'azione sociali dell'“altro generalizzato” il soggetto perviene all'identità di membro socialmente accettato della propria comunità, allora è sensato impiegare per questo rapporto intersoggettivo il concetto di riconoscimento: nella misura in cui l'adolescente riconosce i suoi partner nell'interazione attraverso l'interiorizzazione dei loro orientamenti normativi, può sapersi riconosciuto come membro del proprio contesto di cooperazione sociale”*<sup>14</sup>. In altre parole, la comune assunzione della prospettiva normativa permette ai partner dell'interazione di sapere quali sono i doveri e i diritti che reciprocamente devono rispettare e possono rivendicare, sapendo che saranno reciprocamente obbligati ad accoglierli. Honneth dice che per Mead tale dinamica non solo è possibile solo grazie all'uso del *gesto vocale*, che permette di influire allo stesso tempo su di sé e sull'altro durante la comunicazione, ma soprattutto è segnata da una dialettica interna tra il *Me* e l'*Io* che impone al riconoscimento intersoggettivo un movimento conflittuale da intendere come il motore dello sviluppo morale della società. L'autorelazione pratica tra il *Me*, istanza psichica dove si sedimentano le norme sociali mediante cui un soggetto controlla il proprio comportamento in conformità alle aspettative comuni, e l'*Io*, istanza psichica in cui si raccolgono tutti gli impulsi interiori che trovano espressione nelle reazioni involontarie alle sollecitazioni sociali, esprimerebbe una tensione permanente tra la volontà generale interiorizzata e le esigenze di individuazione. Ciò per Mead porterebbe l'individuo a confliggere con il proprio mondo sociale, avanzando implicitamente la richiesta di nuove forme di riconoscimento sociale. *“Poiché sotto la pressione del loro Io i soggetti sono indotti a sottrarsi di continuo alle norme incorporate nell'“altro generalizzato”, sottostanno in certo senso alla necessità psichica di impegnarsi per l'estensione del rapporto di riconoscimento giuridico. La prassi sociale che deriva dallo sforzo congiunto per questo “arricchimento della società” è ciò che nella psicologia sociale di Mead può corrispondere alla lotta per il riconoscimento”*<sup>15</sup>.

Coerentemente con questa interpretazione, Honneth muove alcune critiche alla teoria meadiana che in questo contesto non verranno affrontate<sup>16</sup>. Rilevante, invece, è una considerazione che il filosofo fa in merito al processo etico che porta il soggetto a sviluppare le capacità e le qualità socialmente condivise nate dal riconoscimento dei partner dell'interazione, sempre sulla base della sua ricostruzione esegetica: *“Per poter arrivare a un Me capace di produrre questa assicurazione etica, ogni soggetto deve imparare a generalizzare i valori condivisi da tutti i suoi partner nell'interazione fino al punto di ottenere una rappresentazione astratta dei fini collettivi dalla sua comunità; infatti solo entro l'orizzonte di questi valori può concepirsi come una persona che si*

*distingue da tutte le altre fornendo un contributo riconosciuto come unico al processo della vita sociale*"<sup>17</sup>. Come si può facilmente ricavare da questa osservazione, ricostruendo il percorso meadiano lo stesso Honneth non può sottovalutare la dimensione collettiva del processo di costruzione dell'identità. Realtà che in Mead ha una rilevanza tutt'altro che marginale, ma che Honneth non può, o non vuole, ricostruire adeguatamente nell'economia del proprio discorso perché altrimenti si troverebbe costretto a riconoscere il valore decisivo che ha per lo psicologo comportamentista nordamericano, facendo venire meno la tesi di un riconoscimento fondamentalmente intersoggettivo. Una volta entrati nel ragionamento meadiano, infatti, ci rendiamo subito conto che il processo sociale di riconoscimento necessario per la costruzione del Sé non è solo e principalmente intersoggettivo, ma presenta un versante sociale generale, collettivo, e un versante squisitamente individuale che impongono di considerare l'interazione tra partner all'interno di un modello sociale in cui la relazione di fondo che la segna non è intersoggettiva, ma piuttosto quella tra l'individuo e la società nel suo complesso.

Ciò risulta chiaro se si analizzano i presupposti del complesso concettuale meadiano.

In ogni sfera dell'umana interazione, che sia quella del linguaggio, e in particolare del *gesto vocale* (o dei *gesti significativi* o simboli), della *mente* (fenomeno sociale in cui gli individui sono in grado di impossessarsi di diverse possibilità di risposta in base agli stimoli sociali) così come del *pensiero* (necessario per far sorgere il Sé), siamo in presenza di meccanismi di *reciproco aggiustamento all'ambiente sociale* grazie alla possibilità che il sistema nervoso centrale, come base universale dell'umana esperienza, ci permette di sviluppare. Per questo Mead ritiene che l'organizzazione del Sé sia costituita dai diversi atteggiamenti che l'individuo è in grado di assumere nei confronti del proprio ambiente sociale e non semplicemente il frutto della comunicazione intersoggettiva<sup>18</sup>.

Nel caso del linguaggio, per esempio, i gesti vocali permettono l'assunzione del ruolo altrui facendo partecipare l'individuo allo stesso processo comunicativo che viene espresso dall'altra persona, così da permettergli di controllare la propria azione rispetto a questa partecipazione. Detto in altri termini: attraverso il linguaggio l'individuo comprende ciò che dice e influisce non solo sull'altro ma anche su di sé solo perché il meccanismo del significato (il suo essere partecipabile e la sua comunicabilità) è oggettivo, e il simbolo ha un'universalità dello stesso genere per ogni persona che si trova nella stessa situazione. Solo in questo modo l'individuo può assumere il ruolo dell'altro. In questo ambito Mead parla di ruolo sociale e non di Sé, di identità personale, perché vuole sottolineare il carattere collettivo del processo. Tanto è vero che quando si riferisce al simbolo precisa che *"è sempre implicito ad un universo di discorso inteso come il contesto o il campo entro cui i gesti significativi (o simboli) trovano di fatto il loro significato"*. *L'universo di discorso* è il sistema dei significati sociali, comuni. *"Questo universo di discorso è costituito da un gruppo di individui che coadiuvano e partecipano a un comune processo sociale d'esperienza e di comportamento nel cui ambito tali gesti o simboli hanno gli stessi significati o significati comuni per tutti i membri di quel gruppo, sia che gli individui li esprimano o li indirizzino ad altri individui, sia che gli individui rispondano ad essi esplicitamente in quanto espressi o a loro indirizzati da altri individui"*<sup>19</sup>. Anche nel processo di formazione della *mente* l'individuo assume l'atteggiamento del processo sociale del linguaggio come parte di un'elaborata reazione al complesso di possibilità sociali che il contesto di esperienza rende percepibili.

Ma è soprattutto l'idea di pensiero che Mead forgia a rendere esplicito come la relazione tra il collettivo e l'individuale sia costitutiva del processo sociale, permettendoci di relativizzare l'importanza esclusiva che Honneth ha attribuito al processo intersoggettivo di riconoscimento riferendosi a Mead. Per lo psicologo nordamericano il *pensiero* è un meccanismo generale necessario per fare emergere l'autocoscienza e il Sé. Esso ha la seguente struttura: emerge quando 1) suscitiamo in noi con i gesti (vocali) le stesse risposte che suscitiamo nelle altre persone e assumiamo i loro atteggiamenti nella nostra condotta personale; 2) attraverso il linguaggio si reagisce su di sé negli stessi termini in cui si reagisce sugli altri; 3) quando nell'altra persona viene

suscitata una risposta e questa diviene uno stimolo per il controllo della condotta dell'individuo, che assume nella propria esperienza il significato dell'atto dell'altra persona<sup>20</sup>. In sostanza, il *pensiero* è una conversazione interiorizzata e implicita che l'individuo ha con se stesso in cui si interiorizzano i gesti che teniamo con gli altri individui nel processo sociale. Come tale è un processo universale e impersonale grazie al quale siamo in grado di cristallizzare gli atteggiamenti particolari che assumiamo durante l'interazione intersoggettiva diffusa (non solo quella con un unico atteggiamento o punto di vista), che Mead chiama *altro generalizzato*<sup>21</sup>. Il *pensiero* ci permette di cogliere la dimensione sociale, generale, della comunità o del gruppo sociale organizzato, e, circolarmente, questa, assunta come *altro generalizzato* verso se stessi, deve essere presupposta dal *pensare* come *universo del discorso* (sistema di significati comuni e contestuali senza il quale il pensiero non si svilupperebbe)<sup>22</sup>. "(...); l'individuo deve quindi, attraverso la generalizzazione di questi atteggiamenti individuali tipici di quella società organizzata o di quel gruppo sociale considerato come un tutto organico, agire nei confronti delle diverse attività sociali che di volta in volta il gruppo sociale intraprende, o nei confronti delle varie fasi di maggior respiro del generale processo sociale che costituiscono la sua vita e delle quali suddette sono manifestazioni specifiche". Ecco perché Mead, quando affronta la formazione dell'identità, può affermare che "ciò che porta alla formazione del "Sé" organizzato è l'organizzazione degli atteggiamenti comuni al gruppo. Una persona possiede una personalità perché fa parte di una comunità, perché assume nella sua condotta le istituzioni di quella comunità. (...). La struttura quindi sulla quale si crea un "Sé" consiste in questa risposta comune a tutti, poiché l'individuo deve essere membro di una comunità per costituire un "Sé"."<sup>23</sup>. Ciò significa che l'individuo possiede un Sé non solo perché è in grado di assumere il ruolo dell'altro o di riconoscere il proprio Sé grazie all'altro, ma anche perché elabora i diversi "Sé" del gruppo sociale, che possono essere assunti solo con una riflessione individuale che coglie i diversi "Sé", e gli altri stimoli sociali (come le istituzioni), come un insieme in cui vivere e fare esperienza (l'*altro generalizzato*).

Per chiarire questo punto decisivo è necessario comprendere le idee meadiane di *Me* e di *Io*.

Mead non pensa solo che la condizione indispensabile allo sviluppo del Sé sia quella di assumere gli atteggiamenti del gruppo sociale organizzato al quale appartiene nei confronti dell'attività sociale organizzata o del complesso di quelle attività nelle quali il gruppo come tale è impegnato<sup>24</sup>, ma in effetti, come sostiene Honneth, anche che la cooperazione umana, da cui dipende in grande misura la cooperazione sociale tra gli individui, deriva dall'assunzione degli atteggiamenti sociali attraverso la relazione intersoggettiva. "L'intero processo dipende da una identificazione del proprio "Sé" con l'altro, e questo non può aver luogo fra forme viventi in cui non vi sia la capacità di mettere il proprio "Sé" al posto dell'altro attraverso la comunicazione tramite il sistema di gesti che costituisce il linguaggio. (...). Non possiamo capire noi stessi se non in quanto riconosciamo l'altro nel suo rapporto con noi. E' in quanto assume l'atteggiamento dell'altro che l'individuo è in grado di capire se stesso come un "Sé".". Come già accennato nel caso della comunicazione linguistica, solo l'assunzione dell'altro permette che l'individuo sia in grado di esercitare la sua risposta e controllare la propria e l'altrui condotta. L'analisi del testo di Mead non lascia alcun dubbio: "il principio che io ho indicato come basilare per l'organizzazione sociale umana è quello della comunicazione implicante la partecipazione all'altro. Ciò richiede l'operazione dell'altro nel "Sé", l'identificazione dell'altro con il "Sé", raggiungimento della coscienza del "Sé" attraverso l'altro"<sup>25</sup>. L'individuo raggiunge davvero se stesso e la sua coscienza nell'identificazione di Sé con l'altro: l'interazione tra partner comunicativi è necessaria per costruire la propria identità e per averne coscienza. Il Sé, per manifestarsi, ha bisogno che il singolo faccia esperienza dell'altro (non può essere semplicemente fornita da se stesso), assumendo il suo atteggiamento come parte essenziale del proprio comportamento. Ciò che Honneth però non è riuscito a vedere, o non ha voluto prendere in considerazione, è che tale processo viene identificato per Mead solo con una delle due istanze che costituiscono il Sé e l'identità personale, ovvero con il *Me*: "Il Sé che può

*affermare se stesso nella comunità è quel Sé che è riconosciuto nella comunità in quanto esso riconosce gli altri. Questa è la fase del “Sé” a cui ho fatto riferimento come a quella del Me*<sup>26</sup>. È questa istanza che permette l’assunzione dell’atteggiamento degli altri e che risponde ai loro atteggiamenti organizzati. Il proprio *Me* è, non a caso, l’unico aspetto del “Sé” di cui siamo consapevoli. Il lavoro del *Me* è però caratterizzato da due fasi, di cui Honneth non parla visto che sembra prendere in considerazione solo la prima: 1) il “Sé” dell’individuo è costituito solo dall’organizzazione dei particolari atteggiamenti tipici degli altri individui verso di lui, e tra loro, negli specifici atti sociali ai quali egli partecipa insieme ad essi; 2) questo stesso “Sé” viene costituito non solo dai particolari atteggiamenti individuali legati alla relazione intersoggettiva, ma anche dall’organizzazione degli atteggiamenti sociali dell’*altro generalizzato*, o del gruppo sociale nella sua totalità al quale appartiene l’individuo<sup>27</sup>. Il *Sé*, come struttura sociale che sorge nell’esperienza collettiva, è, quindi, allo stesso tempo il risultato delle relazioni che l’individuo ha con il processo dell’esperienza nella sua totalità e con gli altri individui all’interno di esso. La coscienza del *Sé* si sviluppa contemporaneamente in base alle particolari opinioni degli altri individui dello stesso gruppo sociale e attraverso l’opinione generale che si ha del gruppo sociale, interiorizzato come totalità alla quale si appartiene. Tuttavia per Mead, non solo il “Sé” è la creazione del processo umano come totalità<sup>28</sup>, a dispetto di quanto Honneth non dice, ma è anche il frutto del lavoro di un’altra istanza fondamentale, l’*Io*, che reagisce agli atteggiamenti degli altri e della comunità, assunti con il “*Me*” durante la propria esperienza quotidiana. Mead introduce l’*Io* per rendere conto della risposta che l’individuo dà all’atteggiamento sociale organizzato di volta in volta, determinandone il cambiamento e producendo novità sociale. L’individuo, perciò, non si adatta solamente al contesto sociale, ma muta gli atteggiamenti degli altri e il contesto sociale grazie al proprio contributo personale. “(...), l’*Io*” in questo caso è un progetto di organizzazione, un progetto che egli propone alla comunità così come si riflette in lui stesso. Egli cambia se stesso, naturalmente, per il fatto che propone questo progetto alla comunità e lo fa diventare un problema politico. Una nuova situazione sociale si realizza così come risultato del progetto che egli presenta<sup>29</sup>. Questa istanza si regge su una capacità essenziale che per Mead costituisce la condizione centrale del processo sociale che chiama *mente*: la riflessività. E’ solo grazie a questa capacità che siamo in grado di recuperare la nostra esperienza passata attraverso l’*Io*. La riflessività è necessaria anche al *Me*, perché permette all’individuo di divenire capace di adeguarsi consapevolmente al processo sociale, e non solo di modificarlo, rendendo possibile l’assunzione dell’atteggiamento degli altri nei propri confronti e trasferendo il processo sociale nel suo insieme all’interno della propria esperienza. L’*Io* e la riflessività permettono a Mead di considerare l’identità come progettuale<sup>30</sup>. Mentre la dialettica tra *Io* e *Me* gli permette di affermare che il *Sé* sorge attraverso un’attività cooperativa, e che il suo aspetto sociale è caratterizzato dal sentimento di cooperazione ed eguaglianza con gli altri membri del gruppo, sottolineando così l’asocialità del conflitto, inteso esclusivamente come ostilità nei confronti degli altri<sup>31</sup>. “Il carattere riflessivo della coscienza del “Sé” pone in grado l’individuo di contemplare se stesso come un complesso, la sua capacità di assumere gli atteggiamenti sociali degli altri individui ed anche dell’*altro generalizzato* nei confronti di sé, all’interno della data società organizzata di cui egli è un membro, rende possibile da parte sua la riflessione di se stesso come un tutto oggettivo, all’interno della sua propria sfera di esperienza; e così egli può coscientemente integrare e unificare i vari aspetti del suo “Sé”, per formare una personalità singola, coerente, unitaria e organizzata”<sup>32</sup>.

Da quanto detto risulteranno chiari i punti su cui l’interpretazione di Honneth non tiene: 1) il ruolo che gioca la relazione intersoggettiva di riconoscimento all’interno di un’economia del discorso tutta incentrata a sottolineare la relazione individuo-società: il riconoscimento non è semplicemente il frutto di una relazione intersoggettiva, ma anche dell’elaborazione del contesto sociale d’esperienza, della relazione con la società nella sua totalità così come della relazione riflessiva con se stessi. 2) la teoria di Mead non fa della lotta per il riconoscimento il punto di riferimento di una

costruzione teorica volta a spiegare lo sviluppo morale della società, perché il riconoscimento è solo uno degli aspetti della costruzione del Sé (il *Me*) e, soprattutto, perché costituisce l'aspetto adattativo e non quello trasformativo e/o conflittuale nella costruzione del Sé e della realtà sociale. L'aspetto trasformativo (l'*Io*), in ogni caso, non trasforma la società attraverso un conflitto, perché la conflittualità viene intesa come agente disgregativo, espressione dell'asocialità. Honneth sembra ridurre l'attività del *Me* alla volontà generale interiorizzata e dare all'*Io* la funzione di esprimere le continue esigenze di individuazione a partire dall'assunzione normativa implicita al riconoscimento dell'altro come necessario allo sviluppo del Sé, ma, come ho dimostrato, ciò non si può ricavare dall'impianto concettuale meadiano, perché le istanze di individuazione e la volontà generalizzata sono entrambe "funzioni" del *Me*. L'*Io* è un'istanza progettuale che porta al cambiamento di Sé e della realtà sociale, ovvero a modificare le condizioni e le relazioni di riconoscimento date collettivamente e assunte singolarmente. Perciò è lecito affermare che la forzatura honnettiana sia figlia di un duplice misconoscimento: dalle tesi di Mead vengono eliminate, da un lato, l'importanza della dimensione antropologica del sociale e, dall'altro, l'istanza riflessiva e progettuale del soggetto. Solo in questo modo è possibile ricavare dal suo discorso una lotta per il riconoscimento giustificata intersoggettivamente su basi naturalistiche.

Sottraendo l'attenzione da entrambi gli aspetti, Honneth inibisce qualsiasi riflessione in grado di comprendere il fenomeno del riconoscimento umano in politica, la cui esistenza non viene negata ma subordinata, come detto, al processo morale, orientando la propria fondazione teoretica sul terreno privilegiato dell'etica. Così facendo egli non è in grado di affrontare con la necessaria chiarezza la relazione tra il livello etico del riconoscimento e quello politico, a differenza di quanto fanno altri due filosofi a lui vicini, sia per l'impianto intersoggettivo della propria idea di riconoscimento sia per la centralità che il linguaggio assume per il suo sviluppo: Taylor e Habermas, infatti, ingaggiano una disputa filosofica di carattere politico sulle possibilità e i problemi del multiculturalismo confrontando differenti visioni del riconoscimento in politica.

Il primo considera l'identità come una realtà plasmata contemporaneamente dal bisogno umano di riconoscimento e dal misconoscimento di sé da parte degli altri, sulla base delle relazioni dialogiche e individuando esplicitamente nella sfera pubblica il luogo della politica dell'eguale riconoscimento in grado di tutelare le identità collettive e dialogiche dalla negazione dell'identità. Per Taylor questa politica dovrà superare la rigidità del liberalismo procedurale dei diritti, inospitale verso la differenza e sospettoso verso i fini collettivi (oltre ad essere l'espressione di un certo insieme di culture, e perciò incompatibile con l'obiettivo del multiculturalismo). Il multiculturalismo è il vero volto della politica del riconoscimento, perciò dovrebbe affondare le proprie radici nel postulato dell'eguale rispetto di tutte le culture umane, della loro reciproca traduzione e del legame tra orizzonti normativi diversi. Solo così, per Taylor, riusciremo a concepire un nuovo universalismo capace di estendere la politica della dignità attraverso l'incontro dialogico<sup>33</sup>. Allo stesso modo Habermas, rifiutando la critica tayloriana all'universalismo dei diritti del liberalismo e rilanciando un liberalismo dei diritti in grado di armonizzare la parificazione giuridica con l'eguale riconoscimento di gruppi culturali definiti, afferma che è il sistema democratico a poter sostenere la politica del riconoscimento<sup>34</sup>. Per Habermas i titolari dei diritti individuali hanno un'identità intersoggettivamente concepita e, quindi, è nello spazio del diritto che vengono sanciti i rapporti di riconoscimento che la società democratica multiculturale potrà assumere una volta sviluppata una sfera pubblica efficiente e dotata di strutture comunicative non manipolate<sup>35</sup>.

Pur condividendo con questi due filosofi molti presupposti teoretici ed epistemologici, l'incapacità di Honneth di arrivare a delineare il fenomeno politico del riconoscimento potrebbe essere la diretta conseguenza dell'occultamento del nodo problematico individuo-società che sia Habermas che Taylor declinano, ognuno a suo modo, sulla base del rapporto tra solidarietà e autonomia, come, da un'altra prospettiva, aveva fatto anche Mead. Non a caso, tale nodo riveste un'importanza enorme in una parte della sociologia contemporanea che si è occupata della realtà del riconoscimento, dove



non solo si afferma l'esistenza di tale fenomeno in politica, ma vengono sottolineati ora l'aspetto collettivo dell'identità (Pizzorno, Berger e Luckmann, Goffman) ora quello riflessivo e individuale (Crespi), al contrario di quanto l'impianto intersoggettivo honnettiano permetta di fare. Tra l'altro, come è stato ricostruito<sup>36</sup>, se assumiamo uno sguardo d'insieme sul lavoro che questa disciplina ha sviluppato sul terreno del riconoscimento, è possibile evidenziare una tipologia di quattro diversi meccanismi di riconoscimento, ognuno dei quali non fa altro che articolare in modo peculiare il duplice processo di identificazione costituito dal "riconoscimento sociale" e dall'individuazione del singolo. Ovvero, per arrivare a comprendere il processo di riconoscimento, la tradizione sociologica ha affrontato in diversi modi il nodo società-individuo declinandolo sia sul versante personale sia su quello collettivo: con il "riconoscimento sociale" il soggetto si connette ad insiemi collettivi che lo trascendono, mentre con l'individuazione esso si "autoriconosce" (si connette con se stesso). In somma, in entrambi i casi una buona parte della sociologia contemporanea ha relativizzato il portato intersoggettivo del processo di riconoscimento. Anche chi, come Alessandro Pizzorno, ha dato una centralità al riconoscimento per la spiegazione del fenomeno sociale, intendendolo come interazione, non condivide l'approccio essenzialmente intersoggettivo di Honneth: per il sociologo la relazione di riconoscimento è l'unità che fonda la socialità, la sua condizione di possibilità in quanto unico mezzo per arrivare ad un'identità duratura, e, quindi, benché l'individualità e la socialità siano il frutto del riconoscimento per lui questo si configura essenzialmente come ordine istituzionale. Con il suo modello antipsicologico e antifreudiano, Pizzorno vuole contrastare allo stesso tempo le teorie neoutilitarie e la teoria della scelta razionale, sottolineando l'intricato reticolo degli aspetti dell'identità, intesa come ruolo sociale, di gruppo, e non solo o principalmente come fatto biografico<sup>37</sup>: il riconoscimento riflette l'entrata in scena dell'attore sociale, è una *reciproca attribuzione di identità* sia a livello individuale sia a livello collettivo. Il sociologo cerca di conciliare l'approccio individualista di Weber e quello olistico di Durkheim<sup>38</sup> ponendosi sulla stessa linea di ricerca che attribuisce ad Habermas, anche se, ovviamente, facendo a meno dell'impianto linguistico-comunicativo. In Pizzorno ritroviamo la lotta per il riconoscimento come lotta per il significato, perché le attribuzioni di identità sono arbitrarie e vengono elaborate dall'osservatore<sup>39</sup>. Ciò significa che il riconoscimento è un processo incerto e l'identità una realtà costruita socialmente. La relativizzazione dell'approccio intersoggettivo avviene anche se prendiamo in considerazione un approccio opposto e antitetico a quello di Pizzorno: la sociologia di Franco Crespi, per restare in ambito italiano, si presenta come una vera sociologia libertaria dove si afferma che l'individuo non può, in ultima istanza, essere subordinato al sociale se non sotto dei regimi autoritari e lesivi della libertà del singolo. La libertà espressa ontologicamente nel rapporto individuo-società [41. "*Se, come abbiamo detto, l'individuo vive la sua esperienza esistenziale a un livello più profondo di quanto egli stesso o la cultura nella quale egli vive riescono ad esprimere, non vi è coincidenza tra l'orizzonte culturale e sociale concreto nel quale egli vive. Il primo orizzonte è sempre trascendente rispetto al secondo. L'ordine sociale in quanto prodotto culturale, non riesce mai ad esprimere interamente le esigenze esistenziali del soggetto, e perciò non si può mai realizzare piena integrazione degli individui nella società in cui vivono. Rispetto alle istituzioni sociali l'individuo concreto vive in una situazione costante di crisi: egli non può fare a meno delle istituzioni, che anzi per molti aspetti gli offrono una garanzia e un potenziamento indispensabili alla sua sopravvivenza naturale e sociale, ma al tempo stesso egli ne è costantemente insoddisfatto. È in questa sproporzione che nasce la possibilità di sviluppare una dialettica negativa nei confronti della totalità sociale. (...). (...), la tensione tra individuo e società non potrà mai scomparire completamente.*" Franco Crespi, *Teoria sociologica e socializzazione del potere*, Franco Angeli, Milano 1977, pp. 54-55. ] trova la propria dimensione nello sviluppo dell'identità personale attraverso il riconoscimento reciproco sancito socialmente. Tuttavia l'integrità dell'essere umano, dipende, anche per Crespi, dall'approvazione degli altri, ovvero dai rapporti di riconoscimento reciproco offerti dal mondo sociale e dalla rilevanza che essi hanno nello strutturare

o meno il potere politico. *“L’indispensabilità dell’altro, il fatto che la mia autorealizzazione non può avvenire senza l’autorealizzazione dell’altro, sostituendo la logica **mors tua vita mea** con il principio **vita tua vita mea**, fonda la mia responsabilità nei confronti dell’altro e della sua autenticità, così come la responsabilità verso me stesso fonda la ricerca della mia autenticità”*<sup>40</sup>. Come in Mead, anche in Crespi troviamo il binomio riflessività dell’Io-costruzione sociale e politica, questa volta, più che per il primo, legato ad una chiara prospettiva progettuale che non sacrifica la relazione dell’individuo con la propria temporalità (passato e futuro) all’importanza del reciproco riconoscimento per lo sviluppo delle identità individuali e collettive.

### *La logica del riconoscimento*

Grazie al confronto con Marx, che al filosofo critico serve per ricostruire una linea sociologica e filosofica a cui ancorare la propria proposta, siamo in grado di comprendere, invece, la logica honnettiana della moralità che soggiace al riconoscimento. Allo stesso tempo siamo in grado di individuare altri nuclei problematici irrisolti per la teoria del riconoscimento in questione. Entrambi i chiarimenti sono necessari per individuare le basi ontologiche-antropologiche che impongono ad Honneth di ignorare la comprensione del fenomeno del riconoscimento in politica.

Per capire il trattamento riservato a Marx è lecito partire dalla critica di fondo che gli viene mossa: *“in nessun luogo Marx è riuscito a stabilire una connessione sistematica tra i due modelli del conflitto che così si fronteggiano nella sua opera matura, vale a dire l’approccio utilitaristico degli scritti di teoria economica e quello espressivistico degli studi storici: la tesi di fondo attinente a conflitti d’interesse economicamente condizionati convive senza mediazioni con la riconduzione relativistica di tutti i conflitti a contrapposte finalità di autorealizzazione”*<sup>41</sup>. Come è accaduto in modo ogni volta peculiare a Sorel e Sartre dopo di lui, per Honneth Marx non può assumere fino in fondo che la lotta di classe è un conflitto moralmente motivato, né è in grado di far emergere chiaramente che si sorregge su rapporti di riconoscimento e, perciò, in ultima istanza, sarebbe incapace di legare le finalità normative interne alla sua prospettiva filosofica al processo sociale della lotta di classe. Honneth spiega questo presunto limite interno alla filosofia marxiana tracciando sinteticamente il percorso teorico che impedirebbe al filosofo comunista di conciliare un’interpretazione morale dei conflitti sociali con una loro lettura utilitarista (che segnerà anche il successivo movimento marxista)<sup>42</sup>, intese implicitamente come visioni inconciliabili. Il primo Marx di Honneth individuerrebbe le condizioni del riconoscimento reciproco nella moralità propria del lavoro, sulla base di un’idea *estetizzante-produttivista* dell’attività lavorativa (il lavoro viene inteso contemporaneamente come fattore produttivo ed espressivo), avanzando così una ristretta prospettiva morale incapace di localizzare adeguatamente l’alienazione perché non la situa nel tessuto relazionale del riconoscimento intersoggettivo. In questo Marx il riconoscimento verrebbe mediato dal lavoro, che è la condizione decisiva sia per la valorizzazione simmetrica e reciproca, sia per lo sviluppo dell’autocoscienza individuale: attraverso il lavoro vengono attribuite determinate capacità e viene riconosciuta nell’interazione la possibilità dei bisogni di un concreto partner. Quindi il conflitto di classe sarebbe una lotta per il riconoscimento perché si oppone al capitalismo che distrugge le relazioni di riconoscimento quando, alienando il lavoratore dai mezzi di produzione, impedisce il controllo delle sue attività e la cooperazione tra partner<sup>43</sup>. Tale debolezza teorica presterebbe il fianco all’idea che il conflitto sociale possa essere mosso dai motivi utilitaristici della concorrenza tra interessi, e, dopo aver abbandonato l’approccio antropologico per spiegare lo sviluppo storico, a partire dalla *Critica dell’economia politica*, in Marx questa prospettiva morale cedrebbe il posto ad un modello utilitaristico del conflitto sociale che fa della lotta di classe un conflitto per l’autoaffermazione economica<sup>44</sup>. In questo momento l’autorealizzazione individuale per Marx non implicherebbe più automaticamente il riferimento

riconoscitivo ad altri soggetti, come avviene quando parla di alienazione del lavoro. In altre parole, il Marx teorico dell'economia non parla più della possibilità di acquisire un lavoro autodeterminato in cui i soggetti si attestino reciprocamente come membri della stessa specie in quanto portatori di bisogni comuni. Il filosofo assumerebbe una prospettiva che non radica più la lotta di classe ad una filosofia della storia legata al modello hegeliano del riconoscimento<sup>45</sup>. Honneth affianca a questo Marx quello che affronta il compito dell'analisi storico-politica, che, presumibilmente, va dal *Manifesto del partito comunista* alla *Critica del programma di Gotha* e che forgia un modello alternativo per la spiegazione del conflitto di classe. Il filosofo critico chiama tale modello *espressivo*: in questo momento per Marx il rapporto conflittuale dipende da convinzioni assiologiche che si riflettono nelle forme di vita culturalmente tramandate dove si fronteggiano attori collettivi orientati verso differenti valori che assicurano la loro identità<sup>46</sup>.

Il conflitto che Honneth individua tra il modello utilitaristico, in cui non v'è più traccia della moralità propria al riconoscimento, e il modello espressivo, in cui ritrovare in controluce le istanze morali dei lavori giovanili, non regge se prendiamo gli scritti che, seguendo la partizione honnettiana, possiamo considerare "di cerniera" tra il Marx delle *Tesi su Feuerbach*, tutto rivolto all'emancipazione umana, e quello de *Il Capitale*, ormai convinto sostenitore di una scienza della modernità capitalista di cui tracciare analiticamente le leggi. Inoltre Honneth ritiene che in Marx si possano individuare le condizioni per un riconoscimento reciproco, benché esso non sia ancorato ad una dinamica intersoggettiva poiché limitato dall'idea dell'oggettività del lavoro e della produzione. Tuttavia, sempre prendendo in considerazione il "periodo cerniera", è possibile dimostrare che nella sua ricostruzione, come nel caso di Mead, egli misconosca l'importanza del rapporto individuo-società/collettività. Ciò risulta, in ultima analisi, ancora più sorprendente perché tale rapporto costituisce il cuore dell'idea di riconoscimento che possiamo desumere da questi lavori marxiani.

Prendendo in considerazione quanto il filosofo moderno scrive nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* sul lavoro estraniato siamo in grado, per esempio, di chiarire come in Marx l'emancipazione umana avvenga attraverso una peculiare dinamica interna alla relazione individuo-specie presente nel lavoro: "*proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi realmente come un essere appartenente ad una specie. (...) L'oggetto del lavoro è quindi l'oggettivazione della vita dell'uomo come essere appartenente ad una specie, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato. Perciò il lavoro estraniato strappando all'uomo l'oggetto della sua produzione, gli strappa la sua vita di essere appartenente ad una specie (...). In generale, la proposizione che all'uomo è reso estraneo il suo essere in quanto appartenente a una specie, significa che un uomo è reso estraneo all'altro uomo, e altresì che ciascuno di essi è reso estraneo all'essere dell'uomo*"<sup>47</sup>. Nella peculiare divisione del lavoro e con la proprietà privata, la società capitalista rende estranea all'essere umano la propria condizione naturale (l'essenza umana), ovvero la dimensione sociale dell'esistenza resa evidente con il lavoro, che solo il comunismo sarà in grado di superare prendendo l'attività sociale per quello che è, ovvero attività immediatamente comune<sup>48</sup>. Con la fine della proprietà privata l'individuo si riapproprierà del suo essere sociale, e, quindi, della totalità delle manifestazioni vitali che fanno di lui un essere totale<sup>49</sup>: "*abbiamo visto che l'uomo non si perde nel suo oggetto soltanto quando questo diventa per lui o un oggetto umano o un uomo oggettivo. Il che è possibile soltanto qualora l'oggetto diventi per lui un oggetto sociale ed egli stesso diventi per se stesso un essere sociale, allo stesso modo che la società diventa per lui un essere in questo oggetto. (...) L'uomo ricco è ad un tempo l'uomo che ha bisogno di una totalità di manifestazioni di vita umane, l'uomo in cui la sua propria realizzazione esiste come necessità interna, come bisogno*"<sup>50</sup>. Attraverso la liberazione del lavoro, che significa possibilità concreta di controllare il proprio lavoro e il suo prodotto oltre che di avere la libertà di lavorare, l'essere umano si riscopre come l'essere sociale e universale quale è: è difficile pensare che Honneth si riferisse ad un'altra idea di riconoscimento, e ostico comprendere

perché non vi sia traccia della relazione individuo-società nella sua ricostruzione. Di sicuro ciò gli ha impedito di cogliere il momento in cui Marx teorizza un'emancipazione che conserva allo stesso tempo l'istanza utilitaria e l'istanza morale, ovvero l'elaborazione del materialismo storico presente nell'*Ideologia tedesca*. Questo testo è la base dei successivi lavori di teoria economica<sup>51</sup> anche se conserva, allo stesso tempo, l'attenzione al problema dell'alienazione del periodo precedente<sup>52</sup>. Qui Marx sostiene che il conflitto sociale rivoluzionario che porterà al comunismo non vada pensato semplicemente come affermazione di interessi di parte, o come l'espressione di una forma di vita che conserva un orientamento al valore differente dalla classe dominante, ma, principalmente, come un conflitto che abolirà le condizioni di esistenza di tutta la società istituita per costituire una nuova dove l'interesse comune e generale possa prevalere e gli individui siano riconosciuti come tali<sup>53</sup>. In altre parole, l'interesse generale è portato dalla storia universale come emancipazione dalla estraniamento del lavoro per ogni singolo individuo, che si riappropria di sé entrando in relazione con l'interesse generale: *“nella storia fino ad oggi trascorsa è certo un fatto empirico che i singoli individui, con l'allargarsi dell'attività sul piano storico universale, sono stati sempre asserviti a un potere a loro estraneo (...). Ma è altrettanto empiricamente dimostrato che col rovesciamento dello stato attuale della società attraverso la rivoluzione comunista (...) e l'abolizione della proprietà privata che con essa si identifica, questo potere così misterioso per i teorici tedeschi verrà liquidato, e allora verrà attuata la liberazione di ogni singolo individuo nella stessa misura in cui la storia si trasforma completamente in storia universale (...).”*<sup>54</sup>. Insomma, l'istanza utilitaria e quella morale sono talmente sovrapposte da risultare un'unica prassi storica di emancipazione individuale e collettiva.

A questo punto una domanda è ineludibile: perché Honneth ha ignorato il legame profondo che l'istanza del riconoscimento e quella dell'interesse hanno in Marx? A ben vedere la distinzione tra logica del riconoscimento e logica utilitaria sembra più il portato di un presupposto interno allo sguardo del filosofo critico che quanto avvenga nella teorizzazione marxiana. Per rispondere a questa domanda, risulta decisivo chiarire che tipo di logica morale soggiace al riconoscimento honnettiano.

In Honneth la moralità del riconoscimento può essere guardata da due prospettive: da un lato si esprime attraverso la costituzione dell'identità personale come autorelazione riconoscitiva sostenuta dall'individualizzazione singolare e dall'inclusione sociale (entrambe sviluppate intersoggettivamente), dall'altro si esprime come valorizzazione dell'autonomia individuale<sup>55</sup>. La sua logica di base è quella della liberazione dei potenziali della soggettività attraverso delle aspettative di riconoscimento che tutti i soggetti hanno nei confronti dell'interazione sociale intesa in ogni suo aspetto: il ruolo dei rapporti di riconoscimento veicolati dai sentimenti morali sono le condizioni dell'autorealizzazione umana<sup>56</sup>. Tale base socio-ontologica-antropologica viene integrata con una lettura della modernità capitalista e con l'idea che la realizzazione morale avvenga solo eticamente, ovvero all'interno di una peculiare organizzazione sociale e storica: *“l'interesse fondamentale nel riconoscimento sociale è sempre modellato sostanzialmente dai principi normativi determinati dalle strutture elementari del mutuo riconoscimento all'interno di una formazione sociale data. Da questo segue la conclusione che, per il momento, dovremo orientare un'etica politica o una moralità sociale sui tre principi di riconoscimento che, all'interno delle nostre società regolano quali aspettative legittime di riconoscimento possano esserci fra membri della società. Quindi, solo i tre principi dell'amore, dell'eguaglianza e del merito determinano assieme quello che dovrebbe ora essere interpretato dall'idea di giustizia sociale”*<sup>57</sup>. Questi tre principi, generalmente indicati da Honneth come amore-diritto-solidarietà, sono tre diverse forme o elementi strutturali del riconoscimento della società moderna che garantiscono le condizioni della libertà interna ed esterna, poiché l'autonomia individuale e il carattere egualitario la segnano in profondità, come hanno sostenuto anche Mead e Hegel<sup>58</sup>. Ma la relazione tra autonomia-eguaglianza e riconoscimento è circolare: *“per godere della propria autonomia, i soggetti*

*individuali hanno diritto, in un certo qual modo, a essere riconosciuti in riferimento ai loro bisogni, alla loro eguaglianza giuridica o ai loro contributi sociali, a seconda del tipo di relazione sociale in discussione*<sup>59</sup>. Anche se apparentemente si potrebbe credere che per Honneth il legame tra autonomia e riconoscimento sia fondativo, dal suo lavoro si può desumere che ciò si dà pienamente solo per la società moderna. Il filosofo critico specifica che a livello antropologico, infatti, dobbiamo parlare di un'eticità del riconoscimento che non assume un carattere sostanziale ma che, al contrario, deve giocare il ruolo esclusivo di condizione di possibilità formale per il dispiegarsi dell'autonomia individuale [62. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., pp. 202-3. Sul rapporto tra riconoscimento e crescita dell'identità individuale, si legga anche Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, op. cit., p. 210.]. Nonostante questa rassicurante distinzione, dal suo discorso emerge con evidenza che il livello antropologico del riconoscimento (morale ed etico) sia già attraversato dalla finalità dell'autonomia individuale<sup>60</sup>, sancendo così una commistione discutibile tra riconoscimento e vita buona<sup>61</sup> che ci consegna una realtà intrinsecamente positiva del processo di riconoscimento<sup>62</sup> e che assume tutta la sua forza nella modernità (dove è palese che le relazioni intersoggettive siano la condizione dell'autonomia individuale). Ma siamo davvero sicuri che il riconoscimento, come dimensione antropologica, sia immediatamente carico di una valenza positiva e legato all'autonomia umana? Non si sta in questo caso facendo l'errore di estendere al fenomeno del riconoscimento la forma che assume nella modernità? Inoltre, questo presupposto non inficia l'analisi della modernità e la concezione del conflitto sociale, restituendoci una società capitalista sostanzialmente positiva e una visione irenica dei conflitti sociali? Questi interrogativi ci spingono a indagare ancora la logica morale, per comprendere il tipo di idealità che la innerva, e arrivare a chiarire il possibile motivo di tale positività interna, così da sciogliere anche l'enigma del misconoscimento del legame tra riconoscimento e interesse in Marx.

Come abbiamo visto, se ci soffermiamo sul livello antropologico, il riconoscimento intersoggettivo è un'esigenza generale profondamente radicata che si regge sulle aspettative reciproche di rispetto della soggettività<sup>63</sup>. Il conflitto che nasce sulla base delle offese di queste aspettative può essere allora inteso come un'istanza mossa da una pretesa di accettazione di sé rivendicata all'altro e spostata nel futuro sulla base della violazione della norma di riconoscimento data per sancita e ritenuta violata. Perciò il motivo del conflitto è la violazione di aspettative ritenute valide e necessarie per rispettare la propria individualità, considerate acquisite normativamente dalla realtà sociale e mosse dalla necessità dell'individuazione psichica<sup>64</sup>. Il riconoscimento, quindi, viene rivendicato per il nostro futuro ed è stato dato per scontato nel nostro passato: lo si pretende sulla base di un'aspettativa, cercando di rendere reale il mancato rispetto della soggettività e, di conseguenza, stimolandone la sua possibile nascita tramite una pretesa morale. La lotta per il riconoscimento si regge, in sostanza, su una doppia ipotesi morale: il riconoscimento è la norma di base dell'interazione sociale e dell'individuazione personale e, se violato, va ristabilito in futuro presupponendolo come norma da anticipare nel presente sotto forma di richiesta vincolante. Ciò diventa evidente nel conflitto sociale dove i torti subiti derivano dall'interpretazione in termini di critica sociale dei sentimenti di misconoscimento condivisi da un intero gruppo. *“Il significato assunto dalle particolari lotte che si svolgono di volta in volta si commisura perciò al contributo positivo o negativo che esse sono riuscite a dare alla realizzazione di forme non distorte di riconoscimento. Questo criterio non può essere ricavato indipendentemente dall'anticipazione ipotetica di una situazione comunicativa nella quale appaiono realizzate le condizioni intersoggettive dell'integrità personale”*<sup>65</sup>. È su questa base che Honneth può affermare che il processo di formazione morale ha un suo carattere idealistico: *il potenziale normativo del riconoscimento reciproco s'è dispiegato lungo una successione idealizzata di lotte*<sup>66</sup>. Dunque, il riconoscimento è, e non può che essere, autotelico: non ha altro fine che la sua realizzazione. Perciò il conflitto che fa nascere viene interpretato da Honneth come il motore dell'evoluzione sociale e

del progresso morale. Benché in *Lotta per il riconoscimento* egli stesso affermi che *non tutti i contrasti sono intesi in base al medesimo modello di una lotta per il riconoscimento* e che *non tutte le forme di opposizione possono essere ridotte alla lesione di pretese morali*, in quello stesso testo la sua tesi principale si appoggia ai lavori di Thompson e Moore ed è quella che nel tempo verrà assunta senza incertezza: i conflitti collettivi nascono da una privazione del riconoscimento sociale<sup>67</sup>. In questo testo il filosofo critico ritiene ancora che esistano due modelli di conflitto che debbano integrarsi, quello utilitaristico e quello del riconoscimento<sup>68</sup>. Lungi dallo spiegare successivamente il modo in cui questi due modelli si integrano reciprocamente, Honneth affermerà nel tempo il primato del primo sul secondo, soprattutto, e in modo esplicito, nel confronto critico con la filosofa Nancy Fraser: i diversi conflitti sociali, da quelli che rivendicano richieste di tipo economico a quelli legati alla difesa della diversità culturale, sono tutti espressione del conflitto per il riconoscimento. Honneth, in altre parole, rivendica una purezza al conflitto per il riconoscimento, considerato originario rispetto agli altri e mai intaccato da finalità o motivi legati all'interesse o al potere, oppure, nel caso si esca fuori dal quadro normativo, dal dominio o dalla violenza. Tale purezza normativa si nutre di una logica analoga a quella usata da Habermas nel tracciare la distinzione tra agire orientato all'intesa e agire orientato al successo, dove il primo costituisce un agire comunicativo unicamente mosso dalla finalità cooperativa mettendo completamente in opera le potenzialità di intesa del linguaggio e costituendo una delle due logiche, quella pratico-normativa, che informano l'evoluzione sociale (*Teoria dell'agire comunicativo*). Anche per Habermas si tratta di evidenziare la purezza comunicativa interna all'agire orientato all'intesa, benché per lui la normatività non sia un presupposto sociale ma l'esito del processo argomentativo. In entrambi i filosofi la purezza normativa permette un duplice movimento: spiegare la realtà sociale e criticarla. La differenza è che Habermas ne fa uno strumento della ricostruzione teorico-critica, mentre Honneth la desume criticamente come determinante presupposto antropologico per la società (la nostra in particolare)<sup>69</sup>.

A ben vedere è proprio questa logica normativa il motivo che sta alla base del disaccordo tra Honneth e Fraser: la purezza normativa del riconoscimento porterà il primo a sussumere l'autonomia umana sotto le condizioni del riconoscimento, mentre la seconda costruisce una proposta critica in cui non solo si ribalta tale rapporto, perché si individua nella *parità partecipativa*, chiara espressione dell'autonomia umana<sup>70</sup>, il nucleo normativo che ci permette di valutare l'ingiustizia sociale, ma si assume tale *parità* in diverse manifestazioni di ordine sociale (la forma economica e quella culturale). Ciò significa che il nucleo normativo della Fraser non rivendica una purezza normativa e si ricava da due distinte forme del conflitto sociale, le lotte per la redistribuzione e quelle per il riconoscimento: la *politica dell'eguaglianza* e la *politica della differenza* sono conflitti di natura diversa in cui l'esigenza di *parità partecipativa* si esprime in modo differente. Come per Marx, anche per la Fraser, quindi, non c'è né ci può essere una distinzione sostanziale tra l'emancipazione e l'interesse, il riconoscimento e la redistribuzione<sup>71</sup>: la *parità partecipativa* prende contemporaneamente la forma di una lotta contro la *gerarchia di status* e di una lotta contro la *diseguaglianza di classe*. Inoltre, sostenuta da questa convinzione, la Fraser individua altri due nuclei problematici e irrisolti della teoria del riconoscimento honnettiano, rispettivamente sul piano sociale-storico e su quello del singolo individuo. In primo luogo, infatti, la filosofa sottolinea a ragione come Honneth postuli un primato dell'integrazione morale che lo costringe a considerare il capitalismo esclusivamente dal punto di vista del riconoscimento<sup>72</sup>. Il che risulta alquanto discutibile anche senza seguire le argomentazioni della Fraser: che il motore dell'evoluzione della società capitalista sia la moralità interna al riconoscimento umano sembra scontrarsi con le trasformazioni della società contemporanea, basti pensare alle analisi che, da prospettive diverse, importanti pensatori come Castoriadis, Bauman e Illich<sup>73</sup> hanno svolto circa l'evoluzione "recente" delle nostre società. In secondo luogo la Fraser ricorda a Honneth una questione abissale: prendendo distanza dalla concezione che colloca il riconoscimento al livello

dell'identità completa della persona che rivendica il rispetto di sé, la filosofa nordamericana si limita a individuare il riconoscimento nell'eguaglianza di status, spostando così la questione su un piano empirico e sociale e sottraendola dall'oscurità a cui sembra votata<sup>74</sup>. In effetti, il riconoscimento dell'identità appare cosa assai dubbia, anche se legato alla logica dell'aspettativa morale. Infatti, sarebbe complicato rispondere a alcune domande mantenendo l'idea che il riconoscimento è relativo all'identità come fa Honneth: siamo sicuri che il riconoscimento ci permette sempre di superare l'ignoranza che abbiamo di noi stessi<sup>75</sup>? e se le aspettative di riconoscimento fossero diverse da quelle legate all'essere allo stesso tempo soggetto autonomo e individuato? Chi ci permette di escludere dalla costruzione dell'identità la ricerca della sofferenza o la volontà di annichilimento? Se parliamo di aspettative di riconoscimento, e non di riconoscimento dell'identità, perché allora non intendere il riconoscimento del Sé come riconoscimento della propria volontà come fa Nietzsche? E, prendendo sempre spunto da Nietzsche, cosa ci legittima a escludere dalla costruzione dell'identità e dal conflitto sociale l'offesa, la violenza, lo sfruttamento e l'annientamento, o di interpretarlo esclusivamente come oblio del riconoscimento?

Insomma, dopo aver constatato un deficit significativo del riconoscimento in ambito politico a causa del misconoscimento della realtà collettiva e di quella individuale all'interno del suo paradigma intersoggettivo, e aver individuato sia nella purezza normativa, base del primato del riconoscimento per la spiegazione del processo conflittuale sociale e del progresso morale (che informerebbero la politica), sia nel doppio vincolo antropologico che lega il riconoscimento ad un'istanza di autonomia umana, i presupposti di tale impostazione, diventa urgente una nuova comprensione del fenomeno del riconoscimento umano che ci permetta di evitare di compiere gli stessi errori d'analisi. Per farlo bisogna individuare altri presupposti per il riconoscimento. Perciò, per concludere, affronterò il problema antropologico e politico che resta di nuovo sul tappeto, abbozzando una proposta in grado di fare tesoro dei problemi individuati e di evidenziare una creazione politica dove si evinca chiaramente la dinamica peculiare del riconoscimento.

#### *Da un'altra antropologia del riconoscimento, il riconoscimento politico*

Quale fenomeno umano può, allo stesso tempo, rendere conto del riconoscimento ed evitare di incappare tanto nella purezza normativa quanto nel doppio vincolo originario tra autonomia e riconoscimento? E' possibile un riconoscimento che non sia immediatamente espressione dell'autonomia umana e che s'intrecci ad altre finalità che non siano quelle del riconoscimento stesso? Se vogliamo evitare d'incappare in entrambi i presupposti è necessario cercare di restituire il fenomeno ad un orizzonte più ampio, estendibile all'intera storia umana. Tutto ciò è possibile? Dai lavori dell'antropologia e della filosofia contemporanea sembrerebbe di sì. La relazione che si instaura con la realtà antropologica del dono, infatti, è in grado di evitare i problemi irrisolti dell'approccio honnettiano: il dono si configura come il frutto di uno scambio non fondato sulla dinamica intersoggettiva, benché non la prescinda, in grado di veicolare un sistema di riconoscimento collettivo.

Come chiarisce giustamente Ricoeur, nello scambio di doni i partner sociali fanno esperienza di un riconoscimento reale, attraversato da una tensione generata dai conflitti potenziali che si sviluppa tra la generosità e l'obbligo che ne segna la natura interna<sup>76</sup>. Inoltre, grazie al *Saggio sul dono* di Marcel Mauss siamo in grado di cogliere il dono per quello che è, ovvero principalmente un'affermazione del legame sociale. *“Da queste osservazioni su alcuni popoli melanesiani e polinesiani scaturisce già una immagine ben ferma del regime del dono. La vita materiale e morale, lo scambio, vi operano sotto una forma disinteressata e obbligatoria nello stesso tempo. L'obbligazione, di cui si tratta, si esprime, inoltre in modo mitico, immaginario, e se si vuole, simbolico e collettivo: essa assume l'aspetto dell'interesse, legato alle cose oggetto di scambio, le*

*quali non sono mai completamente svincolate dagli individui che le scambiano; la comunione e la colleganza che esse stabiliscono sono relativamente indissolubili. In realtà, questo simbolo della vita sociale -il permanere della influenza delle cose scambiate – non fa che esprimere, abbastanza direttamente, il modo in cui i sottogruppi di queste società frammentate, di tipo arcaico, sono costantemente connessi reciprocamente e sentono di doversi tutto. (...). In Melanesia e in Polinesia, i doni circolano, come abbiamo visto, accompagnati dalla certezza che saranno ricambiati, con la “garanzia” insita nella cosa donata, che è, essa stessa, questa “garanzia”. Ma, in tutte le società possibili, la natura peculiare del dono è proprio quella di obbligare nel tempo. Per definizione, un pasto in comune, una distribuzione di kawa, un talismano che si porta via non possono essere ricambiati immediatamente. Per eseguire ogni controprestazione è necessario il “tempo”. (...). Le osservazioni che precedono possono essere estese alle nostre società. Una parte considerevole della nostra morale e della nostra stessa vita staziona tuttora nell’atmosfera del dono, dell’obbligo e, insieme, della libertà”<sup>77</sup>. Il donare come impegno di reciprocità e il dono come riconoscimento della relazione viene riconosciuto da più parti<sup>78</sup>. La sua conflittualità interna potrebbe essere l’espressione della tensione propria alla relazione come tale: la libertà e l’obbligo del dono, la sua forma allo stesso tempo disinteressata e obbligatoria che impone un obbligo da onorare nel tempo, e quindi il legame, esprimono in realtà la tensione tra riconoscimento e arbitrarietà del legame. O meglio, la tensione tra il riconoscimento del legame come obbligatorio in quanto tale e riconoscimento dell’arbitrarietà del legame specifico. Il dono, come forma di riconoscimento di fondo della nostra esperienza sociale non comporta, inoltre, a differenza di quanto sancisce Honneth, una moralità positiva, ma può prendere due strade ben distinte: da una parte innescare una reciprocità negativa del debito sociale che dà vita al circolo vizioso della vendetta in cui la relazione si fonda sulla violenza e su uno sguardo sempre rivolto al passato, dall’altra una reciprocità positiva del debito in cui il dono instaura una relazione di fiducia come un circolo virtuoso dello scambio. Se Mauss chiarisce bene questa doppia natura del dono parlando del potlach, è Mark Anspach che sottolinea la logica distinta tra un dono vero e proprio, che anticipa la reciprocità, e la differente logica del debito che si può trovare nella vendetta<sup>79</sup>. Lo stesso Anspach parla di imperativo paradossale del dono, o di sua oscillazione senza fine, per ricordare il duplice carattere di obbligo e libertà che lo fa vivere. “La definizione stessa del dono implica la libertà di risposta; lo scambio positivo potrebbe benissimo non aver luogo. Eppure sappiamo che i doni circolano. Il problema è spiegare perché circolano. E il problema si complica, soprattutto nel caso dello scambio diretto, per il fatto che qualsiasi spiegazione determinista univoca minaccia di rimettere in discussione la definizione iniziale. Se si tratta di un dono, com’è possibile che colui che ha ricevuto sia **obbligato** a renderlo? E se colui che ha ricevuto è obbligato a renderlo, come può trattarsi di un  **dono**?”<sup>80</sup>.*

La prima conclusione sulla natura del riconoscimento è che la realtà antropologica del dono, inteso come sistema di scambio spontaneo e diffuso in tutte le società, va intesa come riconoscimento della socialità che si instaura attraverso un complesso sistema di istituzioni e pratiche sociali, grazie all’azione del donare, veicolo di costruzione di un legame nel presente per il futuro. La socialità riconosciuta, così intesa, conserva in sé il duplice aspetto di necessità e arbitrarietà che abbiamo appena ricordato e diventa il primo contenuto di qualsiasi relazione umana e del sistema delle relazioni e delle istituzioni che costituisce qualsiasi società.

Alla logica della dipendenza non totale dal legame, ricavata dallo studio antropologico contemporaneo, si deve affiancare una domanda decisiva: la stessa logica è rintracciabile a livello individuale, nella costruzione dell’identità personale? Se viene meno l’impianto intersoggettivo e normativo del mutuo riconoscimento del Sé, come possiamo comprendere il fenomeno dell’obbligo e della libertà nel legame sul piano della costruzione dell’identità? Ancora una volta, e in maniera più cogente di prima, è Ricoeur che ci permette di ricavare la libera interdipendenza, in cui l’individuo può scegliere il proprio legame, come espressione del riconoscimento umano. Il filosofo francese sostiene che l’identità sia in se stessa il frutto della dialettica tra innovazione e



sedimentazione soggiacente al processo d'identificazione e che, grazie al fatto che la letteratura sia un vasto laboratorio per le esperienze del pensiero, sia possibile ricavare il modello ideale di una *identità narrativa* per rendere bene il fenomeno umano in cui si integra nel tempo la permanenza e la discontinuità [84. Paul Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris 1990, pp. 147 / 176 / 167-198.]. Avvicinandosi alle tesi sulla progettualità dell'individuo di Mc Intyre e Sartre, il filosofo francese ritiene che l'identità si divida in *Ipse* e in *Idem*, costituendosi come identità dinamica, composta dalla dialettica tra le identificazioni successive come continuità del medesimo e dalla singolarità personale e imprevedibile che ogni volta emerge. Nell'identità dinamica di Ricoeur la possibilità di identificare sempre e di nuovo se stessi passa per una dialettica che deve prevedere la capacità di accettare la nuova posizione assunta nel tempo, la nuova identità emersa. In questo caso c'è un obbligo implicito all'individuazione di Sé, che è necessario per costituirsi come identità, e una libertà legata alla trasformazione che rende questo costituirsi ogni volta nuovo. Il legame con se stessi, con quello che siamo e siamo stati, è ogni volta diverso perché fondamentalmente temporale<sup>81</sup>. Inteso in questo modo, il processo di costituzione dell'individualità non può fare a meno di riconoscersi continuamente in ciò che resta e in ciò che cambia di Sé, come avviene se assumiamo l'antropologia del dono a livello sociale.

Il riconoscimento a cui perveniamo in filigrana è in sostanza l'accettazione di una nuova posizione (prima non considerata) da parte di Sé e dell'altro (sia nella sua dimensione intersoggettiva sia in quella sociale). In altre parole, la realtà del dono e la costruzione temporale dell'identità ci consegnano una tesi di fondo diversa da quella di Honneth: il riconoscimento non è altro che l'accettazione del sociale-storico che ci pervade.

Davanti al riconoscimento così inteso è possibile capire che la sovrapposizione con l'autonomia umana, intesa come capacità di darsi le proprie regole e finalità, interna al processo costitutivo di Sé, non può che essere il portato di un'evoluzione sociale-storica successiva rispetto alla realtà antropologica del riconoscimento. Honneth la trasforma in una regola morale che diventa la finalità stessa del riconoscimento, mentre invece, come appena chiarito, essa è il portato dell'accettazione del legame come socialità e come individuazione, a prescindere dalla positività di quanto si sta riconoscendo. Riportando il discorso sul livello dell'aspettativa di riconoscimento che segnerebbe il conflitto, possiamo dire che nel caso del riconoscimento come accettazione del sociale-storico l'aspettativa non sarebbe sull'identità come data (considerata come determinata) né sulla normatività necessaria per lo sviluppo di Sé, ma sarebbe un'aspettativa propria al nuovo legame che si sta proponendo, per Sé e per gli altri. Come fosse una richiesta esplicita d'accettazione, di una dipendenza non totale: prima di una vera e propria realizzazione di Sé e dell'aiuto che si può dare per fare che gli altri si realizzino, il riconoscimento umano permette la libera interdipendenza, un legame senza dipendenza totale.

Da questa prospettiva il legame tra solidarietà e autonomia deve essere compreso come secondo, successivo, ma non può fare a meno della realtà del riconoscimento umano.

Questa realtà, benché distinta dall'autonomia umana, rappresenta una virtualità imprescindibile per il suo sviluppo e possiamo intravederla anche a livello politico in alcune forme di organizzazione sociale democratica. Se guardiamo al riconoscimento dal punto di vista della creazione umana, inoltre, risulterà scontato considerare il fatto che tale pratica prende una forma umana peculiare ogni volta che si cerca di valorizzare coerentemente la sua realtà antropologica sul piano politico. Il passaggio dal livello antropologico a quello politico (ma anche a quello etico), non necessario, è il frutto di una scelta da chiarire in altra sede. Tuttavia, siamo in grado di indicare almeno una forma sociale-storica contemporanea in cui tale passaggio è avvenuto in maniera quasi esemplare: il bilancio partecipativo di Porto Alegre (Op) si presenta esplicitamente come una pratica politica da cui ricavare una forma generale e generalizzabile di riconoscimento in politica.

Nata come il frutto di condizioni sociali-storiche e politiche particolarmente favorevoli<sup>82</sup>, la democrazia partecipata di Porto Alegre ha integrato il bilancio partecipativo come momento

fondamentale del sistema politico, realizzando un modello misto di cogestione della sfera pubblica che vede integrarsi forme del politico diverse: la componente repubblicana dello stato di diritto si integra con la “rappresentanza” partitica (Stato liberal-democratico), la delega popolare e la democrazia assembleare (Op). Il processo di integrazione è, in altre parole, uno strumento di democratizzazione del potere repubblicano, ancora intriso di forme oligarchiche e autocratiche del potere<sup>83</sup>, attraverso l’istituzione di pratiche di partecipazione al potere, diffuse e allargate alla popolazione nel suo complesso. In sostanza l’Op è costituito da un ciclo di assemblee popolari (di tipo municipali e tematiche), dal consiglio dell’Op, da riunioni da parte del governo e da assemblee della camera dei rappresentanti che si sviluppano nell’arco di tutto l’anno<sup>84</sup>. Tramite le assemblee e il consiglio dell’Op, la partecipazione civica sceglie le priorità del bilancio, gerarchizza le opere e i servizi decisi collettivamente, stabilisce le direttrici per le politiche settoriali della città tramite dei delegati (rappresentanti veri e propri in proporzione di uno a dieci). Il consiglio, costituito da 32 consiglieri regionali e 10 consiglieri di tipo tematico, si riunisce settimanalmente. Il potere governativo presta allo stesso tempo informazioni tecniche per aiutare la discussione delle assemblee e presenta delle proposte di opere e servizi, tramite i coordinatori regionali del bilancio partecipativo, gli assessori della pianificazione, dei Forums, e gli assessori comunitari. Governo, assemblee e organi dei delegati decidono quindi il bilancio pubblico e il piano delle opere. Da parte sua la camera comunale dei rappresentanti valuta il processo di legge del governo della città, propone emendamenti, elabora la redazione finale della legge di bilancio, senza poterne aumentare la spesa<sup>85</sup>.

La sovranità popolare che tale sistema politico instaura si regge su un circolo virtuoso in atto formato da un’istanza del potere pubblico aperta alla partecipazione di tutti e dall’autotrasformazione consapevole del processo: il percorso di decisione economica assume un metodo di autolegislazione esplicita e annuale delle norme che regolano l’intero ciclo<sup>86</sup>. Se quest’ultimo aspetto è segno di una chiara tendenza all’autonomia politica, il primo, che fa dell’interesse comune il frutto della partecipazione di tutti, è, invece, il versante solidale del sistema. *“La partecipazione diretta del cittadino nella definizione delle priorità, nell’elaborazione del bilancio, del piano degli investimenti e servizi, e della gestione pubblica permeati e articolati dalla solidarietà, ha reso possibile la costruzione di una pianificazione effettivamente partecipativa. (...) Questa coscienza non è frutto di un procedimento premeditato e dogmatico, condotto da una élite in modo diretto o attraverso i media, ma è invece originario della scoperta della forza della prassi collettiva da parte dei cittadini comuni, dove la solidarietà è il filo conduttore attraverso il quale la coscienza sociale è partorita da ogni cittadino nel tempo”*<sup>87</sup>.

Dietro questa solidarietà si cela la sostanza del riconoscimento politico: nell’istituzionalizzazione politica della partecipazione paritaria di tutti alla decisione dell’interesse comune si assumono i due versanti del riconoscimento umano, ovvero il riconoscimento della socialità (che abbiamo visto nel sistema del dono) diventa norma di accettazione dell’apertura del processo alla partecipazione di tutti, ovvero della componente temporale che permette il cambiamento.

Insomma, qual’è la fisionomia del riconoscimento politico?

Grazie all’esperienza di Porto Alegre è possibile concludere che il riconoscimento in politica non è riconoscimento della propria identità collettiva, ma l’accettazione dell’eguale potere collettivo di ognuno, o meglio e più in generale, l’accesso alla partecipazione al potere. Grazie a quest’esperienza ci troviamo di fronte ad una forma del riconoscimento in politica interna alla prassi di libera eguaglianza della compartecipazione a quanto è comune, ricavabile esclusivamente dalle forme democratiche che hanno istituzionalizzato il principio del potere di tutti come fondamento della legittimità e della cittadinanza politica. Tale forma di riconoscimento, infine, sembra prestarsi ad una generalizzazione visto che in passato il riconoscimento dell’eguale potere in politica s’è incarnato anche in alcune pratiche di sorteggio e di rotazione dei ruoli di potere collettivo che hanno segnato diversi contesti sociali-storici (da Atene del V secolo alle Repubbliche italiane), come ha

recentemente ricordato con lucidità Yves Sintomer<sup>88</sup>. Perciò il riconoscimento in politica va considerato non solo come un'istanza centrale all'interno del processo di emancipazione dall'alienazione del carattere sociale-storico dell'istituzione, ma soprattutto la base imprescindibile della progettualità collettiva che, con Castoriadis, Arendt e Capitini, chiamiamo autonomia sociale.

- 
1. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002. Di seguito prenderò in considerazione anche le risposte che Honneth dà alle obiezioni della filosofa politica nordamericana Nancy Fraser in Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007.
  2. Emanuele Profumi, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Mimesis edizioni, Milano 2010, pp. 164-69.
  3. La tesi ontologica viene con più forza evidenziata in diversi passaggi, e complessivamente, nel lavoro Axel Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi editore, Roma 2007.
  4. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., pp. 192-3.
  5. Ibid, p. 104.
  6. Ibid, pp. 99-104.
  7. Ibid, pp. 104/108.
  8. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., pp. 202-3.
  9. L'approccio generale emerge chiaramente quando Honneth affronta la realtà del diritto, intesa esplicitamente come *analisi concettuale correlata da riferimenti empirici*. Per il resto si veda Axel Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo Edizioni, Bari 2002 e Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, op. cit., p. 154.
  10. Si veda quanto Honneth afferma esplicitamente nella nota 2 del quarto capitolo: Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., p. 221. Delle 24 pagine dedicate all'opera di Mead, 17 (pp. 96-113) si riferiscono direttamente a *Sé, Mente e Natura*, mentre le restanti risentono chiaramente della centralità che esso assume in Mead.
  11. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., pp. 89.
  12. Ibid., p. 94.
  13. "(...): come con il passaggio al **game** il bambino acquista la capacità di orientare il proprio comportamento a una regola tratta dalla sintesi delle prospettive di tutti i compagni di gioco, così il processo di socializzazione si compie in generale nella forma di un'interiorizzazione di norme di condotta derivanti dalla generalizzazione delle aspettative di comportamento di tutti i membri della società. Imparando a generalizzare le attese normative di un numero sempre maggiore di partner nell'interazione fino ad arrivare alla rappresentazione di norme sociali d'azione, un soggetto acquista la capacità astratta di partecipare alle interazioni normativamente regolate del suo ambiente". Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., p. 97.
  14. Ibid, p. 98.
  15. Ibid, p. 105.
  16. Ibid, pp. 109-113.
  17. Ibid., p. 108.
  18. George H. Mead, *Mente sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista.*, Ed. Giunti, Firenze 1966, p. 111.
  19. Ibid, p. 110.
  20. Ibid, pp. 74 e 96.
  21. Ibid, p. 110.
  22. Ibid, p. 172. Il processo è chiaramente frutto della relazione società-individuo: "E' sotto la forma dell' "altro generalizzato" che il processo sociale influenza il comportamento degli individui in esso implicati e che a loro volta lo sviluppano; in altre parole, è sotto questa forma che la comunità esercita il suo controllo sulla condotta dei singoli membri; perciò è in questo modo che il processo sociale o la comunità si inseriscono come fattore determinante nel modo di pensare dell'individuo. Nel pensiero astratto l'individuo assume l'atteggiamento dell'"altro generalizzato" nei propri confronti, trascurando l'espressione di esso in altri particolari individui.". Ibid, pp. 171-2.
  23. Ibid, pp. 170-1 e 177. In diverse occasioni Mead esprime chiaramente questa idea: "Ciascun "Sé" individuale, all'interno di una data società o comunità sociale, riflette nella sua struttura organizzata l'intero modello relativo di comportamento sociale, che quella società, o comunità, rivela o sta sviluppando, e le sue strutture organizzate e costituite da questo modello (...)." . Ibid. p.212.

24. "(...) gli individui compresi nel generale processo sociale, del quale *le istituzioni sociali sono manifestazioni organizzate, possono sviluppare o acquisire dei "Sé", o personalità del tutto mature, solo in tanto in quanto ciascuno di essi individui riflette o accoglie, nella sua esperienza individuale, questi atteggiamenti sociali organizzati e quelle attività di cui le istituzioni sociali sono l'espressione o che le istituzioni sociali rappresentano. (...). In altre parole il generale modello di comportamento sociale o di gruppo, che è riflesso nei rispettivi atteggiamenti organizzati (...) dell'individuo implicato, ha sempre una relazione più ampia per quegli individui (...), vale a dire, una relazione che lo trascende, con un più ampio ambiente sociale o contesto di rapporti sociali che lo implicano, e dei quali esso è solo una parte più o meno limitata*". Ibid, pp. 265 e 274 (si veda anche la nota 15).
25. Ibid, pp. 298-9, 205-6, 257.
26. Ibid, p. 207.
27. Ibid, pp. 173-4. "*Così il "Sé" approda al suo completo sviluppo attraverso il processo di organizzazione di questi singoli atteggiamenti sociali e di gruppo organizzati, in tal modo riflettendo al livello individuale il generale modello sistematico di comportamento sociale o di gruppo nel quale esso e tutti gli altri sono implicati (...).*" Ibid, p. 174.
28. Ibid, p. 212.
29. Ibid, p. 200.
30. Ibid, p. 214.
31. Ibid, pp. 297 e 300.
32. Ibid, p. 304 (nota 19).
33. Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 9-62. Scrive a p. 17: "*Questo aspetto cruciale della vita umana è il suo carattere fondamentalmente dialogico. Noi diventiamo degli agenti umani pienamente sviluppati, capaci di comprendere noi stessi e quindi di definire la nostra identità, attraverso l'acquisizione di un ricco linguaggio espressivo umano. Qui, per i miei scopi, prenderò il termine **linguaggio** in un senso ampio, che non copre soltanto le parole che pronunciamo ma anche altri modi di espressione coi quali definiamo noi stessi, ivi compresi i "linguaggi" dell'arte, della gestualità, dell'amore e via dicendo.*"
34. Ibid, p. 70. Per una sintesi della posizione habermasiana si vedano pp. 73 e 93.
35. "In tal caso, realizzando diritti soggettivi eguali, il processo democratico può anche estendersi alla tutela di pari diritti di coesistenza per i differenti gruppi etnici e per le loro sfere culturali. A tal fine non occorrono fondazioni speciali o principi alternativi. Infatti, da un punto di vista normativo, l'integrità della singola persona non può essere garantita se non sono anche tutelati quei contesti di vita intersoggettivamente condivisi in cui la persona (socializzandosi) ha formato la sua identità." Ibid, pp. 87-8.
36. Loredana Sciolla, *Riconoscimento e teoria dell'identità*, in *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Ed. Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 5-29. I quattro tipi proposti sono: *l'interiorizzazione* (assorbimento psicologico dei valori presenti nella società), lo *specchio* (in cui il riconoscimento sociale risulta da un meccanismo basato sulla reciprocità nell'apprendimento dei ruoli sociali), la *conversione* (in cui la reciprocità si attua nel rapporto linguistico), l'*attribuzione* (in cui il riconoscimento della persona è essenzialmente il frutto della posizione sociale nella quale essa viene ad essere collocata).
37. Come si evince anche dall'uso di maschera che Pizzorno propone sino ad oggi. "*D: Qui stai richiamando quello che dici in un inedito cui fanno riferimento Della Porta, Greco e Szackolczai (2000, p. XVI) ovvero l'identità come storia di riconoscimenti ricevuti dal soggetto nei vari contesti in cui si è venuto a trovare. Le maschere possono così essere viste come metafore dei riconoscimenti ricevuti o come declinazioni di un'identità che si costituisce... R:Esatto! Assolutamente questa era la cosa: l'insistenza sul tema dell'identità, che è un tema che in fondo la sociologia non aveva mai preso sul serio, mentre per l'antropologia il tema dell'identità è ovviamente centrale da sempre. La sociologia, invece, ha incominciato a occuparsene davvero negli anni sessanta-settanta...sarebbe interessante vedere poi proprio una storia filologica dell'uso dei termini dell'identità da Freud a Durkheim a Weber. Nessuno dei classici usa questo termine, perché? La sociologia parte dai ruoli. I ruoli sono poi le maschere, e appunto le identità. Ma se si parla di una molteplicità dei ruoli, nessuno per molti anni parla di molteplicità di identità che è poi il problema che interessa molto ancora oggi, quello del **multiple self**, si pensi alla raccolta di saggi **L'io multiplo** curato da Jon Elster (1987).*" Alessandro Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 378.
38. Ibid, pp. 184-92.
39. Alessandro Pizzorno, *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, op. cit., pp. 223-245.
40. Franco Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Ed. Laterza, Roma-Bari 2004, p. 115.
41. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit, p. 178.
42. Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, op. cit., pp. 155-6.

43. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., pp. 172-3.
44. Ibid, pp. 175-6.
45. Ibid, p. 175.
46. Ibid, pp. 177-8.
47. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004, pp. 75-6. Come scrive anche in altra sede: “non dipende dall'uomo che questa essenza comune sia o non sia; ma fintantoché l'uomo non si riconosce come uomo e dunque non ha organizzato umanamente il mondo, questa **essenza comune** appare sotto forma dell'**estraniazione**.”. Karl Marx, *Estratti dal libro di James Mill “Elements d'économie politique”*, in Karl Marx e Friedrich Engels, *Opere III 1843-1844*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 235.
48. “Il comunismo come soppressione **positiva** della **proprietà privata** intesa come **autoestraniazione dell'uomo**, e quindi come reale **appropriazione** dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere **sociale**, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico sino ad oggi. (...); è la **vera** risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie.”. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, op. cit., pp. 106-7.
49. “L'uomo, per quanto sia da quel che si è detto un individuo **particolare**, e sia proprio la sua particolarità che lo fa diventare un individuo e un essere reale **individuale** della comunità, tuttavia è la **totalità**, la totalità ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé, allo stesso modo che esiste pure nella realtà tanto in forma di intuizione e di godimento reale dell'esistenza sociale, quanto come totalità delle manifestazioni vitali dell'uomo. (...). L'uomo si appropria del suo essere onnilaterale in maniera onnilaterale, e quindi come uomo totale.” Ibid, pp. 110-11.
50. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, op. cit., pp. 113-118.
51. Basta leggere la sintesi materialistica che scriverà nella *Prefazione* alla *Per la critica dell'economia politica*. Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 5.
52. Etienne Balibar, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994, pp. 38-54.
53. “(...) i proletari invece, per affermarsi personalmente, devono abolire la loro propria condizione di esistenza quale è stata fino ad oggi, che in pari tempo è la condizione di esistenza di tutta la società fino ad oggi, il lavoro. Essi si trovano quindi anche in antagonismo diretto con la forma nella quale gli individui della società si sono dati finora un'espressione collettiva, lo Stato, e devono rovesciare lo Stato per affermare la loro personalità.” p. 57. Un esempio di come si svilupperà il rapporto società-individuo si ha nella comunità dei proletari rivoluzionari: “Nella comunità dei proletari rivoluzionari, invece, i quali prendono sotto il loro controllo le condizioni di esistenza proprie e di tutti i membri della società, è proprio l'opposto: ad essa gli individui prendono parte come individui.”. Karl Marx, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 57.
54. Ibid, pp. 27-8. Le tesi sulla scissione tra modello utilitarista e modello espressivo e dell'abbandono sulla prospettiva morale, cozzano anche davanti a certe affermazioni rivolte a Stirner sulla proprietà privata come alienazione dell'individualità degli uomini, sul legame tra interesse del singolo e interesse generale o tra dovere e interesse nel comunismo (pp. 195/227-8).
55. Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, op. cit., pp. 210-11. Ciò viene affermato chiaramente quando Honneth spiega i criteri che permettono di parlare di progresso morale nelle relazioni di riconoscimento (delle due possibilità di aumento del riconoscimento sociale): p. 224.
56. Ibid, pp. 290/92.
57. Ibid, p. 212.
58. Ibid, pp. 214-5/ 223 e Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., p. 200/ 204-9.
59. Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, op.cit., p. 220.
60. La commistione teoretica tra autonomia e riconoscimento in Honneth è sottolineata da un'altra prospettiva in Lucio Cortella, *Il fondamento della normatività. Discutendo con Axel Honneth*, in eds Egle Bonan e Carmelo Vigna, *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, V&P Università, Milano 2004, p. 92.
61. Per autonomia individuale Honneth intende non solo libertà dell'autorealizzazione ma principalmente l'autonomia morale dell'uomo. Sul legame tra riconoscimento e autonomia mediato dalla moralità si legga soprattutto Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit, p. 201.
62. Come Honneth dice chiaramente in un'intervista rilasciata alla rivista francese *Sciences Humaines* : “ **D: Questi principi di riconoscimento si iscrivono dunque in un quadro antropologico, ma allo stesso tempo in uno storico. R: C'è sicuramente una dimensione antropologica: in quanto esseri umani, non possiamo sviluppare la nostra identità e una relazione positiva con noi stessi senza riconoscimento. Questo costituisce il quadro antropologico globale e universale ma questo quadro non è un destino...I principi del riconoscimento**

- sono aperti al cambiamento storico e sociale.*”. Axel Honneth, *Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance*, in *Sciences humaines*, Giugno 2006 (n. 172), p. 40.
63. Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, op. cit., pp. 211-2.
64. “I sentimenti di misconoscimento costituiscono il nucleo di esperienze morali che sono implicate nella struttura delle interazioni sociali, poiché i soggetti umani si rapportano l’un l’altro con aspettative di riconoscimento da cui dipendono le condizioni della loro integrità psichica.”. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, op. cit, pp 193-4.
65. Ibid, p. 199.
66. Ibid, p. 198.
67. Ibid, pp.195-7. “Ma, approfondendo sempre più la questione sono giunto alla conclusione che ogni tipo di conflitto è -più o meno- motivato da delle convinzioni morali, perché certe rivendicazioni legittime, delle richieste di riconoscimento, sono ingiustamente rifiutate.”Axel Honneth, *Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance*, in *Sciences humaines*, op. cit., p. 38.
68. “Questo secondo modello di conflitto, basato su una teoria del riconoscimento, non può sostituire quel primo modello, di tipo utilitaristico, ma si limita a integrarlo: infatti, fino a che punto un conflitto sociale segue prevalentemente la logica del perseguimento di interessi oppure quella della reazione morale, rimane una questione empirica.”. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, op. cit, p. 194.
69. Su questo aspetto si legga il saggio di Lucio Cortella, *Il fondamento della normatività. Discutendo con Axel Honneth*, in eds Egle Bonan e Carmelo Vigna, *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, op. cit., pp. 75-93.
70. Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, op.cit., (soprattutto) pp-50-65/ 258-9.
71. Ibid, pp.87-88 / 257.
72. Ibid, pp. 252-3.
73. Cornelius Castoriadis, *La montée de l’insignifiance*, Editions du Seuil, Paris 1996; Zygmunt Bauman, *Modernità liquidita*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005; Ivan Illich, *La convivialità*, Milano 2005.
74. Ibid., p. 259.
75. Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2008, (in particolare) pp. 77/156-7.
76. Questa dialettica ricorda la conflittualità che per Honneth è da imputare alla lotta agita per sottrarsi al misconoscimento. Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 247-274. In particolare pp. 269 / 274 / 286. Sull’importanza del dono per la comprensione del riconoscimento umano in Ricoeur si leggano anche i saggi di Jervolino e Castagna in ed. Mauro Piras, *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell’ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, pp. 21-40 / 71-84.
77. Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002, pp. 54 / 58 / 117.
78. In questa sede mi riferisco principalmente a Mark Anspach, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta e nel mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007. In particolare p. 44.
79. Ibid, pp. 13 /29 /37 / 79.
80. Ibid., p.27.
81. Ibid, pp. 12-4 /28 (tutto il lavoro è un’articolazione della tesi presente in queste pagine).
82. Senza il movimento che dalla fine degli anni ’70 ha portato alla dissoluzione della dittatura militare non sarebbe pensabile la creazione del bilancio partecipativo di Porto Alegre per le seguenti ragioni: dal ’79 nella capitale del Rio Grande do Sul la tradizione consigliare della città riprende una sua forza organizzativa tanto da arrivare a chiedere ripetutamente la democratizzazione reale di tutti i livelli del potere esecutivo; nasce il Pt (Partido dos Trabalhadores) all’inizio degli anni ’80, partito che, appena eletto, accoglie per la prima volta questa richiesta introducendo una tassa comunale sui servizi (Issqn) che permette di usare dei fondi per organizzare e rendere effettivo l’Op; alla fine del processo costituente, con la stesura della carta del 1988, viene sancita una redistribuzione del potere statale senza precedenti, una decentralizzazione giuridica e finanziaria (art.159 della Costituzione) che porta all’approvazione dell’art. 116 della Legge Organica Municipale (Lom), in cui, al paragrafo 1, viene attestata la partecipazione della comunità nel processo di elaborazione, definizione e accompagnamento, dell’esecuzione del bilancio comunale.
83. Come è chiaramente documentato in Marcia Ribeiro Dias, *Sob o Signo da vontade popular, o orçamento participativo e o dilema da camara municipal de Porto Alegre*, Editora UFMG e IUPERJ, Belo Horizonte- Rio de Janeiro 2002. Viene anche sottolineato da una prospettiva diversa da Hilary Wainwright, *Poder popular no século XXI*, Xamã, Sao Paulo 2005, pp. 178-184.

84. Chi ha compiuto 16 anni può partecipare e le riunioni all'interno delle assemblee e del Consiglio sono aperte al pubblico. La parola e il voto però vengono dati solo a chi è incaricato. È possibile revocare in qualsiasi momento dal Forum dei delegati, gli stessi delegati.
85. Per avere un quadro analitico e completo del processo si legga in particolare, ma non solo, Luciano Fedozzi, *O eu e os outros. Participação e transformação da consciencia moral e cidadania*, Tomo Editorial, Porto Alegre 2008 e Tarso Genro, Ubitaran de Sousa, *O Orçamento Participativo. A experiencia de Porto Alegre*, Editorial Fundação Perseu Abramo, Sao Paulo 1999. Recentemente anche Luciano Fedozzi, *Observando o Orçamento Participativo de Porto Alegre. Análise histórica de dados: perfil social e associativo, avaliação e expectativas*, Tomo Editorial, Porto Alegre 2007.
86. Come si può leggere chiaramente in ogni opuscolo esplicativo delle regole di funzionamento che il governo della città diffonde annualmente: tra Dicembre e Gennaio, momento conclusivo del ciclo, le riunioni del Consiglio dell'Op discutono e votano il regolamento interno, i criteri generali, tecnici e regionali del processo che tra Marzo ed Aprile d'ogni anno, momento iniziale del processo, viene presentato e assunto durante le riunioni preparatorie allargate alla partecipazione diretta della popolazione.
87. Opuscolo de l'Assembléia legislativa do Estado do Rio Grande do Sul: Ubiratan de Souza, *Orçamento participativo -experiencia de Porto Alegre e do estado do Rio Grande do Sul*, p.4.
88. Riferendosi alla Polis scrive: *"Nella prospettiva di una rotazione rapida nelle funzioni del potere (la maggior parte delle quali sono attribuite per una durata che varia da qualche mese a un anno, al massimo), la selezione casuale costituisce una procedura assai razionale. L'accoppiata rotazione-sorteggio si rivela particolarmente efficace per evitare una professionalizzazione dell'attività politica, una monopolizzazione del potere da parte degli esperti e la sua autonomizzazione rispetto ai cittadini. Riguardo a quest'ultimo punto, l'ideale della Città è allo stesso tempo politico ed epistemologico: si tratta di difendere l'uguale libertà per tutti i membri della Città e di proclamare il principio secondo il quale tutti partecipano alla riflessione e all'azione politica, attività che non sono da considerarsi come terreno esclusivo degli esperti"*. Yves Sintomer, *Il potere al popolo. Giurie cittadine, sorteggio e democrazia partecipativa*, Edizioni Dedalo, Bari 2009, p.55.

## *Panzieri, Tronti, Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano*

*Cristina Corradi*

**ABSTRACT:** *Il saggio mira a distinguere i profili teorici presenti all'interno dell'operaismo, la corrente del marxismo italiano che, negli anni '60, si propone quale alternativa rivoluzionaria alla strategia togliattiana della via italiana al socialismo e alla politica culturale del Pci che adotta una problematica democratica, antifascista e populista in luogo di una problematica socialista, marxista, operaia. La sociologia politica di Raniero Panzieri e del gruppo dei "Quaderni rossi", che fa riferimento al Capitale e ai rapporti sociali di produzione per analizzare il capitalismo fordista-keynesiano, mette a fuoco l'intreccio perverso tra razionalità tecnocratica e illusioni democratiche, rifiuta la concezione progressista della storia e la visione acritica del progresso tecnologico, mantiene un saldo ancoraggio alla teoria marxiana del valore. La rivoluzione copernicana del gruppo di "Classe operaia" si propone come operazione di rottura più che di rivitalizzazione del marxismo: il pensiero operaio di Mario Tronti segna il passaggio da una prospettiva neomarxista ad una filosofia della classe operaia, la cui particolare tonalità culturale deriva dall'incrocio con la Nietzsche-Heidegger Renaissance e dall'uso di un dispositivo attivistico che trasforma il rapporto di produzione nel prodotto di un'attività soggettiva. Negli anni '70, mentre il paradigma dell'autonomia del politico accompagna il processo di riconversione post-marxista del ceto politico del Pci, la teoria dell'operaio sociale di Negri, che incontra il movimento del '77, esplicita la sua vocazione oltremarxiana aprendosi alla filosofia francese della differenza e anticipando le tesi del postmoderno e del postfordismo.*

*Neomarxismo, pensiero operaio, insubordinazione sociale: tre distinti paradigmi dell'operaismo italiano*

L'operaismo è una corrente del marxismo italiano che nasce in risposta alla crisi interna e internazionale del movimento operaio esplosa nel '56. Raniero Panzieri, Mario Tronti e Antonio Negri sono i teorici più noti della corrente che, formatasi negli anni Sessanta intorno alle riviste "Quaderni rossi" e "Classe operaia", contribuisce in misura rilevante alla formazione di una nuova sinistra, protagonista della lunga stagione di lotte operaie e studentesche che si susseguono dal secondo biennio rosso '68-'69 al movimento del '77<sup>1</sup>. L'analisi della composizione di classe, l'uso dell'inchiesta operaia e della conricerca come strumenti di lavoro politico, la lettura della critica dell'economia politica come scienza dell'antagonismo di classe, una storiografia innovativa delle lotte operaie sono considerati i suoi contributi più significativi<sup>2</sup>

Interpretato unitariamente come tentativo di riattivare una strategia rivoluzionaria nell'Europa occidentale, come ricerca di un'alternativa al socialismo di Stato sovietico e alla via italiana al socialismo, l'operaismo costituisce un capitolo della storia del marxismo europeo che, dopo la stagione creativa degli anni Venti, vive negli anni Sessanta una ripresa teorica al di fuori delle politiche culturali di partito<sup>3</sup>. Nel quadro della storia nazionale, l'operaismo è un episodio della ricerca di un rapporto diretto tra intellettuali e classe operaia e rappresenta il fenomeno di rottura più vistoso con la politica culturale del Partito Comunista Italiano che fa perno sul nazional-popolare e sulla linea De Sanctis-Labriola-Croce-Gramsci e adotta una problematica democratica, antifascista e populista in luogo di una problematica socialista, marxista e operaia. Lo storicismo umanistico e progressista del partito di Togliatti, estraneo alla critica marxiana dell'economia politica e diffidente nei confronti delle più vivaci correnti del marxismo europeo, è solidale con un orientamento politico moderato che si giustifica con la storica arretratezza italiana e la conseguente necessità di completare la rivoluzione democratica. Se l'anarcosindacalismo di Sorel e "L'Ordine nuovo" di Gramsci hanno dato espressione, nella prima metà del Novecento, all'orgoglio produttivo e alle rivendicazioni dell'operaio di mestiere e dell'operaio professionale, con le parole d'ordine del



rifiuto del lavoro, del sabotaggio della produzione, del salario come variabile indipendente e della garanzia del salario sociale l'operaismo italiano ha interpretato la combattività dell'operaio-massa e di una forza-lavoro intellettuale precaria e disoccupata.

Destalinizzazione e razionalizzazione neocapitalistica, decollo e crisi del modello di accumulazione taylorista-fordista-keynesiano sono le coordinate entro le quali si sviluppa una storia che è segnata da due divisioni teoriche, politiche e organizzative: la frattura consumatasi negli anni '60 tra una prospettiva neomarxista e una prospettiva più strettamente operaista; la scissione delineatasi nei primi anni '70 tra la linea dell'autonomia del sociale e la linea dell'autonomia del politico.

L'esperienza operaista nasce ufficialmente nel '61 con la pubblicazione del primo numero dei "Quaderni rossi". Animatore della rivista è Raniero Panzieri, un esponente di spicco della sinistra socialista che, contrario alla prospettiva del centrosinistra sanzionata dal congresso del PSI nel '59, abbandona gli incarichi direttivi nel partito e si trasferisce a Torino, dove lavora presso la casa editrice Einaudi come responsabile di una collana di scienze sociali. Nella città simbolo dello sviluppo industriale italiano Panzieri avvia un lavoro di ricerca autonomo dai partiti riunendo un gruppo di giovani dissidenti della sinistra socialista e comunista, provenienti da diverse realtà geografiche, intorno ad un progetto di studio delle condizioni della classe operaia.

Il gruppo dei "Quaderni rossi" ha il merito di riscoprire testi di Marx largamente trascurati dalla tradizione marxista – la quarta sezione del I Libro del *Capitale*, il *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*, il *Capitolo VI inedito* – e di applicare all'analisi delle trasformazioni di fabbrica i concetti marxiani di sussunzione formale e sussunzione reale del lavoro al capitale, di lavoro astratto, divisione del lavoro e scissione delle potenze mentali della produzione. Dalle inchieste di Romano Alquati sulla forza lavoro alla Fiat di Torino e alla Olivetti di Ivrea si ricavano i concetti di composizione di classe e di operaio massa. Lo studio della composizione di classe consiste nell'analisi del nesso tra connotati oggettivi e connotati soggettivi della forza-lavoro, tra una specifica composizione tecnica della forza-lavoro, condizionata dalla configurazione del processo lavorativo, e una determinata composizione politica, che si esprime in un sistema tipico di comportamenti sociali e di riferimenti organizzativi. L'operaio massa, tecnicamente dequalificato e scarsamente disciplinato rispetto all'operaio di mestiere, incarna esemplarmente il concetto di lavoro astratto, puro dispendio di energia lavorativa, e sembra esprimere un forte potenziale conflittuale.

La nascita dei "Quaderni rossi" – punto d'approdo di diverse esperienze politiche e culturali, con radici nel "Politecnico" di Vittorini e nel laboratorio di Adriano Olivetti, nel socialismo di sinistra di Rodolfo Morandi e nel marxismo eterodosso di Galvano della Volpe – è uno degli esiti della mobilitazione di energie intellettuali e politiche provocata dalla crisi del '56. La denuncia dei crimini di Stalin al XX congresso del PCUS e le rivolte operaie in Polonia e in Ungheria delegittimano l'ortodossia marxista-leninista, favoriscono la ripresa di correnti comuniste libertarie, egualitarie, antiautoritarie, riaprono il dibattito sul socialismo e sullo statuto teorico del marxismo. Lo stalinismo non appare più in grado di unificare il fronte dell'opposizione di classe: il Partito Socialista Italiano rompe il patto di unità con il PCI, ma la rivendicazione dell'autonomia socialista si traduce, per la componente maggioritaria del partito, nella linea di sostegno all'ipotesi del centrosinistra piuttosto che nella linea, auspicata da Panzieri, della rigenerazione dal basso della politica unitaria di classe.

Nel PCI si precisa in senso moderato la strategia togliattiana della via italiana al socialismo e del partito nuovo, partito di massa radicato nella storia nazionale e nelle tradizioni popolari, che insegue l'alleanza con i ceti medi richiamandosi alla lotta antifascista e alla costruzione di una democrazia avanzata. Pur ribadendo il legame di fedeltà all'URSS, Togliatti conferma una linea improntata a realismo tattico, che elegge il terreno parlamentare ad ambito privilegiato di lotta, punta a consolidare il quadro costituzionale e a promuovere riforme di struttura. La strategia progressista, che postula una temporalità storica lineare e cumulativa, e la politica dei due tempi, che tende a

riassorbire gli obiettivi socialisti in obiettivi democratici, si legittimano con il riferimento ai *Quaderni del carcere* di Gramsci, in particolare alle note sul Risorgimento.

Alla metà degli anni '50 si chiude la fase della ricostruzione postbellica che, in nome dei prioritari interessi nazionali e della collaborazione tra movimento operaio e borghesia progressista, ha restaurato quel potere padronale in fabbrica che aveva vacillato durante la Resistenza. Si apre una fase di ristrutturazione e di intenso sviluppo capitalistico fondato su bassi salari, sfruttamento elevato della forza-lavoro, integrazione nel mercato europeo. Il miracolo economico sembra smentire sia la tesi terzinternazionalista del ristagno capitalistico nella fase monopolistica sia la tesi che pone l'accento sui ritardi, le strozzature, gli squilibri dell'economia italiana. Il *deficit* analitico delle sinistre ufficiali rispetto all'impetuoso sviluppo industriale si salda con un *deficit* politico nei luoghi di produzione: l'estraneità alla cultura del conflitto sociale contribuisce nel '55 alla sconfitta della Fiom-Cgil alle elezioni per il rinnovo delle commissioni interne alla Fiat.

Negli anni del *boom* economico e della crisi della rappresentanza sindacale il gruppo dei "Quaderni rossi" declina il marxismo come sociologia politica della classe operaia, anziché come storicismo realistico, e cerca una strategia adeguata al nuovo volto del capitalismo italiano attraverso un lavoro con il sindacato che vuole abbandonare il ruolo di cinghia di trasmissione del partito o dello Stato. L'ipotesi di una frattura tra i partiti di sinistra e la società trova una conferma nelle lotte dei primi anni '60. Dopo l'autorizzazione accordata dal governo Tambroni al MSI per tenere il congresso del partito a Genova, nel luglio '60 scoppiano manifestazioni di rivolta con decine di morti e feriti. Tentata invano la svolta reazionaria, la DC avvia un dialogo con i socialisti che porterà nel '63 alla formazione del primo governo di centrosinistra, mentre complesse manovre di stampo autoritario si intrecciano a tentativi golpisti per bloccare il processo di apertura a sinistra.

Nel '62 le lotte dei metalmeccanici per il rinnovo del contratto sfociano nella rivolta di Piazza Statuto. La diversa valutazione dei comportamenti operai è occasione di divisione per la redazione dei "Quaderni rossi" che viene abbandonata dal gruppo fondatore di "classe operaia", la rivista di intervento nelle lotte diretta da Tronti. Panzieri, che è estraneo alla visione salarialista del conflitto di classe tipica dell'operaismo successivo, non condivide l'idealizzazione del rifiuto del lavoro e del blocco della produzione, non sopravvaluta la rottura con le organizzazioni storiche del movimento operaio e assegna al gruppo dei "Quaderni rossi" un lavoro prevalentemente teorico. Secondo Panzieri, infatti, la politica operaia non è iscritta nei comportamenti spontanei della forza-lavoro, ma è il prodotto dell'incontro del movimento della classe con il socialismo. Secondo Tronti, invece, il rifiuto del lavoro è immediata espressione di autonomia operaia, la strategia politica preesiste nei comportamenti spontanei degli operai e il compito del partito è quello di "rilevarla, esprimerla e organizzarla"<sup>4</sup> Le differenze politiche rinviano a divergenze teoriche: secondo Tronti la scienza operaia differisce dalla scienza del capitale perché riduce l'oggettività del rapporto capitalistico alla soggettività fondante del lavoro vivo. Secondo Panzieri la classe operaia e il capitale sono due realtà autonome e irriducibili l'una all'altra: la teoria rivoluzionaria si articola perciò nell'analisi del capitale e nello studio autonomo del comportamento della forza-lavoro, che può operare come elemento semplicemente conflittuale o come elemento antagonistico. Lo sviluppo tecnologico è trainato dalla legge del plusvalore, più che dalla lotta operaia, e la rivoluzione copernicana di Tronti, secondo la quale il capitale vivrebbe "solo per autosuggestione"<sup>5</sup>, tende a mistificare le sconfitte in successi.

Nel triennio di "classe operaia" ('64-'67) si definiscono alcuni dei tratti più caratterizzanti della corrente operaista: la concezione delle lotte come motore dello sviluppo capitalistico, la precedenza dei movimenti di classe rispetto ai movimenti del capitale, l'anteposizione della teoria della rivoluzione alla critica dell'economia, la celebrazione della soggettività e della parzialità della classe, l'atteggiamento cinico e spregiudicato nel rapporto con la tradizione storica, lo stile al contempo disincantato e visionario, realistico e profetico. *Operai e capitale*, il testo della rivoluzione copernicana di Tronti, è il manifesto unificante di una fisionomia teorica marcata,

discontinua rispetto all'operaismo razionale o materialista dei "Quaderni rossi", e rappresenta, secondo alcuni, il nucleo vero e proprio dell'operaismo<sup>6</sup>. Mentre il PCI, dall'ideologia della ricostruzione alla linea berlingueriana dei sacrifici, attribuisce alla classe operaia una funzione egemonica di direzione e di responsabilità nazionale, che produce però effetti di subalternità e di incorporazione, il gruppo di Tronti pone l'accento sugli interessi particolari piuttosto che sui valori universali della classe, sottolinea l'irriducibilità degli operai al concetto di volontà generale, contrappone la potenza della classe senza alleati alla rincorsa dei ceti medi, celebra l'irrazionalità, la separatezza, la differenza operaia come fondamenti di autonomia. In polemica con l'appello generico all'impegno civile dell'intellettuale e in polemica con il neumanesimo socialista, che intende raccogliere le bandiere della razionalità e del progresso lasciate cadere da una borghesia decadente, il gruppo di "classe operaia" dichiara esaurita la battaglia culturale e chiama il movimento operaio a ereditare il pensiero negativo, distruttore delle mediazioni e delle sintesi dialettiche.

Dopo la breve esperienza della rivista "Contropiano", negli anni '70 la compagine operaista torna a dividersi in due linee di strategia politica e di ricerca teorica. Pur avendo atteggiamenti opposti rispetto alla proposta politica del PCI, l'operaismo di sinistra e l'operaismo di destra, la linea dell'autonomia del sociale e la linea dell'autonomia del politico, condividono tuttavia l'ipotesi che il valore si estingue perché il rapporto politico subentra al rapporto di produzione come luogo della decisione, del comando, dell'antitesi all'anarchia sociale: "ogni determinazione economica e sociale scompare, tutto è politica"<sup>7</sup>. Gli operaisti di sinistra, di cui Negri è uno dei principali *leader*, rivisitano la teoria leninista per dare una testa politica al ciclo di lotte dell'operaio massa e nel '69 fondano Potere operaio, un partito rivoluzionario che persegue la ricomposizione politica dei conflitti intorno alla parola d'ordine del salario sociale. Gli operaisti di destra, rappresentati da Tronti, Cacciari e Asor Rosa, ripiegano invece sull'entrismo nel PCI e teorizzano lo spostamento del conflitto sul terreno statale per consolidare sul piano istituzionale i nuovi rapporti di forza: poiché il capitale usa la manovra della crisi per impedire che allo sviluppo economico, innescato dalle lotte operaie, corrisponda un adeguato esito politico, la classe operaia tramite un partito relativamente autonomo deve farsi promotrice di un processo di modernizzazione. L'ipotesi è quella di un'alleanza dei produttori e di una nuova Nep, una gestione dell'economia capitalistica sotto la guida politica operaia che utilizzi la macchina statale per sconfiggere le arretratezze della società italiana, per promuovere la riforma dello Stato e rimettere in moto lo sviluppo. Se negli anni '60 la classe operaia è l'autentico soggetto che muove i fili del capitale e la sua lotta è l'unica attività capace di demistificare l'ideologia, negli anni '70 il grande soggetto diventa la volontà di potere del partito e l'organizzazione politica diventa l'unico orizzonte anti-ideologico del marxismo.

Nei primi anni '70 si riaccende la conflittualità intercapitalistica, entra in crisi il sistema di cambi fissi di Bretton Woods, scoppiano la guerra del Kippur e la crisi petrolifera. Il capitale, impegnato a recuperare margini di profitto erosi dall'autunno caldo, avvia una manovra di ristrutturazione che punta ad annientare la combattività operaia. Negri sviluppa fino all'estremo limite la rivoluzione copernicana di Tronti e teorizza l'avvento dell'operaio sociale, che abbandona il terreno della produzione diretta per estendere la conflittualità alla sfera della riproduzione sociale.

Nel '73 il segretario del PCI Berlinguer lancia la proposta del compromesso storico e, di fronte alla recessione economica, sposa la linea dell'austerità che peserà sulla sconfitta operaia alla fine del decennio. I successi elettorali del '75 e del '76 sembrano indicare nel più forte partito comunista occidentale il destinatario privilegiato della domanda di cambiamento che sale dal ciclo di lotte operaie e studentesche. In competizione con il neogramscismo, che ricava dai *Quaderni* i fondamenti dell'eurocomunismo e immagina il compromesso storico come un processo di crescita della partecipazione democratica, l'operaismo di destra riformula in termini più spregiudicati, decisionisti ed elitari il primato togliattiano della politica. Tronti progetta la costruzione di una teoria operaia della politica adeguata ad una fase di crisi dello sviluppo e di protagonismo dello

Stato. Cacciari rivisita la cultura della crisi per liquidare progetti di neosintesi dialettica e per ricavare dalla distruzione di ogni ordine logico-ontologico il primato di una decisione politica sempre più sganciata dai rapporti sociali di produzione. Asor Rosa riscopre le virtù della politica rappresentativa, rivaluta le divisioni tradizionali del lavoro e del sapere, riabilita la figura dell'intellettuale specialista<sup>8</sup>. Nella seconda metà degli anni '70 diviene evidente che l'autonomia del politico è un processo di riconversione culturale del ceto politico del PCI che aspira a liberarsi dai vincoli della dialettica, del marxismo, della prospettiva strategica. Se la politica è borghese, come la cultura, non può essere pensata come critica dell'ideologia delle classi dominanti e costruzione di una concezione del mondo più congruente con le condizioni di vita delle classi subalterne, ma va concepita come competizione fra élite, gioco di potere nella sfera delle istituzioni rappresentative.

La teoria dell'insubordinazione sociale di Negri, che legge la strategia del compromesso storico come tentativo di restaurazione autoritaria della legge del valore, incrocia il movimento del '77, che fa emergere nuovi bisogni e una diversa composizione di classe<sup>9</sup>. Una parte consistente dell'operaismo di sinistra rompe con il precedente neoleninismo, insegue nuovi soggetti sociali – studenti, donne, proletariato urbano, emarginati, lavoratori precari dei servizi – e proclama l'attualità del comunismo inteso come fine della scarsità, orizzonte del consumo di beni e servizi privi di valore-lavoro, riappropriazione della ricchezza sociale. Stretta tra la lotta armata delle Brigate Rosse e la criminalizzazione del dissenso, l'area dell'Autonomia subisce un pesante attacco repressivo: nel '79 i suoi dirigenti sono arrestati, processati, condannati per sovversione contro lo Stato.

L'esperienza operaista si esaurisce nei primi anni '80, parallelamente alla deriva del PCI e al riflusso dei movimenti di lotta: la provocatoria cultura della crisi, che finisce per legittimare una mera presa del potere per via amministrativa, contribuisce ad archiviare la critica del capitalismo e a distruggere un autonomo profilo teorico della sinistra. L'adesione alle utopie tecnologiche del postindustriale, della fine del lavoro, del piccolo è bello, depotenzia la valenza critica dell'operaismo negriano che smarrisce i nessi sociali profondi e diventa sempre più visionario. Negli anni '90 sopravvivono un linguaggio, uno stile di pensiero post-operaista, riconoscibile nei concetti di "imprenditorialità comune", "intellettuale massa", "moltitudine", "cognitariato". Il dibattito sulla globalizzazione, il movimento altermondialista e il successo internazionale del libro *Impero*, di cui Negri è coautore, hanno contribuito più recentemente ad una rinascita di interesse per l'operaismo italiano e non sono mancate iniziative editoriali per sottolineare l'attualità della cultura politica risalente a *Operai e capitale*, ritenuta idonea a fugare il senso di sconfitta e il vittimismo passivizzante che deprimono il mondo del lavoro<sup>10</sup>. La rivisitazione del filone operaista non può, quindi, eludere interrogativi e prese di posizione sull'attualità di un lascito che va articolato in tre differenti eredità: il contributo di Panzieri, che interpreta un'esigenza di rivitalizzazione del marxismo; il pensiero operaio di Tronti, che segna una rottura con la tradizione marxista; la teoria dell'operaio sociale di Negri, che esplicita una vocazione oltremarxista e oltremarxiana.

Per il riferimento privilegiato al Marx del *Capitale*, per la capacità di analizzare il capitalismo monopolistico e il socialismo sovietico in base ai rapporti sociali di produzione, l'elaborazione di Panzieri è considerata uno dei punti alti del marxismo europeo e un'occasione mancata per la sinistra italiana<sup>11</sup>. Panzieri, infatti, non si limita a riformulare posizioni consiliaristiche, autogestionali, sovietiste, tipiche delle dissidenze storiche del movimento operaio, ma si adopera per rinnovare e rilanciare un'identità culturale e politica marxista<sup>12</sup>. La ripresa della critica dell'economia politica all'interno del gruppo dei "Quaderni rossi" produce conoscenze sul neocapitalismo e sulla transizione socialista e orienta una triplice rottura: con il riformismo socialista subalterno alle esigenze di modernizzazione capitalistica, con il primato togliattiano della politica indipendente dal rapporto di produzione, con la filosofia della storia, alternativamente progressista o crollista, della Seconda e della Terza Internazionale. E' una posizione che, con le

dovute differenze storiche, mantiene ancora oggi referenti sociali e politici.

Il pensiero operaio di Tronti segna il passaggio da una prospettiva neomarxista ad una filosofia della classe operaia, la cui particolare tonalità culturale deriva dall'incrocio con la *Nietzsche-Heidegger Renaissance* e dall'uso di un dispositivo teorico monistico e attivistico che giunge a configurare il rapporto di produzione come il prodotto di un'attività soggettiva. La teoria dell'insubordinazione sociale di Negri, che sostituisce la centralità rivoluzionaria dell'operaio massa con quella di un proletariato giovanile diffuso, perfeziona lo svuotamento delle categorie del *Capitale* e propizia l'incontro dell'operaismo con la filosofia francese del desiderio e della differenza. La riflessione che gravita sul proletariato sociale anticipa, per diversi aspetti, le più recenti teorie del postmoderno e del postfordismo, della produzione immateriale e del capitalismo cognitivo.

Il neomarxismo di Panzieri nasce dal bisogno di superare la cattiva unità tra teoria marxista e prassi politica, l'operaismo successivo nega fin dall'inizio la possibilità di costruire una cultura d'opposizione, liquida la battaglia teorica per riqualificare la cultura di sinistra e avalla indirettamente la scissione tra attivismo cieco e formalismo teorico<sup>13</sup>. La riduzione del marxismo a volontà organizzata della classe o del partito e l'annichilimento della dimensione teorica favoriscono, infine, il divorzio della sinistra dalla teoria marxista e la distruzione di un'identità sociale e politica anticapitalistica.

Panzieri non rinuncia alla teoria marxiana del valore e mantiene un ancoraggio alle categorie dialettiche, evidente nell'interpretazione della critica dell'economia politica come disvelamento delle apparenze capitalistiche, nell'uso della categoria di totalità, nel rifiuto dell'empirismo, nella visione logico-sistematica del modo di produzione. Politicamente opposte, l'autonomia del sociale e l'autonomia del politico convergono tuttavia nel liquidare dialettica e analisi economica, nell'abbandonare la centralità del conflitto sul terreno della produzione immediata, nel restaurare una filosofia della storia che precipita in punti di crisi finale e nel riabilitare le mitologie tecnologiche e tecnocratiche criticate da Panzieri. Franco Fortini, Aurelio Macchioro e Costanzo Preve hanno scritto pagine lucidissime sui limiti di una cultura politica che alla fine degli anni '70, dopo aver reciso ogni legame con la critica dell'economia politica e aver reso indeterminato il concetto di marxismo<sup>14</sup>, diventa veicolo di subalternità ad una nuova cultura di destra che si legittima in base alla centralità dell'impresa capitalistica<sup>15</sup>. In particolare l'operaismo di destra, che giunge a liquidare l'intera cultura marxista come un ostacolo all'uso disincantato delle tecniche del politico, si rivela privo di originalità e di prospettive: l'autonomia del politico, teorizzata in anni in cui sta maturando la riscossa dell'economia neoliberista, è destinata a rovesciarsi, nell'arco di un decennio, in elogio dell'impolitico o presa d'atto del tramonto della politica.

Se le esigenze oggi più avvertite sono quelle di decifrare la dialettica di continuità e discontinuità del capitalismo contemporaneo e di ricostruire una prospettiva comunista, la lezione di Panzieri, che ripete il gesto marxiano di abbandonare la sfera rumorosa della circolazione per addentrarsi nel laboratorio segreto della produzione, sembra più feconda del gesto, ieri trontiano e oggi negriano, di anteporre le lotte operaie al rapporto di capitale<sup>16</sup>. La cultura politica risalente all'operaismo post-panzieriano, basata sull'apologia dello sradicamento e della perdita di confini, sull'antidialettica e sulla negazione assoluta di istanze sintetiche, sembra costitutivamente incapace di offrire vie d'uscita alla crisi che perdura dall'89.

### *Il neomarxismo di Panzieri*

Insieme a Franco Fortini, Gianni Bosio e Danilo Montaldi, Raniero Panzieri fa parte di una straordinaria generazione di intellettuali militanti che rifiutano la risposta moderata e riformista alla crisi dello stalinismo e declinano in modo alternativo alla linea ufficiale i temi del partito e della

classe, dell'internazionalismo e del socialismo, del rapporto tra teoria marxista e politica. È l'"altra linea"<sup>17</sup> del movimento operaio, che concepisce il partito come uno strumento al servizio della formazione politica del movimento di classe e contrasta il divorzio tra tattica e strategia, insito nella politica della democrazia progressiva, valorizzando le esperienze di democrazia di base che prefigurano la costruzione di istituzioni socialiste. In alternativa alla lunga marcia socialista nelle istituzioni, Panzieri ipotizza un processo di rinnovamento dal basso del movimento operaio attraverso la costruzione, nel conflitto, di nuove istituzioni socialiste, radicate nella sfera economico-produttiva prima che nella sfera politico-istituzionale. All'obiettivo della programmazione economica democratica contrappone la linea del controllo operaio in fabbrica, che ridefinisce il potere operaio in rapporto alle condizioni di produzione piuttosto che al grado di penetrazione del partito nello Stato.

Di fronte ad un imponente sviluppo tecnologico che comporta forme più raffinate di mistificazione, Panzieri riconquista il potenziale critico del marxismo articolando un'analisi strutturale del neocapitalismo tesa a valorizzare un'autonoma iniziativa di classe, svilita dal provvidenzialismo storicista, dal progressismo riformista e da ideologie catastrofiste. Il ritorno al Marx maturo del *Capitale* e la revisione di Lenin sono le coordinate per elaborare una strategia che contrasti la stabilizzazione del dominio capitalistico basata sull'intreccio tra razionalità tecnocratica e illusioni democratiche. Il principale obiettivo polemico di Panzieri è la teoria della società opulenta, che predica l'integrazione sociale, la fine delle ideologie, la morte della politica, la terziarizzazione della società grazie alle politiche di diffusione del benessere. Il paradigma di Panzieri è però alternativo alle posizioni marxiste ortodosse e revisioniste che, in nome della socializzazione crescente delle forze produttive, non mettono in questione la razionalità dello sviluppo capitalistico e ricorrono, con diversi intenti ideologici, alla mitologia dello stadio ultimo dello sviluppo capitalistico.

I saggi più importanti pubblicati nel periodo dei "Quaderni rossi" ruotano intorno ai seguenti temi: la demistificazione della razionalità tecnologica, principale forma di dissimulazione del dispotismo capitalistico; lo smascheramento del piano capitalistico operante nella produzione diretta – espressione della natura autoritaria del coordinamento capitalistico della forza-lavoro – e la sua estensione alla produzione sociale complessiva come chiave per decifrare il passaggio dal capitalismo concorrenziale al neocapitalismo pianificatore; la rivendicazione del valore logico, non solo storico, delle categorie marxiane che consente di ridefinire gli aspetti essenziali del capitalismo e del socialismo; la lettura politica delle lotte operaie degli anni '60; l'interpretazione del marxismo come scienza critica legata agli sviluppi della sociologia e all'uso dell'inchiesta<sup>18</sup>.

Dal laboratorio dei "Quaderni rossi" emergono alcune ipotesi che tenderanno ad essere dimenticate dall'operaismo successivo: non può essere teorizzato alcun limite intrinseco allo sviluppo delle forze produttive, che non è mai scorporato dall'articolazione e dall'approfondimento del dominio capitalistico; l'unico limite del capitale è l'insubordinazione operaia, che non si esprime in termini di progresso bensì di rottura, non rivela l'occulta razionalità insita nel moderno processo produttivo, ma costruisce una razionalità radicalmente nuova e contrapposta alla razionalità del capitalismo; il passaggio dal capitalismo concorrenziale al capitalismo monopolistico non implica il superamento del valore, la crisi definitiva del capitalismo o la dominanza degli apparati politico-ideologici, ma segna piuttosto l'estensione della pianificazione dalla sfera della produzione alla sfera della realizzazione del plusvalore; il capitalismo è individuato principalmente da un'organizzazione del lavoro finalizzata all'estrazione di plusvalore: lo sfruttamento capitalistico non risiede quindi nelle distorsioni caratteristiche dei rapporti di distribuzione, dei rapporti mercantili o dei rapporti politici, ma è connesso al comando nel processo di produzione; il socialismo non si identifica né con la pianificazione dello sviluppo delle forze produttive né con l'automazione, né con la riduzione del tempo di lavoro né con la diffusione dei consumi, ma consiste in una diversa regolazione sociale del processo di produzione.

Per criticare la concezione neutrale dello sviluppo delle forze produttive, fondamento di una visione acritica del progresso e di un'ideologia produttivistica complice dell'intensificazione dello sfruttamento, Panzieri recupera il concetto marxiano di appropriazione capitalistica della scienza e della tecnica quale base per lo sviluppo di un piano dispotico del capitale. L'analisi marxiana del passaggio dalla cooperazione semplice alla manifattura e alla grande industria mostra chiaramente che "la forza produttiva sviluppata dall'operaio come *operaio sociale è forza produttiva del capitale*"<sup>19</sup>: lo sviluppo della cooperazione nel processo lavorativo, lungi dal socializzare virtuosamente le forze produttive e dal ricomporre le mansioni lavorative, è piuttosto l'espressione basilare della legge del plusvalore. La spinta alla parcellizzazione del lavoro e i processi di automazione comportano la crescita del capitale costante che succhia lavoro vivo, il crescente controllo del capitale sulla forza-lavoro, la separazione del lavoro dalle potenze mentali della produzione. Nell'analisi di Lenin la tecnologia e il piano capitalistico rimangono estranei al rapporto sociale che li domina e li plasma e l'anarchia è la caratteristica specifica del capitalismo, l'espressione essenziale della legge del plusvalore. Dall'analisi marxiana del processo di produzione si ricavano invece la tendenza del capitale a pianificare la produzione del plusvalore e la natura dispotica della cooperazione della forza-lavoro, aspetti che svuotano la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione e privano di fondamento una concezione del socialismo come pianificazione dello sviluppo compatibile con metodi dell'organizzazione aziendale capitalistica.

Svelando l'intreccio capitalistico tra scienza, tecnologia e potere, Panzieri mette a tema un feticismo che non è legato al denaro e alla sfera della circolazione ma nasce direttamente dalla sfera della produzione. Allorché la scienza entra al servizio del capitale e diminuisce l'autonomia della forza-lavoro, il rapporto sociale capitalistico si nasconde dietro le esigenze tecniche del macchinario: la divisione del lavoro sembra indipendente dall'arbitrio del capitalista e appare risultato necessario della natura del mezzo di lavoro. Quando l'uso delle macchine è generalizzato, il dispotismo del capitale è esercitato in nome di una razionalità che cela sfruttamento e sottomissione:

"Di fronte all'intreccio capitalistico di tecnica e potere, la prospettiva di un uso alternativo (operaio) delle macchine non può, evidentemente, fondarsi sul rovesciamento puro e semplice dei rapporti di produzione (di proprietà), concepiti come un involucro che a un certo grado dell'espansione delle forze produttive sarebbe destinato a cadere semplicemente perché divenuto troppo ristretto: i rapporti di produzione sono *dentro* le forze produttive, queste sono state 'plasmate' dal capitale"<sup>20</sup>.

Ad un marxismo fondato sulla contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione Panzieri sostituisce un marxismo dello smascheramento della falsa razionalità e del falso universalismo dello sviluppo capitalistico, il cui dispotismo non si esprime necessariamente in forme di governo autoritarie e in forme di violenza brutali, ma si dissimula meglio in sistemi di regolazione flessibili e in forme statuali democratiche<sup>21</sup>.

L'analisi marxiana del *Capitale*, secondo il fondatore dei "Quaderni rossi", definisce un modello dinamico, in cui ciascuna tendenza può diventare una controtendenza, sono ipotizzabili salti verso diverse fasi di accumulazione, passaggi interni a differenti forme di espressione del plusvalore. Non esiste alcuna tendenza immanente al superamento della divisione del lavoro, l'unica costante del modo di produzione capitalistico è "la crescita (tendenziale) del potere del capitale sulla forza-lavoro"<sup>22</sup> e l'unico limite al capitale è "la resistenza della classe operaia"<sup>23</sup>. L'operaismo successivo, anche per la sua vocazione antisistemica, tenderà invece ad appiattire il concetto di modo di produzione capitalistico sul modello taylorista-fordista, a enucleare una successione di stadi che deflagra in un punto di crisi finale o a restaurare uno schema storico di progressione lineare.

Per analizzare il passaggio dal capitalismo concorrenziale al neocapitalismo pianificatore, Panzieri non liquida la forma valore, ma stabilisce un rapporto di successione logica e storica tra il I e il III libro del *Capitale*, tra la sfera della produzione immediata e quella della riproduzione sociale complessiva. Il I Libro analizzerrebbe la fase del capitalismo ove la forma generale in cui si esprime

il valore è l'opposizione tra l'anarchia, caratteristica della divisione del lavoro nella società, e il piano dispotico, che impronta la divisione tecnica del lavoro. Nel III libro, analizzando una forma di accumulazione basata su processi di concentrazione dei capitali e di centralizzazione dei rapporti tra produzione e circolazione, Marx porta alla luce i tratti di una fase monopolistica che è segnata dalla nascita delle società per azioni e dalla scomparsa di un saggio generale di profitto. Con la trasformazione del plusvalore in profitto e dei valori in prezzi di produzione, il piano del capitale si estende alla produzione complessiva e la pianificazione autoritaria diventa l'espressione fondamentale della legge del plusvalore. Nella fase del capitale finanziario, quando la funzione produttiva si separa dalla proprietà e il profitto diventa interesse, è insita la massima mistificazione: il capitale appare come denaro che produce denaro e sparisce ogni traccia del rapporto sociale capitalistico.

Polemizzando con una linea sindacale di difesa delle professionalità operaie, che tende a frammentare i lavoratori in base alle qualifiche dell'organizzazione capitalistica, e criticando la pretesa di disciplinare il conflitto con la concertazione e la politica dei redditi, il gruppo dei "Quaderni rossi" attribuisce un significato politico alle lotte di fabbrica degli anni '60 che portano in primo piano la condizione operaia. Dal lavoro di inchiesta emerge, infatti, che politica e non tecnica è la ragione della divisione delle mansioni, delle differenze salariali, della separazione tra operai specializzati e operai generici, così come politica è la richiesta operaia di controllo sulla produzione che è, tuttavia, sconosciuta dalle organizzazioni ufficiali del movimento operaio. La politica dei due tempi, che insegue l'alleanza con la borghesia progressista e scommette su un'evoluzione lineare della società, poggia su basi fragili perché separa l'azione politica dalla struttura economica, oscura il carattere capitalistico dello sviluppo industriale e ignora la vocazione parassitaria e corporativa della borghesia italiana. In una fase in cui le grandi concentrazioni industriali e finanziarie estendono e rafforzano il potere sullo Stato, la continua ricerca di convergenze di vertice e il piccolo cabotaggio parlamentare finiscono per contribuire allo svuotamento delle istituzioni democratiche: per contrastare l'involuzione integralista della società e la spinta totalitaria sulle istituzioni, che traggono origine nella sfera della produzione, occorre portare il conflitto politico nei luoghi di lavoro.

Panzieri respinge fermamente le accuse di operaismo e di anarcosindacalismo: non si tratta di assegnare all'azione sindacale compiti politici di rottura rivoluzionaria, fermandosi all'immagine empirica della singola fabbrica e negando la necessità di ricomporre rivendicazioni frammentarie in un disegno strategico unitario. Si tratta al contrario di capire che né il livello sindacale né una politica redistributiva possono soddisfare le istanze politiche emerse nelle lotte perché la rivendicazione di un controllo sull'erogazione della forza-lavoro è una richiesta di potere antagonista, che pone le basi per un dualismo di poteri. Le lotte che ricompongono la forza-lavoro acquistano un significato politico perché il sistema economico richiede un'assoluta integrazione del capitale variabile nel capitale costante e ottiene la totale subordinazione del lavoro vivo al lavoro morto attraverso politiche che impediscono alle singole forze lavoro di riconoscersi globalmente come classe operaia. L'atomizzazione dei lavoratori è uno degli aspetti meno esplorati dello sfruttamento capitalistico che, dall'alienazione del prodotto del lavoro, si estende all'espropriazione del senso del processo produttivo, fino ad alienare il lavoratore dal suo corpo e dal rapporto con l'altro lavoratore, separandolo dalla relazione verticale con sé e dalla relazione orizzontale con l'altro.

In uno dei suoi ultimi saggi Panzieri richiama gli scritti giovanili di Lenin, che considerano l'opera di Marx come opera di sociologia scientifica, e l'analisi della modernità di Weber, che ha tenuto in serio conto il pensiero marxiano, per affermare che il marxismo è una sociologia del movimento operaio, "una sociologia concepita come scienza politica, cioè come scienza della rivoluzione"<sup>24</sup> L'analisi marxiana nasce come critica dell'economia politica, come scienza che coglie nella sua interezza la società capitalistica svelandone la natura dicotomica: il limite dell'economia classica



consiste, infatti, nella considerazione della forza-lavoro come mero capitale variabile, come componente solo interna al capitale. Panzieri ipotizza tuttavia che, in ragione della crisi della teoria economica, il capitalismo abbia perduto il suo riferimento classico all'economia politica e abbia ritrovato la sua scienza non volgare nella sociologia. L'importanza crescente della sociologia è il sintomo, secondo Panzieri, di un mutamento profondo nel modo di funzionare del sistema capitalistico: con l'autonomizzazione del capitale finanziario il problema fondamentale della riproduzione non è la tutela dei rapporti di proprietà privata ma il razionale procedere dell'accumulazione, che non è minacciato da un meccanismo economico bensì da una crisi di organizzazione del consenso<sup>25</sup>.

### *La rivoluzione copernicana di Operai e capitale*

La premessa del pensiero operaio di Mario Tronti è la lettura di Marx come scienziato, come Galilei del mondo sociale, proposta nel dopoguerra da Galvano Della Volpe, una lettura che, seppure eterodossa rispetto allo storicismo crociogramsciano, dopo il '56 acquista rilievo anche nell'ambito di "Società", la rivista teorica del PCI. Il centro dell'interesse di Tronti non è però il corretto metodo marxista di analisi scientifica, bensì un pensiero operaio concepito come arma strategica di potenziamento della prassi. La lettura dellavolpiana, che per il suo antihegelismo è salutata come un nuovo inizio per il marxismo italiano, costituisce solo un passaggio utile per liquidare lo spirito sistematico del materialismo dialettico e per ridurre il marxismo ad un insieme di aforismi e di criteri pratici per un'azione politica di parte operaia. La priorità è superare un'impostazione confinata nella battaglia teorica per "fare di nuovo il salto da Marx a Lenin"<sup>26</sup>, dall'analisi del capitalismo contemporaneo alla teoria della rivoluzione operaia.

I saggi raccolti in *Operai e capitale* propongono una lettura creativa di Marx, orientata a rivalutare l'elemento soggettivo, il lato attivo del rapporto storico-sociale: l'idea ispiratrice è portare Lenin in Inghilterra, rileggere cioè la critica dell'economia marxiana alla luce dell'avvenuta rivoluzione contro il *Capitale* per immaginare la rottura nei punti alti dello sviluppo, dove si suppone che la classe operaia sia più forte. Il marxismo è declinato come scienza dell'antagonismo e dell'insubordinazione operaia, anziché come teoria dello sviluppo oggettivo del capitale, e viene enucleato un nuovo concetto di crisi capitalistica che ha natura politica anziché economica, essendo imposta dai movimenti soggettivi degli operai organizzati.

Il pensiero operaio di Tronti si caratterizza essenzialmente per quattro scelte teoriche: la concezione attivistica della scienza e negativa della critica dell'ideologia; la configurazione oppositiva del rapporto tra la fabbrica e la società; il rovesciamento del rapporto tra capitale e forza-lavoro; la rivalutazione delle correnti di pensiero antidialettiche e irrazionalistiche.

La scienza attiva rivendicata dall'operaismo non è la scienza classica galileiana, ma è la scienza novecentesca della crisi dei fondamenti e del principio di indeterminazione. Non è una metodologia generale per fare previsioni esatte e per produrre un sapere oggettivo e universale, ma è una scienza parziale, soggettiva, unilaterale. Diversamente da Colletti, Tronti non assume a modello la teoria realista del rispecchiamento, ma si ricollega al costruttivismo emergente dal dibattito novecentesco: l'indagine marxiana è accostata alle geometrie non euclidee e alla meccanica quantistica, la Rivoluzione d'Ottobre è paragonata alla teoria einsteiniana della relatività.

La scienza operaista acquista significato in opposizione all'ideologia, che ha il significato puramente negativo di mistificazione, di vocazione a tenere unito ciò che è separato, di prefigurazione sistematica del reale volta ad imbrigliare la prassi. La critica dell'ideologia è concepita essenzialmente come attività di negazione assoluta: lo smascheramento delle mistificazioni capitalistiche non ha alcuna specificità, non produce un'altra cultura, non alimenta la battaglia ideologica, ma rinvia immediatamente al conflitto di classe. In sintonia con Asor Rosa, che

nega la possibilità di conciliare arte e rivoluzione, Tronti pensa che la cultura sia per definizione borghese e che la classe operaia non abbia bisogno di un'ideologia: se la semplice esistenza come realtà antagonista rende la classe indipendente dal meccanismo di sviluppo capitalistico, l'organizzazione autonoma degli operai è "il processo *reale* della demistificazione"<sup>27</sup>.

Nel saggio del '62 *La fabbrica e la società*, Tronti sostituisce la sequenza marxiana processo di produzione, processo di circolazione, processo complessivo, con la sequenza fabbrica, società, Stato, e riformula la contraddizione classica tra sviluppo delle forze produttive e rapporti sociali di produzione nei termini di un antagonismo irriducibile tra la forza-lavoro come valore d'uso e la forza-lavoro come valore di scambio, tra il processo produttivo che si svolge nella fabbrica e il processo di valorizzazione che si svolge nella società. Oggetto di critica sono le ideologie neocapitalistiche che presentano il fenomeno dell'integrazione tra fabbrica, società civile e Stato in chiave di affermazione di uno Stato interclassista e di scomparsa dello stesso capitalismo, che si trasforma nella ricchezza della società da amministrare per il benessere collettivo. Secondo Tronti, quando il dispotismo capitalistico si estende dalla fabbrica alla società, lo Stato non si limita più a mediare i conflitti intercapitalistici ma tende a porsi come il rappresentante diretto del capitalista collettivo, mentre la terzianizzazione generalizza la condizione operaia a nuovi strati sociali: i tecnici e gli intellettuali.

L'identificazione del processo produttivo in fabbrica con la sfera della produzione e del processo di valorizzazione con la sfera della circolazione tende ad appiattare la dimensione del valore sul valore di scambio e a fare smarrire i tre livelli di indagine marxiana, che muove dalla manifestazione fenomenica del valore per addentrarsi nella sfera produzione e risalire poi alla sfera della distribuzione. Anche la distinzione logica tra produzione come momento particolare e produzione come momento generale del processo economico viene meno: quando si conchiude il circolo produzione-distribuzione-scambio-consumo "il rapporto sociale diventa un *momento* del rapporto di produzione, la società intera diventa un'*articolazione* della produzione"<sup>28</sup>. L'analisi del piano capitalistico, che identifica lo Stato con il capitale sociale, tende a resuscitare la filosofia della storia avversata da Panzieri: estendendo progressivamente la logica della fabbrica alla società, generalizzando il rapporto di lavoro salariato, lo sviluppo capitalistico si incarica di far crescere linearmente la classe operaia. Se la principale forza produttiva sviluppata dal capitale è la classe operaia, che impone con la propria conflittualità lo sviluppo delle altre forze produttive, lo sviluppo del capitale è il potere degli operai.

La rivoluzione copernicana, che conferisce un carattere inconfondibile all'operaismo italiano, è annunciata nell'articolo del '64 *Lenin in Inghilterra* ed è completata nel saggio del '66 *Marx, forza-lavoro, classe operaia*. L'intento di Tronti è di rovesciare l'immagine della forza-lavoro incorporata nel dominio capitalistico attraverso l'adozione di un metodo d'analisi che muova dalla precedenza storica, logica e politica dei movimenti della classe operaia rispetto ai movimenti del capitale. Dall'idea di rovesciare il rapporto tra sviluppo capitalistico e lotte operaie per promuovere ricerche su una storia autonoma della classe, ricostruita come successione di figure egemoni, si passa ad una lettura attivistica e interamente politica della teoria marxiana del valore, che conduce all'ipotesi esplicita di un parricidio di Marx da parte del movimento operaio. L'inversione del rapporto tra capitale e classe operaia è concepita come una correzione leninista di Marx: essa fa precedere la politica alla scienza, la teoria della rivoluzione alla critica dell'economia politica, gli operai come classe alla categoria economica del capitale. La volatilizzazione della teoria del valore è funzionale all'inversione: sganciando il lavoro produttivo dai concetti di valore e plusvalore, la teoria marxiana dello sfruttamento è trasformata in una forza d'attacco, il concetto di alienazione viene ad esprimere il potenziale di estraneità piuttosto che la passività e la subordinazione della classe operaia, la forza-lavoro è tramutata in lavoro vivo, lavoro in atto, di cui il capitale è un semplice riflesso. Secondo Tronti la duplice natura del lavoro scoperta da Marx non significa lavoro contenuto nella merce, bensì classe operaia dentro e contro il capitale: la classe, elemento dinamico del capitale, causa

prima dello sviluppo, produce il capitale come potenza economica, ma può rifiutarsi di produrlo separandosi da sé come categoria economica, negandosi come forza produttiva e affermandosi come potenza politica. La teoria del valore è dunque una tesi politica, una parola d'ordine rivoluzionaria, un rapporto politico della produzione capitalistica:

“Valore-lavoro vuol dire allora *prima la forza-lavoro poi il capitale*; vuol dire il capitale condizionato dalla forza-lavoro, mosso dalla forza-lavoro, in questo senso valore *misurato* dal lavoro. *Il lavoro è misura del valore perché la classe operaia è condizione del capitale*”<sup>29</sup>.

La natura capitalistica della cooperazione della forza-lavoro e i processi di atomizzazione evidenziati da Panzieri sono oscurati: per Tronti il rapporto di classe esiste già nella sfera della circolazione e “non si può parlare, in nessun momento storico di *operaio singolo*: la figura materiale, socialmente determinata, dell'operaio nasce già collettivamente organizzata”<sup>30</sup>. Il rapporto antagonista di classe, il rapporto di lavoro salariato, “precede dunque, provoca, produce il rapporto capitalistico”<sup>31</sup>. Mentre la forza politica operaia è legata alla forza produttiva del lavoro salariato, il capitale è concepito come interesse economico che, sotto la minaccia operaia, è costretto a diventare forza politica, a sussumere la società, a farsi apparato di repressione statale. Mentre la classe operaia esiste indipendentemente dai livelli istituzionali, la classe dei capitalisti, secondo Tronti, ha bisogno della mediazione di un livello politico formale che faccia vivere soggettivamente un morto meccanismo oggettivo.

Motore negativo del capitale, capace di produrlo come potenza economica e di provocarne la crisi politica, la classe operaia non è l'erede della filosofia classica tedesca, dell'economia politica inglese e del socialismo politico francese, ma è il soggetto destinatario del pensiero grande-borghese distruttivo e reazionario, lucidamente consapevole del conflitto sociale moderno. Contro la teoria del rapporto dialettico tra capitale e lavoro la classe operaia, secondo Tronti, deve organizzarsi come “elemento *irrazionale*”, come “*unica anarchia* che il capitalismo non riesce socialmente a *organizzare*”<sup>32</sup>. L'antiumanesimo, l'irrazionalismo e l'antistoricismo devono perciò diventare armi pratiche di lotta, strumenti del movimento negativo che abolisce lo stato di cose presenti. Il pensiero operaio mobile e asistemico, distruttore di tutti i valori, innesta il nichilismo nietzscheano su un impianto idealistico-soggettivo di sapore attualistico: il risultato è un dispositivo teorico che consente di attribuire alla “*rude razza pagana*” una soggettività originariamente collettiva e una volontà di potere maestosamente espansiva<sup>33</sup>.

La prima ricerca sul pensiero negativo di Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche matura nell'ambito del progetto trontiano di fare incontrare il nichilismo operaio con il pensiero della crisi<sup>34</sup>. Contro l'ideologia che chiama il movimento operaio a resuscitare dalle ceneri gli indirizzi democratico-progressisti della cultura borghese, Massimo Cacciari si incarica di rovesciare *La distruzione della ragione* di Lukàcs. Se il conflitto di classe è la concreta base storica del processo di dissoluzione del sistema hegeliano, sintesi espressiva della società cristiano-borghese, il pensiero negativo non esprime una reazione irrazionalistica alla dialettica, ma è l'ideologia dei punti più avanzati dello sviluppo capitalistico.

### *L'operaismo di destra: dall'autonomia del politico al tramonto della politica*

Nel *Poscritto* del '71 alla seconda edizione di *Operai e capitale* inizia a delinearsi il progetto di carpire il segreto del politico moderno per consegnarlo come arma offensiva al partito della classe operaia. Tronti avanza l'ipotesi che dalle lotte operaie statunitensi degli anni Trenta, più efficaci di quelle europee perché non affette da incrostazioni ideologiche, siano scaturite una *new politics* operaia e una *new economics* del capitale, che contrassegnano l'ingresso in un'epoca post-classica. Gli studi sul movimento consiliare tedesco, sulla crisi della Repubblica di Weimar, sulla Nep e sulla crisi del '29 si inquadrano in un nuovo ambito di ricerca: il rapporto tra la rottura rivoluzionaria di

Lenin, la teoria economica di Keynes, la sociologia del potere di Weber, la teoria della rivoluzione conservatrice<sup>35</sup>.

Intervenendo nel '72 ad un seminario di scienze politiche presso l'Università di Torino, Tronti precisa che, dopo l'esperienza del *New Deal* e la nascita del partito di massa, i rapporti di produzione si politicizzano, viene meno l'autonomia della *civil society* e lo schema di sviluppo dall'economico al politico, dalla fabbrica allo Stato, non funziona più<sup>36</sup>. Denuncia quindi l'assenza di una teoria marxista della politica, confina il pensiero di Marx in un'epoca di capitalismo liberale ormai concluso, propone un rinnovamento del movimento operaio attraverso l'indagine di un nuovo oggetto specifico: l'autonomia del potere nei confronti della società. Alla scoperta che nel '29 c'è un'unica crisi per il capitale e per la classe operaia segue la scoperta che anche il politico e lo Stato moderno sono un terreno comune per operai e capitale. Quando allo sviluppo succede la crisi, lo Stato e il partito sostituiscono la fabbrica come terreno espressivo della potenza politica operaia e il dualismo di potere riguarda il rapporto tra la società e lo Stato piuttosto che il rapporto tra la fabbrica e la società.

Per costruire una teoria operaia della politica, Tronti interroga la storia del realismo politico e dello Stato moderno. La concretezza e la volontà di potenza operaia sono intraviste nel pensiero politico weberiano, nella dottrina hobbesiana della sovranità, nella teoria del principe di Machiavelli, nel conflitto amico-nemico di Carl Schmitt. L'indagine della politica moderna è pensata come un passaggio dall'anatomia della società a quella del potere: mentre tra Hobbes e Hegel cresce la realtà dello Stato, nell'epoca di Marx la società si prende una temporanea rivincita, ma negli anni Trenta il *New Deal* roosveltiano, il decisionismo totalitario, la costruzione staliniana del socialismo segnano un ritorno in grande stile della politica. Nell'epoca della grande crisi lo Stato salva il capitalismo, lo Stato costruisce il socialismo. Ciò che sembra un risultato – l'intervento dello Stato nel capitalismo maturo – va ripensato come l'inizio del processo: l'accumulazione di potere precede l'accumulazione capitalistica.

Nel corso degli anni '70 Cacciari propone una nuova lettura del pensiero negativo che, da Nietzsche a Heidegger, da Mach a Wittgenstein, esprime la crisi di ogni rifondazione sintetica nel passaggio alla ragione post-classica, segnala l'apertura di nuovi spazi alle tecniche del politico nel passaggio al capitalismo organizzato<sup>37</sup>. Se l'età della ragione classica trova espressione nella scienza galileiana e nella dialettica hegeliana, il pensiero negativo riflette la crisi dei fondamenti del sapere scientifico e la perdita di una concezione stabile dell'Essere: il tramonto della sintesi dialettica e l'affermazione di una molteplicità di giochi linguistici indicano, secondo Cacciari, che il politico guadagna una dimensione autonoma come tecnica di governo dei conflitti.

Il principale obiettivo polemico dell'operaismo di destra diventa la concezione del marxismo come sistema teorico, come dialettica che lega organicamente filosofia, politica, economia. Il marxismo, secondo Cacciari, non è una critica dell'economia, della società e della politica né un discorso sul metodo scientifico: privato di articolazione sistematica e di spessore teorico, ridotto a forza storico-politica, il marxismo è soltanto volontà di potenza organizzata capace "di esercitarsi concretamente sulla *diversa* molteplicità dei linguaggi della Tecnica"<sup>38</sup>. Mentre l'operaismo di sinistra fa riferimento ad una lettura dionisiaca e anarchica del pensiero negativo, l'operaismo di destra propone una lettura neorazionalistica del nichilismo: la fine della metafisica e l'oblio dell'essere legittimano un progetto di intervento nel mondo consapevole del rapporto indissolubile tra necessità e volontà di potenza, tra burocrazia e politica. Secondo Cacciari il pensiero di Nietzsche non deve essere letto né come pensiero della liberazione delle forme simboliche né come apologia della differenza, valorizzazione di ciò che è interdetto dalla ragione, celebrazione di autonomia come alterità irriducibile al processo della razionalizzazione capitalistica. L'identificazione storica tra ragione e razionalizzazione capitalistica, tra primato del soggetto e dominio della tecnica, rende regressiva la critica dei processi di burocratizzazione e di specializzazione e la rivendicazione di una ragione o di una soggettività non integrata nel sistema.

L'annichilimento dell'essere, la sua riduzione a valore soggettivo, acquista un significato costruttivo: il dialogo tra heideggerismo e marxismo non deve ruotare intorno all'emancipazione dall'alienazione, ma va iscritto nell'orizzonte della perdita di patria e del rapporto inestricabile tra soggettività e tecnica. La risoluzione della filosofia in prassi politica, la liquidazione dei valori tradizionali da parte dell'oltreuomo e il compimento della tradizione metafisica nell'organizzazione tecnico-scientifica indicano che il tramonto della filosofia dispiega nuovi ordini, nuove forme di razionalità e di volontà di potere.

Nella seconda metà degli anni '70 il progetto di riforma dello Stato cede il passo ad un progetto di governo della crisi capitalistica che fa perno su una lettura interamente politica della centralità operaia<sup>39</sup>. Dopo aver rovesciato la crisi del marxismo nella cultura della crisi e aver sostituito la totalità dialettica con i saperi parcellizzati, l'autonomia del politico si trasforma negli anni '80 in una teoria del limite: la politica non è chiamata a dispensare felicità e piacere, a produrre liberazione e a rappresentare l'intero, ma è anzitutto decisione di rinuncia a rappresentare una soggettività sociale e a produrre nuove forme di potere. Dopo l'89, quando oggetto di riflessione diventa la crisi della politica, Tronti riconosce con coraggio che il passaggio dell'autonomia del politico "è servito all'impianto di un decisionismo finalizzato alla modernizzazione conservatrice"<sup>40</sup>.

#### *Operaismo di sinistra e post-operaismo: dall'operaio sociale al cognitariato post-fordista*

La premessa della teoria dell'operaio sociale è la ricostruzione della storia interna della classe operaia – auspicata in *Operai e capitale* - come una successione di figure egemoni: ad ogni manovra di ristrutturazione capitalistica, indotta dalle lotte operaie, corrisponde la nascita di una nuova composizione tecnica della forza-lavoro che determina una nuova composizione politica. Dopo la rivoluzione sovietica, la composizione di classe dell'operaio professionale, base del partito leninista, è stata distrutta dalla ristrutturazione taylorista-fordista che ha massificato la forza-lavoro. Dopo la crisi del '29 la regolazione politica del ciclo economico ha sostituito il funzionamento spontaneo della legge del valore di scambio: lo Stato, espressione del capitale collettivo, è diventato garante della pace sociale grazie all'integrazione socialdemocratica dei lavoratori e al contenimento della crescita dei salari entro proporzioni tali da non alterare gli equilibri della produzione capitalistica.

La teoria dell'operaio sociale nasce dall'esigenza di approfondire l'inversione trontiana del rapporto tra capitale e classe operaia a partire dal blocco dello sviluppo determinato dalla conflittualità dell'operaio-massa<sup>41</sup>. Nelle lotte degli anni '60 la classe operaia ha manifestato la propria estraneità alle leggi dell'economia politica e al rispetto delle compatibilità istituzionali: le rivendicazioni salariali hanno fatto saltare il circolo virtuoso tra crescita dei redditi e produzione di massa. Negri interpreta l'insorgenza dell'autonomia operaia, la capacità di imporre un salario indipendente dall'accumulazione capitalistica, come un processo che mette in crisi la legge del valore, provocando una sproporzione tra lavoro necessario e pluslavoro.[Riccardo Bellofiore ha sottolineato che l'impostazione operaista, secondo cui il valore è esito variabile del conflitto tra salario e profitto, è sraffiana più che marxiana (cfr. R. Bellofiore, *L'operaismo degli anni '60 e la critica dell'economia politica*, in "Unità proletaria", n. 1-2, 1982)]. La rottura del rapporto di subordinazione del salario al profitto determina la crisi dello Stato keynesiano e il passaggio dallo Stato-piano allo Stato-crisi: lo Stato, anziché promuovere sviluppo, produce crisi tramite una manovra deflazionistica volta a frenare l'espansione delle forze produttive che intaccano la proporzione dei rapporti di forza tra le classi<sup>42</sup>.

L'analisi del passaggio allo Stato-crisi, cogliendo l'imminenza di una ristrutturazione capitalistica in concomitanza con la crisi petrolifera e la tempesta valutaria provocata dalla inconvertibilità del dollaro, anticipa alcuni tratti del neoliberalismo. La manovra di ristrutturazione punta sul

decentramento produttivo e sulla disgregazione della figura dell'operaio-massa:

“Il capitale mette la fabbrica, come punto di valorizzazione del circuito sociale della produzione, contro la società come ambito di devalorizzazione, come sede della massificazione, e contemporaneamente la società come immagine della macchina sociale di produzione contro la fabbrica in quanto sede privilegiata del rifiuto del lavoro e dell'attacco selvaggio al profitto”<sup>43</sup>.

Negri prevede che, con il venir meno del ruolo dello Stato quale promotore dello sviluppo nella invarianza dei rapporti di forza tra le classi, si profili un rovesciamento della sequenza Stato, piano, impresa: lo Stato si subordina al comando d'impresa, l'autonomia relativa delle istituzioni politiche scompare, la sovranità nazionale si indebolisce a beneficio di imprese multinazionali o di corpi amministrativi separati.

Le capacità di analisi si affievoliscono nel tentativo di interpretare la manovra di ristrutturazione come un processo dinamico destinato a promuovere la ricomposizione di classe e a suscitare un nuovo soggetto già unificato e compatto, capace di estendere a tutta la società la potenza antagonista dell'operaio massa. Facendo riferimento al *Capitolo VI inedito* del I libro del *Capitale*, Negri interpreta il nesso tra la fabbrica e la società in chiave di estensione della cooperazione produttiva, di formazione di un lavoratore collettivo che fa venire meno la distinzione tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo. Quando il comando d'impresa si estende alla società e il lavoro produttivo si identifica con il lavoro salariato, sorge la fabbrica diffusa ed emerge la figura dell'operaio sociale: in reazione alla caduta del saggio di profitto, il capitale è costretto a diffondere il processo di valorizzazione alla società, ma la ristrutturazione non può ristabilire margini di profitto perché la diffusione del comando di impresa è anticipata dall'estensione dei comportamenti antagonisti dell'operaio-massa<sup>44</sup>. Con l'estensione della relazione salariale a tutta la società, la produzione in generale non coincide più, come in *Operai e capitale*, con il processo di produzione immediato e viene meno la contrapposizione tra la fabbrica e la società: la società non è più il luogo della passività e della disgregazione, ma diventa il terreno privilegiato del conflitto.

La diffusione della cooperazione produttiva e l'emergenza dell'operaio sociale realizzano, secondo Negri, la tendenza verso la caduta storica della barriera del valore, anticipata da Marx nel *Frammento sulle macchine*. Nel testo dei *Grundrisse* Marx metterebbe in crisi la legge classica del valore e svolgerebbe fino in fondo la critica dell'economia politica: l'integrale socializzazione del lavoro provoca la crisi dei rapporti di scambio perché il lavoro singolo non esiste più e il denaro, che non può misurare la forza sociale del lavoro combinato, diventa funzione della riproduzione del rapporto di lavoro salariato.

Nell'ambito dell'estinzione storica della legge del valore e della sua affermazione forzosa mediante il comando politico, la compenetrazione tra struttura e sovrastruttura diviene totale, la sfera della circolazione e quella della produzione si unificano nella dimensione della riproduzione. Lo Stato diviene immediatamente sintesi della società civile, il capitale sociale diviene categoria effettuale mentre, al polo opposto, si costituisce il lavoro sociale complessivo: lo scontro prefigurato in *Operai e capitale* tra fabbrica e società capitalistica si ridisegna come scontro tra il lavoro sociale e lo Stato rappresentante del capitalista collettivo. Il valore di scambio, estinto economicamente, sopravvive come pura coercizione politica; il comando d'impresa, sganciato dal valore, diventa mero rapporto di forza, disegno soggettivo e arbitrario di dominio; il capitale non è più valore che si valorizza ma volontà di potere, autonomia del politico e “la critica dell'economia politica è immediatamente critica dell'amministrazione, della Costituzione, dello Stato”<sup>45</sup>. Contro l'attendismo storicistico e contro il tentativo socialista di restaurare la legge del valore tramite la riforma dello Stato, Negri proclama l'attualità del comunismo: *il rifiuto del lavoro*, inversione della legge del valore, apre spazi reali per l'indipendenza operaia e innesca la transizione come processo costitutivo sul terreno dell'alternativa<sup>46</sup>.

La caduta della barriera del valore porta in primo piano i temi dell'autovalorizzazione e della forza-invenzione. L'autovalorizzazione è la riappropriazione di ricchezza e di potere contro i meccanismi

capitalistici di accumulazione e sviluppo. Se in *Operai e capitale* la forza-lavoro è classe già nella sfera della circolazione, Negri scopre la riproduzione della forza-lavoro come terreno di antagonismo, ambito di lotta alternativo a quello del rapporto di produzione diretto. L'estraneità alla valorizzazione capitalistica della piccola circolazione – la parte di capitale anticipato con cui l'operaio acquista i mezzi di sussistenza – fonda la possibilità di un'autonomia operaia che presuppone l'indipendenza dei bisogni e dei consumi dallo sviluppo capitalistico. Il tema della forza-invenzione è legato all'emergenza del sapere quale principale forza produttiva: nel passaggio dal *Welfare* al *Warfare* (Stato della rendita politica o Stato nucleare) tutta la forza produttiva del lavoro diventa forza-invenzione che divorzia dal capitale:

“il concetto unitario sviluppo capitalistico si rompe: da un lato lo sviluppo del capitale costante diviene uno sviluppo distruttivo, dall'altro le forze produttive debbono emanciparsi radicalmente dal rapporto di capitale”<sup>47</sup>.

Il tema della forza-invenzione prospetta la dissoluzione del concetto di plusvalore relativo: secondo Negri, allorché il rifiuto del lavoro provoca l'affermazione del lavoro tecnico-scientifico, la produttività si separa dal plusvalore, il lavoro non si fonda più sul rapporto con il capitale ma sulla propria essenza cooperativa. Per sottolineare che l'autovalorizzazione operaia è esplosione dell'antagonismo, rottura radicale con la totalità dello sviluppo capitalistico, Negri scardina l'impianto dialettico delle categorie marxiane. In sintonia con il post-strutturalismo, che celebra il pensiero di Nietzsche come alba della contro-cultura, critica del logocentrismo, negazione di tutti i codici, l'operismo di sinistra enfatizza la differenza contro la dialettica, considerata sinonimo di logica del dominio, integrazione forzosa delle differenze, primato dello Stato sull'irriducibile pluralità della società.

All'inizio degli anni '80 Negri manifesta un interesse crescente per la filosofia di Deleuze, dalla quale trae ispirazione per una rilettura di Spinoza e per la messa a punto di una concezione positiva – non più dialettica, dualistica e animata da un motore negativo – dell'autonomia operaia. In anni dominati dai temi della crisi della razionalità, della fine della modernità e del trionfo del nichilismo, la filosofia di Deleuze è interessante perché il rifiuto della logica negativa e dell'ontologia hegeliana non approda né all'ontologia heideggeriana dell'essere per la morte né ad una prospettiva deontologica. Il filosofo francese sviluppa, infatti, una logica affermativa dell'essere nel tempo; costruisce un movimento positivo della differenza, alternativo alla determinazione tramite differenza negativa; propone una concezione assoluta, non dialettica, della negazione quale distruzione che sgombra il terreno per una nuova costruzione; coniuga il concetto spinoziano di potenza, con il concetto marxiano di forza produttiva e con il concetto nietzscheano di volontà di potenza per gettare un ponte tra l'ontologia e la politica.

Nei testi di Spinoza Negri cerca un'ontologia materialista rigorosamente immanente, ove lo spessore della costruzione dell'essere non è annullato dalla temporanea rivincita di forze reattive; un'ontologia della superficie, che rifiuta fondamenti nascosti e profondi e non contempla strutture precostituite; una filosofia ontologica della prassi, che propizia la liberazione delle forze produttive dai rapporti di produzione; un antidoto alle concezioni deboli e ciniche dell'essere, che separano sostanza e potenza e prospettano un pragmatismo progettuale indifferente ad ogni contenuto<sup>48</sup>. In Spinoza il tempo è potenza, anziché destino di deiezione; l'essere è forza produttiva ed egemonia della pienezza, anziché impossibilità e vuoto di presenza; l'etica è articolazione dei bisogni produttivi, sviluppo della vita desiderante; la ragione è organizzazione dei bisogni da parte dell'immaginazione produttiva; la società politica è risultante non dialettica di potenze singolari che, non avendo un'origine privata, non devono essere mediate ma si compongono spontaneamente in una potenza collettiva. Negando dualismi tra anima e corpo, gerarchie dell'essere e ordini presupposti all'agire, il filosofo olandese consente, secondo Negri, di individuare una moderna tradizione materialista, alternativa a quella dialettica, incentrata sui processi costitutivi del desiderio. La modernità può essere pensata come una rivoluzione incompiuta, nell'ambito della

quale è sempre vissuta un'alternativa tra lo sviluppo delle forze produttive e il dominio dei rapporti capitalistici, tra la *potentia* della moltitudine e la *potestas* dello Stato, tra la *vis viva* e le forze dell'espropriazione. Il repubblicanesimo di Machiavelli, la democrazia assoluta della moltitudine di Spinoza e l'autogoverno dei produttori di Marx rappresentano la filosofia della potenza contro il potere, la sovversione contro la sovranità, il potere costituente che non si lascia riassorbire nel potere costituito<sup>49</sup>.

Il confronto con l'ontologia prospettivista e costruttivista di Deleuze e la rilettura di Spinoza sono preliminari ad una rielaborazione, negli anni '90, della teoria dell'operaio sociale che si fonda sul concetto di lavoro vivo come produzione di soggettività, potere costituente della società, autonomia produttiva dalla sfera pubblica statale e dal comando d'impresa<sup>50</sup>. Il lavoro vivo non ha i tratti del popolo, dell'unità coesa, bensì i tratti della moltitudine, che rifugge l'unità politica, non stringe patti, non trasferisce diritti, recalcitra all'obbedienza, non converge in una unità sintetica – la volontà generale – ma condivide il *general intellect*. La moltitudine è pensata come comunità non sostanziale e non rappresentabile di coloro che non si sentono a casa propria, condividono le facoltà del genere umano e fanno esodo dalle costrizioni statali. Le possibilità della defezione dipendono dall'ipotesi che l'avvento della produzione di comunicazione a mezzo di comunicazione segni l'abolizione del lavoro salariato e l'estinzione dello Stato quale monopolio della decisione politica e dell'uso legittimo della forza.

La nuova versione dell'operaio sociale presuppone le indagini sul lavoro autonomo di seconda generazione – dotato di capacità cooperative, innovative e imprenditoriali – e gli studi sul postfordismo e sulla rivoluzione informatica, che ipotizzano il passaggio ad un nuovo modello di accumulazione caratterizzato dalla flessibilità e smaterializzazione dei processi produttivi, dalla deterritorializzazione delle imprese, dall'introduzione di sistemi modulari o a rete<sup>51</sup>. I processi di finanziarizzazione del capitale, non più governabili dalle istanze politiche nazionali, segnerebbero la crisi della forma Stato e delle istituzioni classiche della democrazia rappresentativa. Applicando lo schema del rovesciamento di *Operai e capitale*, Negri afferma che l'avvento della produzione postfordista è stato anticipato dalle lotte di massa che hanno rifiutato il lavoro salariato e disciplinato. Il capitalismo ha trovato la via della ristrutturazione grazie alla capacità di trasformare in risorsa produttiva comportamenti conflittuali, quali l'esodo dalla fabbrica, il disamore per il posto fisso, la familiarità con le reti comunicative. La nuova epoca del rapporto tra capitale e lavoro è caratterizzata da una mutata composizione della forza-lavoro, per cui la sostanza del lavoro è sempre più astratta, immateriale, intellettuale e la forma di lavoro più mobile e polivalente. Insieme a modelli di regolazione estesi su linee multinazionali emerge una nuova forma di sovranità, non nazionale ma imperiale, che segnerebbe la fine del colonialismo e dell'imperialismo e sarebbe stata anticipata dall'internazionalismo operaio e dal desiderio nomade dell'operaio sociale<sup>52</sup>. Negri ripropone l'impianto monistico di *Operai e capitale*: il governo imperiale è una macchina vampiresca e parassitaria, dotata di un'efficacia puramente regolativa, che dispiega il potere in modo negativo. Il processo di produzione si costituisce ormai fuori dal rapporto di capitale che interviene solo *ex post* per esercitare funzioni di controllo. Il tempo pieno della cooperazione si oppone al tempo vuoto del comando, la produttività sociale si confronta con un *deficit* ontologico. Il rapporto capitalistico è sempre più simbolico e irreali, “un vuoto apparato di costrizione, un fantasma, un feticcio”<sup>53</sup>. Il potere costituente della soggettività antagonista, connotata dalla capacità di agire oltre la misura, non si sedimenta mai in potere costituito; la sua razionalità è definita dall'illimitatezza del suo porsi, il suo movimento è insofferente alla dialettica e alla memoria<sup>54</sup>.

Per molti autori di formazione operaista il postfordismo è un modello che esprime la compiuta coordinazione del lavoratore collettivo e la definitiva separazione tra il lavoro produttivo e il comando d'impresa. Il lavoro parcellizzato e ripetitivo sarebbe relegato in posizione residuale e il sapere astratto, divenuto principale risorsa produttiva, corrisponderebbe alla realizzazione empirica



del concetto di *general intellect*. Mentre per Marx, però, il *general intellect* è capitale fisso, capacità scientifica oggettivata nel sistema delle macchine, per i post-operaisti la distinzione tra capitale costante e capitale variabile è venuta meno: il lavoro vivo, depositario di competenze cognitive non oggettivabili nel sistema delle macchine, non è forza-lavoro attivata dal capitale, ma imprenditorialità comune, intellettualità di massa. Mentre per Marx la cooperazione capitalistica è manifestazione della legge del plusvalore, i post-operaisti ritengono che il capitale abbia perduto ogni capacità innovativa e organizzativa, il potere di cooperazione sia totalmente immanente alla forza-lavoro, la diffusione del sapere sociale e la ricomposizione degli strumenti di produzione in una soggettività collettiva abbiano reso anacronistica la proprietà privata dei mezzi di produzione. La cooperazione sociale postfordista, abolendo il confine tra tempo di lavoro e tempo di vita, tra qualità professionali e attitudini politiche, segnerebbe la crisi delle categorie classiche della politica moderna. Quando il sapere sociale complessivo e la comune competenza linguistica divengono lo spartito del lavoro contemporaneo, il lavoro assume le attitudini proprie dell'agire politico e lo spazio della politica non è più la *polis* ma la vita. A livello di realizzazione del *general intellect*, si verifica dunque il passaggio dalla società disciplinare alla società governamentale, dal sabotaggio alla diserzione, dal biopotere alla biopolitica.

---

Questo testo è già apparso in P. P. Poggio (a cura), *L'ALTRONOVECENTO. COMUNISMO ERETICO E PENSIERO CRITICO*, vol. II, *IL SISTEMA E I MOVIMENTI- EUROPA 1945-1989*, Fondazione L. Micheletti-Jaca Book, Milano 2011, pp. 223-247. Si ringrazia la Fondazione Micheletti e l'editore.

1. Cfr. A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, a cura di P. Pozzi e R. Tomassini, Verona, ombre corte 2007 (1<sup>a</sup> edizione 1979); S. Mezzadra, *Operaismo* voce in *Enciclopedia del pensiero politico*, diretta da R. Esposito e G. Galli, Roma-Bari, Laterza 2000, pp. 497-498; M. Turchetto, *De "l'ouvrier masse" à l'"entrepreneurialité comune": la trajectoire déconcertante de l'opéraisme italien*, in *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, Presses Universitaires de France 2001, pp. 297-317; G. Borio, F. Pozzi e G. Roggero (a cura di), *Gli operaisti. Autobiografie di cattivi maestri*, Roma, DeriveApprodi 2005.
2. Cfr. S. Wright, *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*, Roma, Edizioni Alegre 2008.
3. Cfr. C. Preve, *La classe operaia non va in paradiso: dal marxismo occidentale all'operaismo italiano*, in AA. VV., *Alla ricerca della produzione perduta*, Bari, Dedalo 1982, pp. 63-121.
4. M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, Einaudi 1966, p. 113.
5. R. Panzieri, *Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei "Quaderni rossi" 1959-1964*. Scritti scelti a cura di S. Merli, Pisa, BFS 1994, p. 117.
6. Cfr. G. Trotta e F. Milana (a cura di), *L'operaismo degli anni Sessanta da "Quaderni rossi" a "classe operaia"*, Roma, DeriveApprodi 2008.
7. V. Dini, *A proposito di Toni Negri. Note sull'operaio sociale, sul dominio e sul sabotaggio*, in "Ombre rosse", n. 24, 1978, p. 5.
8. Cfr. A. Asor Rosa, *Introduzione come quadro di problemi*, in *Intellettuali e classe operaia*, Firenze, La Nuova Italia 1973, pp. 1-36.
9. Cfr. S. Bologna (a cura di), *La tribù delle talpe*, Milano, Feltrinelli 1978.
10. Cfr. G. Borio, F. Pozzi e G. Roggero, *Futuro anteriore. Dai "Quaderni rossi" ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*, Roma, DeriveApprodi 2002.
11. Cfr. M. Turchetto, *Ripensamento della nozione "rapporti di produzione" in Panzieri*, in AA. VV., *Ripensando Panzieri trent'anni dopo*, Atti del convegno di Pisa del 28/29 gennaio 1994, Pisa, BFS 1995, pp. 19-26.
12. Sulla rilevanza del contributo di Panzieri per la ridefinizione dell'identità comunista si veda l'introduzione di Paolo Ferrero a *Raniero Panzieri. Un uomo di frontiera*, Milano, Edizioni Punto Rosso 2005, pp. 15-40.
13. Cfr. R. Luperini, *Marxismo e intellettuali*, Venezia-Padova, Marsilio 1974, pp. 85-146.
14. Cfr. A. Macchioro, *Il momento attuale. Saggi etico-politici*, Padova, Il poligrafo 1991, pp. 47 sgg.
15. Cfr. F. Fortini, *Insistenze. Cinquanta scritti 1976-1984*, Milano, Garzanti 1985, pp. 24-67; C. Preve, *La teoria in pezzi. La dissoluzione del paradigma teorico operaista in Italia (1976-1983)*, Bari, Dedalo 1984.
16. Cfr. M. Tomba, *Tronti e le contraddizioni dell'operaismo*, in "Erre", n. 22, 2007, pp. 93-100.
17. Cfr. A. Mangano, *L'altra linea. Fortini Bosio Montaldi Panzieri e la nuova sinistra*, Catanzaro, Pullani Editrice 1992.

18. Alcuni saggi di Lucio Colletti, che declinano il marxismo come sociologia scientifica e si inscrivono nella ricerca di un'uscita da sinistra dalla crisi del '56 attraverso un ritorno a Marx e Lenin, appaiono vicini alle posizioni di Panzieri (cfr. L. Colletti, *Il marxismo come sociologia*, apparso in "Società" nel 1959 e ripubblicato nella raccolta di saggi intitolata *Ideologia e società*, Bari, Laterza 1969). La distanza è però abissale sulla critica del feticismo tecnologico e del piano del capitale: Colletti è fedele ad un marxismo della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione, che identifica il socialismo con la pianificazione e colloca nella sfera mercantile la genesi del valore e del lavoro alienato.
19. R. Panzieri, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, in *Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei "Quaderni rossi" 1959-1964*, op. cit., p. 25.
20. R. Panzieri, *Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del Capitale*, ivi, pp. 54-55.
21. Sulla distinzione tra marxismo della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione e marxismo della dissimulazione si veda R. Finelli, *Alcune tesi su capitalismo, marxismo e "postmodernità"*, in AA.VV., *Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'età telematica*, Roma, manifestolibri 1998.
22. R. Panzieri, *Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del Capitale*, in *Spontaneità e organizzazione*, op. cit., p. 69.
23. Ivi, p. 54.
24. R. Panzieri, *Uso socialista dell'inchiesta operaia*, ivi, p. 122.
25. Gianfranco Pala individua il limite principale di Panzieri proprio nel passaggio dalla centralità della critica dell'economia politica alla centralità della critica della sociologia, la qual cosa implica un mutamento del quadro categoriale. La sociologia, infatti, si costituisce in disciplina autonoma sostituendo il concetto di proprietà con quello di gestione, il concetto di modo sociale di produzione con quello di sistema, il concetto di classe con quello di gruppo o ceto. Dalla scelta della sociologia weberiana quale oggetto privilegiato di critica discendono, secondo Pala, una torsione soggettivistica del concetto di classe e l'accoglimento del concetto di piano del capitale che trascura l'analisi marxiana della conflittualità intercapitalistica. Dalla repulsione reciproca tra i capitali, infatti, si evince "l'incapacità assoluta del capitale, per l'inadeguatezza cioè del suo concetto stesso, di estendere alla società il dispotismo di fabbrica" (G. Pala, *Panzieri, Marx e la critica dell'economia politica*, in AA. VV., *Ripensando Panzieri trent'anni dopo*, op. cit., p. 71).
26. M. Tronti, *Operai e capitale*, op. cit., p. 38.
27. Ivi, p. 37.
28. Ivi, p. 51.
29. Ivi, pp. 224-5.
30. Ivi, p. 233.
31. Ivi, p. 149.
32. Ivi, p. 82.
33. Cfr. V. Sbardella, *Le maschere della politica: gentilismo e tradizione idealistica negli scritti di Mario Tronti*, in "Unità proletaria", n. 1-3, 1982, pp. 117-140.
34. Cfr. M. Cacciari, *Sulla genesi del pensiero negativo*, in "Contropiano", n. 1, 1969.
35. Cfr. AA. VV., *Operai e Stato*, Milano, Feltrinelli 1972.
36. Cfr. M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Milano, Feltrinelli 1977.
37. Cfr. M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli 1976.
38. M. Cacciari, *Heidegger, noi, i Soggetti*, ripubblicato in versione ampliata, con il titolo *Confronto con Heidegger*, in Id., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Padova, Marsilio 1977, p. 81.
39. Cfr. M. Tronti, *Operaismo e centralità operaia*, in AA. VV., *Operaismo e centralità operaia*, a cura di F. D'Agostini, Roma Editori Riuniti 1978.
40. M. Tronti, *La politica al tramonto*, Torino, Einaudi, 1998, p. 79.
41. La categoria di operaio sociale indica un nuovo soggetto politico, altamente scolarizzato, prodotto della massificazione del lavoro intellettuale (cfr. R. Alquati, *Università, formazione della forza-lavoro e terziarizzazione*, in "aut aut", n. 154, 1976).
42. Cfr. A. Negri, *Crisi dello Stato-piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria* (1974), in Id., *I libri del rogo*, Roma, Castelvecchi 1997.
43. A. Negri, *Partito operaio contro il lavoro* (1974), ivi, p. 100.
44. Cfr. A. Negri, *Proletari e Stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico* (1976), ivi, p. 148 sgg.
45. A. Negri, *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Milano, Feltrinelli 1977, p. 18.
46. Cfr. A. Negri, *Marx oltre Marx*, Roma, manifestolibri 1998 (1<sup>a</sup> edizione 1979).
47. A. Negri, *Il dominio e il sabotaggio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale* (1977), in *I libri del rogo*, op. cit., p. 288.

48. Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli 1981; Id., *Spinoza sovversivo*, Roma, Pellicani 1992. Entrambi i saggi, insieme a "Democrazia ed eternità in Spinoza" e ad una postfazione, sono stati ripubblicati in A. Negri, *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi 1998.
49. Cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, manifestolibri 2002 (1<sup>a</sup> edizione 1992).
50. Cfr. M. Hardt e A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, Roma, manifestolibri 1995.
51. Cfr. S. Bologna e A. Fumagalli (a cura di), *Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia*, Milano, Feltrinelli 1997; M. Revelli, *Economia e modello sociale nel passaggio tra fordismo e toyotismo*, in AA. VV., *Appuntamenti di fine secolo*, Roma, manifestolibri 1995; C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Torino, Bollati-Boringhieri 1999.
52. Cfr. M. Hardt e A. Negri, *Impero*, Milano, Rizzoli 2002.
53. M. Hardt e A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, *op. cit.*, p. 106.
54. Cfr. D. Melegari, *Il problema scongiurato. Note su Antonio Negri e il "partito" del general intellect*, Pistoia, CRT 1998.

# *Globalizzazione, postmoderno e “marxismo dell’astratto”*

*Roberto Finelli*



**Abstract:** *In Marx's work we can isolate two different paradigms that need to be understood in a deeply different way from the interpretation provided by L. Althusser and his school during the 60's and 70's. This article posits a fundamental distinction between Marx's theory of historical materialism and Marx's theory of Capital. While the first one is centered on the promethean exaltation of the development of productive forces, the second one describes a social system grounded on an impersonal mechanism of socialization. This mechanism is constituted by an abstract and quantitative wealth characterized by a tendency towards unlimited accumulation. This second paradigm, that is the Marxian theory of Capital, could be named "Marxism of abstraction" in opposition to the first one, the Marxian theory of historical materialism, defined as a "Marxism of contradiction". This article suggests that only a Marxism of abstraction can contribute to a profitable understanding of the contemporary transition from Fordism to Postfordism, from a regime of "rigid" accumulation to a regime of "flexible" accumulation of capital.*

## **1. L'«americanismo» come idealtipo della globalizzazione**

Le riflessioni che seguono nascono da quella che a me sembra la caratteristica più paradossale della realtà che stiamo vivendo: tanto caratterizzante l'intera realtà, storica e sociale contemporanea, da configurarla appunto come null'altro che un unico grande paradosso. Il paradosso è quello della contraddizione tra il piano dell'Essere e quello dell'Apparire, ossia tra il piano *interiore* e profondo della struttura del reale e quello *esteriore* della forme della coscienza individuale e collettiva con cui quella struttura viene appresa e conosciuta, anzi nel nostro caso bisogna dire viene distorta e misconosciuta.

Con il crollo del comunismo cosiddetto reale il mondo conosce oggi solo l'«americanismo» come forma unica di civiltà e di organizzazione sociale. E l'*americanismo*, per quello che dirò subito, vale per me come la realizzazione, oggi, più completa e più avanzata del capitalismo, proprio come la maturità dell'Inghilterra valeva per Marx come la forma canonica del capitalismo dell'800. E *americanismo senza America*, americanismo oltre i confini d'America, può essere definita l'attuale globalizzazione, se la si considera come generalizzazione a tutti i paesi del globo, con gradi diversi ovviamente di sviluppo e di sottosviluppo, del medesimo modello di produzione, distribuzione e consumo di merci, della medesima ricerca di profitto, della medesima invasività e diffusione del mercato e della medesima attitudine a trasformare tutti i rapporti umani in rapporti quantificabili e mediati dal denaro.

Per altro non v'è dubbio che la globalizzazione debba essere vista, ancora oggi, soprattutto come maggiore velocità e ubiquità di spostamento del capitale finanziario e spesso solo speculativo, senza cedere alla facile quanto superficiale rappresentazione che la prospetta come il darsi di un unico mercato mondiale con un'unica concorrenza che genererebbe medesimi prezzi delle merci, del

lavoro del denaro<sup>1</sup>. Laddove la sua effettiva realtà si presenta come non solo profondamente differenziata quanto asimmetrica, anzi tale che in essa polarità e distanze, differenze tra sviluppo e sottosviluppo si acuiscono, almeno per chi ragioni in termini di statistiche comparate e relative e non di dati assoluti di crescita e di progresso. Eppure la globalizzazione, pur sottratta al segno retorico di presunti universalismi e di omogenei sviluppi, può comunque essere considerata unitariamente come «una immane raccolta di merci», nel senso dell'aumento sempre più ampio e sempre più intenso della quota di popolazione mondiale che dipende per la propria riproduzione in modo integrale dall'esposizione e dalla mediazione con il mercato.

Ora il paradosso di cui parlavo all'inizio consiste, a mio avviso, nel fatto che proprio quando, con il venir meno del socialismo reale, si diffonde e s'impone, sia pure, torno a dire, con una configurazione a macchie di leopardo, un unico modello di vita economica e sociale, capace di stringere nella sua ricerca del profitto e della remunerazione monetaria qualsiasi tipologia, da quella più avanzata a quella più arcaica, di lavoro, viceversa in termini culturali e simbolici, alla consapevolezza e allo studio dell'*uno* e del modo in cui l'uno si articola nella molteplicità delle differenze, s'è venuta sostituendo una cultura del frammento, dell'informazione e dell'atto linguistico-comunicativo da interpretare attraverso altre informazioni ed altri atti comunicativi, ossia la prospettiva di un'ermeneutica infinita che considera come tramontati concetti come *verità*, *realtà*, *oggettività*. S'è venuta facendo egemone insomma una cultura che rifiuta la prospettiva delle cosiddette ideologie, delle concezioni unitarie del mondo. La sistematicità delle quali viene infatti svalutata e degradata, quale grande favola narratrice o visione *totalizzante* e *totalitaristica*.

La contraddizione paradossale della realtà contemporanea si colloca perciò essenzialmente nello scarto tra *reale* e *simbolico*, per cui mentre da un lato si intensifica e si approfondisce l'attualità del capitalismo, che diviene cornice e legge unitaria del mondo, dall'altro si sviluppa un pensiero postmoderno, diffuso ed egemone, secondo cui la nuova società postindustriale e postfordista nella quale viviamo, almeno nell'Occidente avanzato – definita anche società della conoscenza e dell'informazione o società della *high technology* o società della fine del lavoro – [sarebbe] è una nuova formazione storico-sociale, che romperebbe con i principi classici della modernità, ottocentesca e novecentesca, inaugurando una nuova realtà che non si conforma più alla struttura di classi contrapposte, alla regola dello sfruttamento, al capitalismo industriale.

Per sciogliere questo legame di opposizione tra l'approfondimento *capitalistico* del moderno e il suo apparire nelle coscienze come postmoderno e *postcapitalistico*, io credo che, sia pure in modo molto rapido e schematico, sia opportuno chiarire la natura di quello che ho chiamato «americanismo». Riprendendo la concettualizzazione di Gramsci, che per primo ha introdotto il termine nella letteratura sociologica e politica<sup>2</sup>, propongo di definire «americanismo» quella tipologia di organizzazione sociale nella quale la «struttura» si estende e si dilata *direttamente e senza mediazioni di ceti intellettuali o politici*, a «sovrastuttura», producendo, insieme con l'economico, propriamente anche il culturale e il *simbolico*. Dove cioè l'«economico» produce *nello stesso tempo* a) le merci e i beni materiali; b) i rapporti sociali e le differenze di classe; c) l'immaginario e le forme generali della coscienza, individuale e collettiva. E dove quindi tale potenza, anzi onnipotenza, dell'economico, che si fa principio generatore dei diversi e molteplici aspetti della vita sociale, assegna all'americanismo la caratteristica di compagine totalitaristica e unidimensionale.

Quell'acuto geografo storico-sociale che è David Harvey, ai cui studi sul postmoderno da una prospettiva marxista è, insieme al lavoro di Frederic Jameson, assai utile richiamarsi, scrive in un testo del 1990, intitolato appunto *The Condition of Postmodernity*, che «un particolare sistema di accumulazione può esistere perché il 'suo schema di riproduzione è coerente'. Il problema consiste nel dare ai comportamenti di tutte le categorie di individui – capitalisti, lavoratori, dipendenti statali, finanziari e tutti gli altri agenti politico-economici – una configurazione che permetta al regime di accumulazione di continuare a funzionare. Deve esistere perciò una materializzazione del

regime di accumulazione sotto forma di norme, consuetudini, leggi, reti di regolazione, ecc., che garantisca l'unità del processo, cioè la coerenza dei comportamenti individuali con lo schema di riproduzione"<sup>3</sup>. Vale a dire che, se nella vita della società l'ambito culturale-simbolico comanda l'accesso al piano motivazionale dei comportamenti individuali, in una riproduzione sociale basata sull'accumulazione di capitale ne deriva, per l'istanza totalitaristica che si diceva la caratterizza, che anche quell'ambito virtuale e costituito dai modi del percepire, del rappresentare e del valutare, deve essere mediato e governato dalla logica di quell'accumulazione.

Ma comprendere in che senso la globalizzazione oggi sia una globalizzazione intenzionata ed egemonizzata dell'americanismo e che tipo peculiare di accumulazione di capitale oggi la caratterizzi implica sapere e dover distinguere all'interno della categoria generale di americanismo le due diverse tipologie di accumulazione, quella fordista o, come anche viene detta, dell'*accumulazione rigida* e quella postfordista o dell'*accumulazione flessibile*, che ne hanno scandito la storia durante il secolo scorso per giungere fino ai nostri giorni.

Converrà però fare, ai fini della mia esposizione, un passo indietro. Prima di definire e concettualizzare la differenza tra accumulazione rigida e accumulazione flessibile mi sembra utile infatti schematizzare quelle che, a mio avviso, sono state le acquisizioni teoriche fondamentali, ancora oggi – anzi oggi ancora maggiormente – valide di Marx sulla struttura economica del capitalismo. Esse possono, io credo, essere sintetizzate in quattro punti:

*Primo (Quantità versus qualità)*. Il capitalismo è obbligato costantemente alla crescita. *Il capitale è ricchezza astratta*, quantità di moneta che deve essere aumentata e accumulata. La natura quantitativa della sua ricchezza, espandibile tendenzialmente all'infinito proprio perché quantitativa, impone che il capitalismo per realizzare il profitto e l'accumulazione deve espandere costantemente la produzione, non curandosi del mondo umano e qualitativo, ossia operando indipendentemente dalle conseguenze di ordine sociale, politico, geopolitico ed ecologico.

*Secondo (Lavoro astratto versus lavoro concreto)*. La crescita dipende dallo sfruttamento della forza-lavoro durante il processo produttivo. Sfruttamento non significa pauperizzazione, ossia che i lavoratori guadagnino poco o in modo scarso e insufficiente rispetto alla loro riproduzione, bensì che il profitto nasce e dipende dalla differenza tra ciò che i lavoratori guadagnano e quanto creano. Il controllo della forza-lavoro durante il processo di lavoro, ossia la lotta di classe nella produzione, è dunque la condizione fondamentale della crescita e dell'accumulazione. La chiave di questo controllo sta nell'imposizione alla forza-lavoro di erogazione di lavoro astratto, ossia il riuscire a porre da parte della direzione d'impresa gran parte delle conoscenze, delle decisioni tecniche e dell'apparato disciplinare fuori dal controllo della persona che concretamente effettua il lavoro.

*Terzo*. Il capitalismo è costantemente dinamico dal punto di vista sia dell'innovazione tecnologica che dell'innovazione organizzativa. Ogni capitalista è esposto a una doppia concorrenza: quella con gli altri capitalisti e quella con i propri lavoratori. Gli investimenti nell'innovazione tecnologica e in quella organizzativa sono indispensabili, insieme, sia per la produzione di profitti ed extraprofitti sia per il controllo della lotta di classe.

*Quarto*. La dinamica del capitalismo è comunque di necessità esposta alla crisi. La struttura di classe della distribuzione del reddito non consente infatti l'assorbimento continuo dell'espansione e della crescita. Il capitalismo tende ad entrare in fasi periodiche di sovraccumulazione, in cui capitale inutilizzato e forza lavoro inutilizzata si fronteggiano inoperose e da cui in genere si torna ad uscire attraverso enormi distruzioni di capitale, merci e forza lavoro.

Di questo quattro punti che nella teorizzazione di Marx rappresentano le *invarianti* del modo di produzione capitalistico quello che costituisce la frontiera decisiva del confronto di classe è, come dicevo, almeno a mio avviso, il secondo, quello concernente la necessità da parte dell'impresa capitalistica di riuscire ad imporre alla forza lavoro – sia essa manuale o intellettuale non importa – l'erogazione di *lavoro, non concreto, ma astratto*, giacché «lavoro astratto» significa lavoro

disciplinato e disciplinabile, da cui è espulsa la soggettività della forza-lavoro, con tutte le implicazioni di non regolarità, discontinuità, non manipolabilità, non omologabilità che il soggettivo porterebbe con sé.

Per altro la questione e la realtà del lavoro astratto sono centrali nel pensiero maturo di Marx, non solo perché definiscono quanto di disumano si gioca nella produzione di capitale ma anche perché sono il fondamento della teoria del valore-lavoro, giacché come scrive lo stesso Marx nei *Grundrisse*, il fatto che sotto i prezzi monetari ci siano le quantità di lavoro, e di lavoro appunto omogeneo e scambiabile – come vuole appunto la teoria del valore-lavoro – se sul piano del mercato e dello scambio di compere e vendite può sembrare una ipotesi solo soggettiva, del solo Carlo Marx, pari quanto a verosimiglianza alle ipotesi delle altre teorie economiche, si fa invece realtà vera, in modo oggettivo, «praticamente vera»<sup>4</sup>, come scrive Marx, quando nel cuore della produzione e dunque per milioni di uomini e donne che costituiscono la forza lavoro il lavoro si fa necessariamente astratto e per tutti tendenzialmente eguale ed omogeneo quanto all'uso capitalistico e alle modalità con cui viene praticato. Non a caso l'operaismo, con la sue mitologie e le sue forzature di una soggettività lavoratrice sempre all'attacco e sempre anticipata, quanto a iniziativa storica, rispetto al capitale, ha dovuto rimuovere da sempre dal suo orizzonte la questione sia del lavoro astratto che della teoria del valore-lavoro considerandoli residui di un Marx subalterno a Ricardo e alla scienza economica borghese<sup>5</sup>.

## 2. Americanismo di prima e di seconda generazione

Ma torniamo all'americanismo e alla centralità del comando sul lavoro nelle due fasi storiche dell'accumulazione *rigida* e dell'accumulazione *flessibile*.

Riguardo a tale distinzione, possiamo definire il fordismo come un compromesso particolare e specifico tra capitale e lavoro, per cui mentre la forza lavoro cede al capitale il controllo della produzione, dei tempi, dei ritmi, del proprio corpo, la stessa forza lavoro ottiene in cambio l'accesso all'acquisto dei beni di consumo di massa e, attraverso il *welfare*, ma questo avviene soprattutto in Europa, ottiene la partecipazione ai servizi dello Stato sociale.

Il fordismo-taylorismo si è basato, com'è noto, sullo strutturarsi insieme della grande fabbrica, organizzata secondo catena di montaggio, e dello *scientific management*, che imprigiona il corpo della forza-lavoro in una serie di operazioni parcellizzate e ripetitive. Solo che, come dicevo all'inizio, il fordismo-taylorismo è stato controllo del corpo non solo dal lato della qualità e quantità della prestazione lavorativa ma anche dal lato dei bisogni e dell'immaginario ad essi legati. Il fordismo ha significato infatti anche produzione standardizzata di beni di consumo di massa e tendenziale aumento, storicamente significativo, del salario reale, in conseguenza della maggiore concentrazione e forza contrattuale dei ceti operai.

Nell'arco del primo cinquantennio del XX° sec., soprattutto con il decollo economico legato allo sviluppo della produzione durante il secondo conflitto mondiale, il fordismo ha trasformato pertanto la funzione sociale della forza-lavoro, aggiungendo alla sua identità classica, ottocentesca, di erogatrice di energia lavorativa e di mero oggetto di sfruttamento all'interno della produzione, quella di soggetto del consumo nella sfera della circolazione e dell'uso delle merci. Ed è appunto a muovere da qui, dalla produzione di beni di consumo durevole di massa (abitazioni, macchine, autostrade, elettrodomestici), la cui disponibilità faceva uscire buona parte dei ceti popolari da un'esistenza di mera riproduzione fisica per introdurli a un'esistenza da cittadini, che l'industrialismo americano ha iniziato a produrre anche i bisogni, il desiderio e l'immaginario sociale del lavoratore-consumatore. Così, nell'orizzonte di una cittadinanza cui si accedeva attraverso il consumo, l'industria capitalistica, *direttamente*, nel periodo storico considerato – e senza bisogno della mediazione di ceti intellettuali e politici che fossero preposti all'elaborazione

del consenso e delle ideologie – ha prodotto le forme dominanti e generali della coscienza individuale e collettiva. Basti pensare in tal senso a quanto radio, televisione e industria cinematografica abbiano amplificato, ma né inventato né originalmente concepito, l'immagine tipica e ideale della famiglia americana, cellula della democrazia e della libertà, con l'uomo procacciatore di reddito attraverso il lavoro e la donna riproduttrice dei figli e di una vita domestica abbellita e alleggerita dagli elettrodomestici e dai beni di consumo durevole del nuovo industrialismo.

Quando nella prima metà degli anni '70 questa tipologia, insieme di accumulazione capitalistica e d'integrazione sociale, entra in crisi, per la concomitanza di più cause, tra cui in primo luogo la saturazione del mercato dei beni di consumo durevole e il cambiamento nei rapporti di forza internazionale per cui gli Stati Uniti passano dalla condizione di paese creditore alla condizione di massimo paese debitore del mondo, e quando il crollo del sistema di Bretton Woods testimonia che gli Stati Uniti non hanno più il potere di controllare da soli la politica monetaria mondiale, l'americanismo si trova obbligato a concepire un nuovo modello di accumulazione la cui base tecnologica è costituita, per dirla assai in breve, dall'applicazione dell'informatica e delle macchine dell'informazione ai processi produttivi, alla distribuzione e ai servizi, oltretutto dall'utilizzazione della forza-lavoro, riferita non al corpo e alla manipolazione di oggetti materiali di lavoro, bensì riferita alla mente e ad operazioni logico-calcolanti su dati alfa-numeriche.

Tale rivoluzione tecnologica, legata alle macchine informatiche, consente una nuova organizzazione del tempo e dello spazio, dando vita a quella che è stata chiamata correttamente una nuova «compressione spazio-temporale» del mondo capitalistico. Una riorganizzazione del tempo e dello spazio che appunto ha offerto all'americanismo la possibilità storica di sviluppare una nuova tipologia del processo di accumulazione capace di confrontarsi e di aggirare tutte le rigidità dell'accumulazione fordista. La flessibilità e la mobilità, la maggiore velocità del tempo di rotazione del capitale, al pari del tempo di rotazione dei consumi e della durata dei beni, divengono infatti i nuovi criteri con cui riorganizzare l'intero mondo economico: rispettivamente i processi produttivi e la tipologia dei prodotti, i mercati del lavoro, perché di mercati e non di un solo mercato del lavoro bisogna parlare, e i modelli di consumo.

Molto è già stato scritto sull'applicazione della robotica e dell'informatica alla produzione, sui sistemi di gestione del magazzino *just-in-time*, sull'esternalizzazione di funzioni e servizi prima all'interno del ciclo produttivo, sulla crescita del subappalto e delle attività di consulenza, sullo smembramento delle grandi unità produttive, sulla delocalizzazione delle imprese, sulla riduzione della durata di vita e di consumo delle merci, sulla sostituzione delle economie di scala con le cosiddette economie di scopo, ossia sulla crescente capacità di produrre una gran varietà di beni a basso prezzo e in piccole quantità. Molto è stato scritto insomma sulla differenza tra il paradigma industriale del vecchio capitalismo basato su una struttura meccanicistica e il paradigma postindustriale del nuovo capitalismo basato sulle reti di mercato. E molto è stato scritto, oltre che sulla frantumazione del mercato del lavoro, sull'utilizzazione di lavoro precario, di lavoro connesso con le masse di emigranti, sulla grande riorganizzazione del sistema finanziario mondiale coordinato per mezzo di telecomunicazioni istantanee, che ha visto da un lato la formazione di conglomerati finanziari e di intermediari di estensione mondiale, con un'enorme capacità di spostare denaro, e dall'altro un decentramento dei flussi finanziari attraverso la creazione di nuove borse e di mercati finanziari assolutamente nuovi, come quello dei fondi d'investimento, o l'espansione di mercati finanziari già esistenti come quello di *futures* su merci o dei debiti a termine.



### 3. Al moderno il corpo, al postmoderno la mente.

Pure non va evitata la domanda di fondo che il passaggio dal paradigma industriale a quello postindustriale pone sul piano storico e sociale.

Si tratta del transito ad una formazione storico-sociale diversa e nuova rispetto a quella moderna, come vogliono i sostenitori del postmodernismo, con la loro teorizzazione della fine della società fondata sulle classi e sulla lotta di classe, con la loro teorizzazione della fine della società del lavoro, e il passaggio dalla fatica del lavoro manuale alla creatività del lavoro intellettuale e comunicativo, con la caduta del comunismo cosiddetto reale e la fine delle ideologie?

O si tratta, nel passaggio, dal fordismo al postfordismo, di una mutazione solo superficiale e apparente del capitalismo che non ne modifica la struttura di fondo e che lascia inalterate e valide tutte le categorie della classica interpretazione marxiana. Da parte di chi sostiene quest'ultima tesi, si sostiene che di fondo non c'è nulla di nuovo sotto il sole. Che tutto si può ricondurre al plusvalore assoluto e al plusvalore relativo di Marx, spiegando la prima categoria la dislocazione delle imprese da regioni ad alto salario e a orario contenuto a regioni di basso salario con giornata lavorativa lunga, e spiegando la seconda categoria le innovazioni organizzative e tecnologiche che consentono extraprofitti temporanei alle aziende innovatrici e poi profitti più generalizzati dovuti alla riduzione del costo dei beni che costituiscono il salario reale dei lavoratori. Che la tendenza del capitalismo alla mondializzazione, all'espansione dei mercati, al trasferimento di capitali, c'è sempre stata. E che dunque nulla cambia se non per un ampliamento delle quantità o per una utilizzazione più intensa delle categorie del capitalismo classico.

Bene io credo che non si possa seguire nessuna delle due strade, né quella della discontinuità storica dei postmodernisti né quella della continuità, senza trasformazioni radicali, teorizzata dai marxisti tradizionali. A mio avviso va invece percorsa un'altra strada che unisca insieme modernità e postmodernità, senza rinunciare nello stesso tempo ad utilizzare gli strumenti teorici concepiti da Marx. A patto però, come si vedrà subito, di abbandonare il marxismo tradizionale e classico della «contraddizione» e di estrarre dallo stesso Marx un altro paradigma teorico che da ormai un trentennio io provo a proporre, a concettualizzare e a definire come il «marxismo dell'astrazione». Solo il *marxismo dell'astratto* può consentire infatti di comprendere e di definire il nesso tra postmoderno e moderno come un nesso non diacronico, come se fossero due tempi od epoche storiche diverse, ma come un nesso sincronico, per il quale il postmoderno è null'altro che il moderno, ma *un moderno capace come non mai di nascondersi e dissimularsi a sé stesso*. Solo un marxismo che usa come sua categoria fondamentale interpretativa e di ricerca non la *contraddizione*, ma l'*astrazione* può cioè confrontarsi con la nuova totalità storico-sociale che il capitale oggi pone in essere, legando le nuove modalità dell'accumulazione economica con il nuovo sistema di regolazione ideologico e politico, con il nuovo sistema di rappresentazioni collettive, che quelle stesse modalità richiedono e producono.

A tal fine è bene ritornare sull'americanismo, sull'americanismo che possiamo chiamare di seconda generazione, e mettere a fuoco che tipo di relazione specifica si dia oggi tra il nuovo lavoro, il cosiddetto lavoro intellettuale o mentale, e le nuove tecnologie dell'informazione. Non perché questa nuova organizzazione del lavoro coincida con la globalizzazione, dato che il capitale è in grado oggi, com'è noto, di utilizzare, ovunque ne abbia la convenienza, e come parti non accessorie del suo sistema produttivo, vecchi sistemi di lavoro a domicilio, artigianale, patriarcale-familiare o paternalistico-mafioso. Ma perché è il possesso e l'uso, quanto più avanzato, della tecnologia informatica che garantisce le posizioni di punta e l'egemonia sia nei diversi comparti del capitale produttivo che di quelli del capitale finanziario.

Da parte dei più, non solo dagli imprenditori e dalle direzioni aziendali, ma anche dai sociologi, dai sindacalisti, dai politici, dagli intellettuali di varia natura, ci è stato e ci viene detto che con la tecnologia informatica e con la messa al lavoro, non del corpo, ma della mente, si conclude

finalmente un'antropologia lavorativa connotata dalla fatica e dal gravoso confronto con la durezza del mondo materiale e si inaugura l'epoca di un lavoro cognitivo e creativo, basato sull'uso dell'intelligenza e della conoscenza e sul confronto, agile e dinamico, con un mondo di dati virtuali. Anche dagli operai, sempre pronti a scoprire formule che stupiscano, ci viene detto che il *lavorare* è ormai un *comunicare* e che l'essenza della prassi, di quella che appunto una volta era la prassi materiale, oggi è il linguaggio, da cui muove la possibilità di stringere in un *general intellect* discorsivo, in una rete di comunanza comunicativa, la massa dei nuovi lavoratori della mente.

Io credo, al contrario, che sia essenziale sottrarsi a questo riduzionismo linguistico che è diventato oggi l'orizzonte generale del senso comune, non solo intellettuale ma generalizzato e di massa, e considerare che l'informazione in un processo di lavoro capitalistamente organizzato non è mai solo *descrittiva* ma è sempre anche *prescrittiva*; implica cioè un codice di senso predeterminato che obbliga la forza-lavoro in questione a muoversi secondo un contesto di possibilità già definite e strutturate. Non va dimenticato infatti che la caratteristica fondamentale delle nuove tecnologie è quella di collocare una serie enorme d'informazioni al di fuori del cervello umano. Tale mente artificiale può valere come ampliamento di memoria, a disposizione di un soggetto elaboratore e creativo, solo nel caso di attività private e ad alto contenuto di professionalità. Nel caso di processi lavorativi finalizzati alla produzione-circolazione di merci, alla produzione di servizi, alla informatizzazione di funzioni burocratiche pubbliche funziona invece come mente esterna che sistema e accumula le informazioni secondo un codice che implica contemporaneamente schede o disposizioni predeterminate di lavoro, ossia modalità flessibili ma predeterminate d'intervento e di risposta da parte della mente del lavoratore non manuale.

E' dunque l'«anima», diciamo così, del nuovo lavoratore cognitivo, la sua intelligenza sia come comprensione globale-intuitiva che come attitudine logico-discorsiva, ad essere ora subordinata a un programma di senso e di operazioni già predefinite. Vale a dire ossia che proprio ciò che finora veniva definito come la caratteristica più personale e non omologabile del soggetto umano, proprio ciò che il fordismo teneva ben lontano dal campo di battaglia nel suo confronto di classe – appunto le *anime* dei lavoratori – ora entrano in un campo di fungibilità interagente ma subalterna con la macchina dell'informazione. La quale per suo verso, accumulando quantità d'informazioni alfa-numeriche sulla base del linguaggio binario, dell'alternanza cioè di zero ed uno, riproduce il mondo reale eliminando da esso qualsiasi ambivalenza e contraddizione dalla realtà secondo la riduzione che è propria di una semplificazione matematico-quantitativa. Matematizzazione e codificazione del mondo che dal lato del lavoratore cognitivo e della sua prestazione richiede la cooperazione di una soggettività istituita più sulla valorizzazione astratto-calcolante del proprio essere che non sulla messa in gioco di tutte le altre componenti del proprio sé.

Ma è proprio *in questa riduzione della coscienza e del lavoro mentale di massa ad operazioni precodificate di senso che si colloca a mio avviso il passaggio da moderno a postmoderno*, nel senso della negazione della profondità della mente o meglio dello svuotamento di una soggettività, la quale nel momento stesso in cui viene valorizzata e messa in campo, è obbligata invece a rinunciare alla sua autonomia, ad una verticalità di percezione e di giudizio che dovrebbe aver le sue radici nella profondità del proprio corpo emozionale e nello stratificarsi della sua memoria. Lo svuotamento della soggettività, il venir meno della sua profondità ha come effetto speculare la *superficializzazione* del mondo, un mutamento cioè storico-antropologico del sentire, per cui il mondo, l'esperienza del vivere, la vita sociale e individuale appaiono e vengono percepite necessariamente come una superficie frammentata, fatta di momenti ed eventi fundamentalmente slegati tra loro proprio perché non tenuti insieme da una struttura di profondità. Così il postmoderno, la visione del mondo che afferma, per esprimerci con i termini della filosofia, che *l'Essere è linguaggio*, che non c'è nessuna realtà-verità oggettiva, che non ci può essere nessun pensiero forte e sistematico, ma che viceversa tutto è segno da interpretare attraverso altri segni, è legittimamente l'ideologia del postfordismo, in quanto è un modo di rappresentare e percepire il

mondo che viene prodotto con lo stesso atto della produzione dei beni economici, materiali o immateriali che essi siano.

Marx ci ha insegnato che se il capitale è *ricchezza astratta in processo*, una delle condizioni fondamentali della sua riproduzione e accumulazione è che *astratto*, cioè non concreto, bensì controllabile e normalizzabile sia il lavoro che costituisce la fonte di quella ricchezza: secondo quell'organizzarsi tecnologico della produzione, che appunto lui nel *Capitolo VI inedito* definisce la «sussunzione reale» del lavoro al capitale. Ad ogni generazione di lavoratori, ad ogni nuova immissione generazionale di forza-lavoro, il capitale deve affrontare, ogni volta di nuovo e con nuove innovazioni tecnologiche, questo problema, per risolverlo e garantirsi la condizione fondamentale della sua esistenza e riproduzione.

Con il fordismo la sussunzione reale, il controllo e la disciplina concernevano il corpo della forza lavoro e rispetto a ciò il punto di vista di classe poteva riconoscersi in un *marxismo della contraddizione* che teorizzava il darsi di soggettività collettive e sociali contrapposte, in opposizione tra loro, riguardo alla battaglia sul corpo appunto e sulla sua normalizzazione lavorativa. «Contraddizione» perché la normalizzazione della forza-lavoro si compiva attraverso un'ortopedia del corpo operaio imposta con costrizione *dall'esterno* e dalla forza del macchinismo. Con il postfordismo e l'accumulazione flessibile la sussunzione reale di Marx concerne, come dicevo, la mente dell'erogatore di lavoro. Ma ciò significa – e questo snodo io credo sia essenziale per la comprensione del presente – che, attraverso la colonizzazione della mente da parte dell'informatica organizzata a scopi di profitto viene prodotta e riprodotta, insieme al capitale, una tipologia capitalistica di soggettività. Tale tipologia di soggettività patisce lo svuotamento della sua concretezza di vita da parte dell'astratto capitalistico e della sua tecnologia e contemporaneamente la compensazione di tale *svuotamento* attraverso il *sovrintestimento*, la sovradeterminazione, isterica e imbellettata, della superficie del proprio esperire<sup>6</sup>. Così mentre partecipa dell'esaltazione ideologica collettiva dell'informatica, della partecipazione a una comunicazione generalizzata e dell'emancipazione dal lavoro che ne dovrebbe conseguire, soffre invece di vuotezza emotiva, di piattezza e d'indeterminatezza d'esistenza.

Di questo nesso tra svuotamento dell'interno e sovradeterminazione dell'esterno – assai più che delle vecchie categorie dell'alienazione e della contraddizione – deve dar conto il nuovo marxismo dell'astratto. E ciò proprio per poter riproporre alla fine, di nuovo, un marxismo della contraddizione, attraverso la formazione di una nuova soggettività, individuale e collettiva, che, a partire dalla mortificazione e dallo svuotamento compiuti dal *mondo dell'astratto* ai danni del *mondo della vita*, ritorni a pensare e a praticare il valore epocale della fuoriuscita storico-sociale dal capitalismo.

Ma per giungere a ciò è necessario passare oggi attraverso il marxismo dell'astrazione e rileggere alla sua luce *Das Kapital* di Karl Marx, comprendendo che Marx ha fatto, prima che *storia*, *scienza* del presente e che questa scienza non si basa sulle volontà e sulle azioni di soggetti individuali, bensì su un fattore impersonale di socializzazione che si chiama appunto *Capitale*, costituito da una ricchezza non antropomorfa, ma astratta e non finalizzabile a scopi di armonia e di benessere umano, di cui Marx ha codificato la struttura secondo metamorfosi e passaggi, regole finanziarie e produttive, rapporti di subordinazione di classe, la cui natura obbligata s'impone agli attori sociali e individuali che di volta in volta, secondo tempo, luogo, merce e mercato determinati, e se si vuole anche secondo diverse caratterizzazioni psicologiche, svolgono quelle funzioni, invece, di per sé impersonali e rette da una logica in ogni dove eguale. Certo ci sono ovviamente i molti capitali e il passaggio dall'*Uno* ai *molti*, dalla configurazione del *Capitale in generale* ai molti e concreti capitali, costituisce il problema del passaggio dal 1° al 3° libro di *Das Kapital*, coincidendo con la travagliatissima questione della trasformazione dei valori in prezzi. Ma quel passaggio è problematico per lo stesso Marx, oltre che per la natura incompiuta della sua opera, proprio perché Marx vuole essere fedele all'impostazione del primo libro, alla definizione impersonale e

meramente quantitativa che ha dato del *Capitale* come valore in processo, e continuare a pensare e a concettualizzare l'agire concreto dei molti capitali secondo gli obblighi di regole e proporzioni della creazione e distribuzione di «quantità» di valore, che consegnano gli individui umani, quale che siano le loro capacità d'iniziativa e d'intraprendenza, a vivere solo come personificazioni di funzioni economiche, ovvero, secondo quanto dice Marx, ad essere solo *Charaktermasken, maschere teatrali* che recitano un copione che già è stato loro scritto e predatato<sup>7</sup>.

#### 4. Una produzione capitalistica di soggettività.

Tra moderno e postmoderno dunque, secondo la tesi che qui si propone, si dà discontinuità, non quanto a modo di produzione e a formazione economico-sociale, bensì quanto a tipologia di lavoro astratto erogato e quanto ad effetto generale di feticismo che la ricchezza astratta del capitale e la sua accumulazione sono in grado di mettere in atto. Il passaggio da un'accumulazione di lavoro astratto, che mette in scena e in gioco il corpo, a un'accumulazione che mette in scena la mente, conduce infatti il capitale a una sorta di accentuata invisibilità. Al passaggio cioè da una coreografia esterna, fatta di materia e di spazialità, ad una coreografia interna e immateriale, fatta di operazioni e funzioni calcolanti-discorsive. E appunto in tale *dislocazione dall'esterno all'interno*, il capitale assume una configurazione sempre meno sensibile-percettiva, per inaugurare una modalità d'esistenza più impalpabile e virtuale. E' il fantasmaticarsi del capitale, il suo farsi puro spirito, come realizzazione di una tecnologia e di un'organizzazione di sé ancor più adeguati al suo concetto, secondo la definizione marxiana di ricchezza astratta – cioè non confinabile in nessuna materia particolare – che accumula se stessa.

A tale farsi interiore e fantasmatico del capitale, a tale suo smaterializzarsi e rendersi pressoché invisibile, corrisponde, come abbiamo detto, un'eccesso di visibilità nella superficie delle cose e dell'esperire. La tecnologia informatica conduce infatti a un tale svuotamento-colonizzazione della mente da parte dell'astratto da privarla della propria dimensione di profondità e di renderla funzionale alla sola dimensione di acquisizione-elaborazione di dati esteriori. Per cui all'interiorizzarsi del capitale si accompagna una *produzione capitalistica di soggettività*<sup>8</sup> capace di esperire il mondo solo nella sua trama di superficie, quale serie di eventi e di fatti, che, senza rimandare a nessi più interni, si concludono nell'attimo appariscente della loro vita accidentale e seriale.

La produzione capitalistica di soggettività, attraverso la nuova tipologia dell'accumulazione dell'astratto, produce dunque una soggettività esposta più al dominio della quantità che non all'esperienza della qualità. Cioè più un io che si fa spettatore e fruitore di pezzi di mondo sciolti da ogni vincolo reciproco che non un io capace di sintetizzare e riunificare il proprio esperire attraverso valenze significative di relazione.

E' un tipo di individualità definibile – in conformità all'orizzonte storico del capitale-quantità – come un «io-quantità», ben esplicabile attraverso la categoria hegeliana della *cattiva infinità*, in quanto io che, non riuscendo a padroneggiare, attraverso sintesi, la molteplicità del proprio mondo, interno ed esterno, è destinato a trascorrere in «un assoluto divenir altro», in un allontanamento da sé che si traduce nell'essere colonizzato dall'«esteriore».

Vale a dire che, con la produzione capitalistica di soggettività, si genera un individuo catturato più dall'esterno che non dall'interno e incapace perciò di far riferimento alla propria interiorità emozionale come luogo fondamentale, in ultima istanza, di valutazione e di sintesi del proprio vivere. E dove solo la sovradeterminazione retorica e artificiale, «isterica» è stato giustamente detto, di un mondo esterno, frantumato in immagini di superficie, compensa, sul piano degli affetti, l'eclisse di questo fondamentale senso interno. E l'individualità postmoderna che, priva dell'interiorità dell'emozione e della memoria, trasferisce l'investimento affettivo, rimosso se non

addirittura *forcluso*, nella sovradeterminazione, imbellettata ma vuota, del mondo esteriore.

Ora appunto per comprendere le conseguenze di un'erogazione costante di attività astratta sulla soggettività astratta, nella quale viene meno ogni capacità di dar senso e forma profonde al proprio agire, – per porre come problema fondamentale dell'oggi il nesso tra eclisse dell'emotività e suo transfert sull'esterno di un mondo ridotto a pellicola di superficie – il marxismo dell'astratto obbliga ad abbandonare il marxismo della contraddizione e dell'antropologia semplificata del giovane Marx, per il quale alienazione e sfruttamento dell'essere umano non possono non generare una forza sociale rivoluzionaria, pronta a recuperare la sua essenza e dignità conculcata e a contraddire l'assetto economico e politico dominante.

Questa teoria meccanica e automatica del conflitto sociale nasce, nel Marx prima del *Capitale*, dalla valorizzazione indiscussa dell'*homo faber*, quale soggettività indiscussa e prometeica del materialismo storico, e da una conseguente visione delle forze produttive come elemento comunque progressivo e accumulativo della storia umana. Per cui a muovere dalla centralità dell'uomo produttore e dalla sua sempre più dispiegata e collettiva produttività non potrebbe non darsi, in presenza di rapporti sociali di proprietà e di distribuzione privata, un inevitabile configgere tra la socialità del produrre e l'appropriazione individualistica di una ricchezza collettivamente generata. Per dire insomma che nel Marx della contraddizione, quale istituzione fondativa della società moderna, opera la mitologia di un soggettività umana, *fabbrile e comunitaria*, presupposta al concreto svolgersi delle realtà storico e sociali [9. Cfr. su ciò E. Screpanti, *Comunismo libertario. Marx, Engels e l'economia politica della liberazione*, manifestolibri, Roma 2007, pp. 32-44.]. Sull'organicismo e il comunitarismo del giovane Marx, che assegnano, a ben vedere, una fondazione *spiritualistica* al suo preteso *materialismo* mi permetto di rinviare al mio *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2005], che non può non costituirsi come opposizione e alterità irriducibile a qualsiasi relazione pratico-economica che presuma di tradurla da soggetto in oggetto, da soggetto in predicato del proprio agire e del proprio creare ricchezza. E quando il Marx maturo in un celebre passo dei *Grundrisse* afferma che il lavoro è il «non-capitale»<sup>9</sup>, torna ad assegnare al lavoro lo statuto di essere per principio *altro*, ossia ontologicamente eterogeneo e antagonista rispetto al capitale e alla sua pretesa di dominio incontrastato e assoluto.

Invece il passaggio alla tipologia dell'accumulazione flessibile sottrae a mio parere ogni legittimità al paradigma della centralità operaia, non tanto o non solo nel senso della riduzione drastica del lavoro manuale nell'ambito dei settori economici tecnologicamente più avanzati, quanto e soprattutto nel senso socio-politico dell'esistenza di una classe dotata, malgrado la violenza dello sfruttamento e dell'espropriazione cui viene sottoposta, di un'autonomia di origine e di funzione che la renderebbe comunque *eccedente* rispetto alla totalizzazione capitalistica. Il postfordismo non toglie la centralità del nesso forza lavoro-capitale come chiave di volta della società contemporanea ma toglie l'illusione di una forza lavoro quale per definizione soggettività collettiva e antagonista. Anzi pone una realtà paradossalmente rovesciata, quale quella di una forza lavoro mentale che *presume* di sapersi soggetto, non a dispetto e in opposizione, ma proprio nella coincidenza con il suo svuotamento e il suo essere reso oggetto.

Per cui, senza dimenticare nulla di un secolo di lotte dell'operaio fordista e dell'enorme permanenza del lavoro manuale nell'attuale economia-mondo, quello che qui preme sottolineare è che, nel passaggio dal fordismo al postfordismo, il capitalismo a base tecnologica informatica rende a sé più facilmente interno, ed *omogeneo al proprio processo di valorizzazione*, il lavoro. Possiamo aggiungere, non reprimendo o violentando la soggettività, bensì impedendole di nascere e costituirsi in quanto tale. O per dir meglio, negandola proprio attraverso la messa in scena di un processo fittizio di soggettivazione e la valorizzazione di null'altro che la sua medesima *silhouette*.

Ma affermare questo, non può non avere, com'è evidente, conseguenze profonde quanto a decostruzione/ricostruzione dell'intero apparato categoriale di Marx. Giacché l'espulsione o la

marginalizzazione della categoria della contraddizione rispetto alla centralità di quella dell'astrazione implica il rifiuto di ogni *soggettività presupposta*, qual è quella che invece a mio avviso continua ad operare in tutta l'opera di Marx. Ed implica, a muovere dalla cruda realtà della nostra moderna postmodernità, l'assunzione in tutta la sua più ampia serietà del *Capitale* quale *totalità*, che produce, come si diceva, il triplice piano dei beni mercantili, dell'asimmetria delle disuguaglianze sociali, e dell'immaginario dissimulatorio attraverso cui quella asimmetria deve essere negata e coperta. Ricordando, a chi critica tale analisi di reiterare il vecchio discorso sul totalitarismo dell'integrazione capitalistica della scuola di Francoforte, che autori come Adorno, Horkheimer, Marcuse non hanno fatto mai del processo di lavoro e dello specifico uso capitalistico della forza-lavoro il luogo generativo della socializzazione e di una totalizzazione inclusiva persino della produzione delle forme di coscienza, interessati com'erano più al capitalismo della circolazione, del feticismo della merce, dell'omologazione dei consumi e dell'industria culturale.

Invece io credo che, muovendo dal modo in cui l'astratto pervade oggi e svuota le nostre vite consegnandole alla compensazione isterica di un fantasma di soggettività, s'illumina di verità, con un potente effetto di retroazione storica, proprio la teorizzazione marxiana di *Das Kapital* come soggetto, di fondo unico e dominante, della storia moderna in quanto accumulazione, tendenzialmente senza fine, di ricchezza astratta. A patto però di porre questo Marx appunto contro il Marx della contraddizione operaia e proletaria, della soggettività presupposta dell'*homo faber*, del socialismo come esito necessario di una filosofia della storia fondata sullo sviluppo delle forze produttive, della concezione materialistica della storia come supposto predominio in ogni fase della storia e in ogni formazione sociale della materia di contro allo spirito. A patto cioè di liberarci della pretesa facilità di una *contraddizione oggettiva* e di collocarla invece nell'animo e nella mente della soggettività di Marx, quale certamente genio ed eroe eponimo della modernità, ma pensatore anche multiverso e contraddittorio, e dotato perciò di molte arretratezze accanto a profondissime intuizioni e concettualizzazioni. Senza alcuna intenzione, come talvolta è stato detto, di riscoprire, con il sovrappiù di un filologismo colto e accademico, la purezza originaria e incontaminata, *al di là dei marxismi*, del suo pensiero. Qui non si tratta di far rivivere, oltre le deformazioni di scuola e di partito, un Marx autentico, ma di far morire il Marx da sempre impari a pensare la modernità a fronte del Marx ancora vivo, anzi ogni giorno ancora più attuale.

Ma appunto pensare ciò che *da sempre* è vivo e ciò che è morto nell'opera di Marx significa, a mio avviso, liberare la sua matura critica dell'economia, quale scienza di un soggetto astratto e non-antropomorfo, dalle pastoie della filosofia della storia che pure *il Moro* ha intensamente concepito, quale divenire predeterminato di un soggetto antropomorfo e antropocentrico.

Detto questo, per i limiti di spazio in cui questo intervento va contenuto, non è possibile aggiungere altro e svolgerlo analiticamente. Deve perciò essere rinviata altrove la *pars costruens* del discorso: quella volta al futuro e alla configurazione di una soggettività, individuale e collettiva, che possa farsi carico, ma in modo profondamente diverso ed originale, degli ideali di emancipazione e di trasformazione sociale delle generazioni e delle classi subalterne che ci hanno preceduto.

Qui posso solo dire che non potrà darsi ipotesi alcuna di fuoriuscita storica dal capitalismo se non si abbandona il materialismo *spiritualistico* e *fusionale* dell'antropologia di Marx e non la si sostituisce con un nuovo materialismo che attinga come sua fonte fondamentale d'ispirazione alla psicoanalisi. Come ho già detto altrove<sup>10</sup>, la psicoanalisi ha complicato enormemente l'antropologia dell'umano, perché ha scoperto e teorizzato che prima dell'alterità orizzontale, della relazione cioè con gli altri esseri umani, il principio dell'alterità è interiore e si dà per ciascuno di noi nella compresenza e nell'irriducibilità del corpo alla mente. Ossia nel convincimento che la mente e il pensiero nascano nell'essere umano con il compito primario di dare coerenza e padroneggiare la complessità impulsiva e riproduttiva della vita corporea. E che tale costruzione verticale della soggettività sia, nello stesso tempo, inscindibilmente intrecciata con la sua costruzione orizzontale, quanto cioè a necessità dell'essere riconosciuta, accolta e legittimata da un'altra (o altre)

soggettività. Senza muovere da tale nuovo materialismo, che integra i tradizionali bisogni materiali con il bisogno di ciascuno al riconoscimento della propria irripetibile singolarità, non ci potrà essere, io credo, nessuna proposta antropologica e politica capace di contrastare la messa in gioco della falsa soggettivazione posta in essere dall'astrazione capitalistica. Per questo il marxismo dell'astratto lascia cadere la vieta antropologia giovanil-marxiana e si apre alla fecondazione della scienza antropologica più innovativa del Novecento qual è stata ed è la psicoanalisi. Ma di tutto questo sarà bene argomentare altrove, con spazi e moduli analitici più appropriati.

---

1. Cfr. su ciò R. Bellofiore, *Dopo il fordismo, cosa? Il capitalismo di fine secolo oltre i miti*, in R. Bellofiore (a cura di), *Il lavoro di domani. Globalizzazione finanziaria, ristrutturazione del capitale e mutamenti della produzione*, Biblioteca Franco Segantini, Pisa 1998, pp. 23-50.
2. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, III, pp. 2139-2181
3. D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, tr. it. di M. Viezzi, Net, Milano 2002, pp. 151-52.
4. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, trad. it. a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi 1976, vol. I, p.30.
5. Per una discussione critica delle principali categorie dell'operaismo cfr. Cristina Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, manifestolibri, Roma 2005.
6. Sulla cultura dell'immagine o del «simulacro» cfr. F. Jameson, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, tr. it. di S. Velotti, Garzanti, Milano 1989.
7. Sull'uso e il significato di *Charaktermaske* in K. Marx cfr. W.F. Haug, *Charaktermaske*, in Id. (a cura di), *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg 1995, Bd. 2, pp. 435-451.
8. Per l'introduzione di questa espressione cfr. D. Balicco, *Non parlo a tutti, Franco Fortini intellettuale politico*, manifesto libri, Roma 2006.
9. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, op. cit., p. 244.
10. Cfr. R. Finelli, *Il diritto a una prassi futura*, in R. Finelli-F. Fistetti- F. Recchia Luciani- P. Di Vittorio ( a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, manifestolibri, Roma 2004, pp. 15-28.

## *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali di una teoria critica della società*

*Axel Honneth*

In recenti discussioni inerenti il materialismo storico è stata messa in questione la relazione sussistente fra la critica di Marx all'economia politica e una teoria sociale critica volta all'azione politica. La tesi che vi sia "una crisi nella teoria della rivoluzione" indica che l'analisi del capitale, il punto nodale del progetto teoretico di Marx, non può più pretendere di avere un ruolo guida nella formulazione di una teoria sociale critica che ambisca all'interpretazione dello stato attuale del capitalismo maturo il quale è orientato verso l'azione pratica. La funzione della critica all'economia politica nella teoria della lotta di classe è sempre stata oggetto di controversie nella storia del marxismo, ma non era mai stata posta in discussione in maniera così profonda. Anche se la nozione metodologica fondamentale circa la mutua traducibilità – se non addirittura la convergenza tematica – dell'analisi sistematica del capitale con una teoria della rivoluzione di carattere pratico forma la base della tradizione marxiana, è esattamente questa complementarità ad essere messa in dubbio. Le categorie di una teoria della crisi basate su le analisi del capitale, sembrano non essere più adeguate a descrivere le mutate aree di crisi e i potenziali conflittuali inerenti le società del tardo capitalismo. Quest'incongruenza ha finito col dominare sia il versante teoretico che quello politico della discussione marxista.

La concezione del lavoro di Marx ha assunto una posizione centrale tra le varie questioni teoretiche concernenti la rilevanza del Marxismo in quanto teoria emancipativa degli esseri umani. Nella sua forma originale, il concetto rappresenta una congiunzione categoriale tra la critica dell'economia politica e la teoria materialista della rivoluzione: il concetto di lavoro non avrebbe dovuto solo designare la dimensione di pratica sociale all'interno della quale il mondo umano viene tratto fuori dalle sue radici naturali e socialmente riprodotto, ma avrebbe anche dovuto determinare il livello di azione al quale un sapere, in grado di trasformare la dominazione, si sarebbe potuto sprigionare, e rendere di conseguenza possibile anche l'espansione evolutiva della libertà sociale. Marx spera di comprendere il lavoro non solo dal punto di vista della crescita economica, ma anche dalla posizione normativa di uno sviluppo di sé pratico ed emancipativo [*Bildung*]. La critica dell'economia politica è di conseguenza intesa a descrivere la subordinazione del "lavoro vivo" al principio capitalista dello sfruttamento, e allo stesso tempo atta a rivelare gli assunti fondamentali di una teoria materialista della rivoluzione.

Il risultato dello stato privilegiato di questa categoria è che per Marx, e per la tradizione che può essere a lui ricondotta, il concetto di lavoro necessariamente esegue funzioni multiple, che vengono realizzate in maniere diverse. Al livello della teoria sociale, Marx vorrebbe usare il termine "lavoro sociale" per designare la forma di riproduzione caratteristica dell'esistenza umana – l'appropriazione cooperativa della natura. Qui, la struttura tecnica e l'organizzazione sociale del lavoro divengono la chiave per una teoria della storia umana. Nella sua teoria della conoscenza, specialmente nella critica a Feuerbach, Marx descrive il lavoro sociale come il contesto pratico all'interno del quale gli esseri umani raggiungono un accesso cognitivo alla realtà. Così la conoscenza che deriva dall'appropriazione cooperativa della natura diviene la base per una critica materialista della scienza. Al livello pratico normativo infine, Marx cerca di assegnare al lavoro sociale la funzione di un processo d'apprendimento consapevole, nel quale i lavoratori si accorgono del fatto che le loro capacità e i loro bisogni vanno ben al di là delle possibilità concesse dalle strutture sociali date. In questa parte, le prospettive emancipative sprigionatesi nel processo di produzione sociale diventano il fondamento di una teoria della rivoluzione sociale.



Poiché assolve tale triplice funzione, il concetto di lavoro ha assunto una posizione predominante nel pensiero Marxista. Ma tale preminenza non è rimasta immune agli attacchi nel susseguente sviluppo della teoria sociale critica. Perlomeno nelle tradizioni filosofiche nelle quali le basi teoretiche per l'azione della struttura concettuale di Marx non siano ancora state rimpiazzate da forme oggettivistiche, il primato del concetto di lavoro nella teoria sociale e nella teoria della conoscenza è stato messo in questione. Nel campo della teoria sociale, la categoria di azione comunicativa è stata aggiunta a quella di lavoro sociale come risultato della svolta intersoggettiva intrapresa dalla teoria critica;<sup>1</sup> in altri casi come quello dell'interpretazione strutturalista di Marx, è stato rimpiazzato da una gamma di forme di *praxis* necessarie alla riproduzione sociale.<sup>2</sup> Nel campo dell'epistemologia, le condizioni sociali per la costituzione della conoscenza sono state, o trasferite nella sfera della distribuzione sociale con lo scopo di stabilire una teoria socio-genetica,<sup>3</sup> o ampliate con la dimensione d'interazione simbolica, allo scopo di stabilire un pragmatismo materialista.<sup>4</sup> Tuttavia, dal punto di vista della connessione immanente fra la critica dell'economia politica di Marx e la teoria sociale orientata alla pratica, solo la terza funzione del concetto marxista di lavoro, quello che enfatizza il contenuto emancipativo del lavoro sociale, è di un interesse sistematico. Hans Jürgen Krahl ha cercato di esaminare il concetto di lavoro in Marx mediante questa prospettiva nel saggio "Production and Class Struggle" (*Produzione e lotta di classe*). Egli si domanda "se Marx abbia avuto successo nel presentare la dialettica del lavoro, i.e. lavoro sociale, non soltanto in quanto fatalità nell'utilizzazione del capitale [*ein kapitalverwertendes Unglück*], ma anche in quanto forza anticapitalistica, emancipativa e produttiva, ovverosia, se Marx sia riuscito a provare che le forze di produzione di per sé possano anche essere un mezzo di liberazione".<sup>5</sup> Vorrei contribuire indirettamente alla risoluzione di questo problema cercando di ricostruire una concezione critica di lavoro, contrariamente alla diluizione del concetto che ne è occorsa dopo Marx. Premettendo una breve presentazione della prospettiva marxista (I), dovrò seguire l'elaborazione del concetto di lavoro nella storia sociale post-marxista (II) fino al punto in cui Jürgen Habermas introduce una nuova dimensione a quest'orizzonte categoriale con il suo concetto di azione strumentale. Mediante una critica di questo concetto (III), infine, dovrei riuscire a delineare i contorni di una concezione critica del lavoro.

## I

Marx ha cercato di stabilire le basi (teoretiche-per l'azione) del materialismo storico all'interno della struttura concettuale fornita dal moderno concetto di lavoro. Nella sua personale comprensione del lavoro sociale, egli combina implicitamente i vari elementi concettuali, per mezzo dei quali i filosofi sociali moderni avevano cercato di comprendere il processo di mutamento storico che si era gradualmente rivelato, mostrando che il fondamento pratico di qualunque sviluppo sociale è il frutto della produzione socialmente organizzata e non dell'attività politica e simbolica di classi dominanti. I filosofi moderni avevano reagito a questa concreta esperienza storica rimuovendo dal concetto di lavoro le connotazioni negative che ancora possedeva nella tradizione antica e cristiana, e rivalutandolo con decisione come un progresso attivo e sociale.<sup>6</sup> In un certo senso, il progetto teoretico marxiano segna la conclusione di questo processo di reinterpretazione concettuale. Marx si occupa in particolare dell'economicizzazione del concetto di lavoro, per mezzo della quale l'economia politica classica riconduce al lavoro in quanto fattore di produzione, sia l'esperienza epocale dell'espansione geografica che l'accelerazione della crescita economica. Le pratiche simboliche, politiche o contemplative dei gruppi dominanti sono viste come improduttive e vengono quindi rimosse dalla loro posizione predominante nella valutazione del comportamento umano, per essere rimpiazzate innanzitutto dal lavoro agrario e poi dal lavoro artigiano e industriale in quanto attività produttrici di valore. Questa rivalutazione del lavoro nella teoria economica trova

la sua espressione finale nella teoria del valore-lavoro [*Arbeitswertlehre*].

Tuttavia, Marx porta anche nel concetto economico di lavoro quell'elemento emancipatorio che aveva permesso a Hegel di comprendere il lavoro come un aspetto costitutivo dell'autocoscienza. Nel suo modello di esternazione [*Entäußerungsmodell*], Hegel, concependo l'attività lavorativa su un oggetto come oggettivazione dei contenuti della coscienza, ritraduce il concetto politico-economico di lavoro nel linguaggio teoretico coscienziale della filosofia trascendentale. Dato che Hegel suppone, contrariamente alla filosofia tradizionale, che il prodotto del lavoro abbia un significato retroattivo per il soggetto che lavora, egli è in grado di interpretare il lavoro come realizzazione materiale [*Veranschaulichung*] di abilità cognitive, e quindi anche come un processo di auto-sviluppo intellettuale.<sup>7</sup> Marx adotta questa dimensione di significato nel concetto di lavoro quando critica l'organizzazione capitalista del lavoro come relazione socialmente alienante che gradualmente astrae il lavoratore dal carattere costruttivo e oggettivante del processo lavorativo.

Ma Marx fu grado di giungere al contenuto profondamente critico della sua concezione di lavoro solo con l'aiuto dell'intelaiatura teoretica che acquisì da un'altra teoria filosofica del suo tempo, il materialismo antropologico di Feuerbach. Difatti, non fu la storia dell'auto-sviluppo dello spirito come era stato pensato dalla filosofia dell'identità bensì la comprensione antropologica del processo vitale umano a servire da sfondo interpretativo sul quale Marx poté raffigurare l'attività oggettivante del lavoro come la capacità specificamente umana di oggettivare. È esattamente questa capacità che nella società capitalista è espropriata al lavoratore in maniera fraudolenta. Il concetto di specie prettamente antropologico di Feuerbach, il quale doveva esser volto ad esporre gli attributi del concetto di spirito hegeliano come un fraintendimento delle caratteristiche naturali dell'uomo, è quindi la terza componente intellettuale del concetto di lavoro in Marx. Solo a questo punto si raggiunge la complessità concettuale che permette di concepire l'attività corporale del lavoro sulla natura sia economicamente, come un fattore di produzione, sia moralmente, come un processo di auto-sviluppo intellettuale.<sup>8</sup>

Il concetto di lavoro sociale [*gesellschaftliche Arbeit*], nel quale Marx integra gli elementi centrali della moderna idea di lavoro, determina la struttura categoriale della sua teoria sociale. La forza suggestiva che scaturisce dalla nozione secondo la quale gli esseri umani divengono consapevoli dei loro bisogni e capacità attraverso il processo del lavoro sociale per mezzo del quale riproducono la loro stessa esistenza, consente al concetto di lavoro di divenire il paradigma categoriale del materialismo storico di Marx. In accordo con gli assunti filosofici sui quali si fondano sia la teoria antropologica dell'alienazione negli scritti giovanili di Marx, sia la sua teoria dello sviluppo capitalistico negli scritti economici, la storia del mondo è definita come l'auto generazione, auto-preservazione, ed auto-emancipazione della società attraverso il lavoro. Nei suoi scritti giovanili, egli argomenta positivamente riguardo la soggettività potenziale data all'uomo nella specifica capacità umana di lavorare. Nei suoi scritti economici, fornisce un'analisi negativa della repressione di suddetto potenziale lavorativo mediante l'ascesa del capitale. In entrambi, con l'ausilio del modello antropologicamente radicalizzato di lavoro inteso come esternazione, Marx interpreta l'epoca storica del capitalismo come una formazione socio-economica che rende strutturalmente difficile o addirittura impossibile per il lavoratore identificare se stesso nei suoi propri prodotti.<sup>9</sup> In nessun passaggio dei suoi scritti, tuttavia, Marx descrive esplicitamente i limiti categoriali che differenziano questo modello di lavoro sociale da altre tipologie di attività. Egli non discute nemmeno i limiti all'interno dei quali la sua concezione del lavoro debba o possa essere applicata per la spiegazione di comportamenti individuali o collettivi. Invece questo concetto paradigmatico appare in tutti i suoi lavori come una figura di pensiero accompagnatrice che assume forme differenti durante i vari stadi attraverso i quali il suo progetto teoretico è stato elaborato.

Tramite l'utilizzo di quest'oscura figura del pensiero Marx offusca i confini tra quell'attività coinvolta nel lavoro sulla natura e quell'altra tipologia che, nelle *Tesi su Feuerbach*, egli tematizza esplicitamente, sotto la definizione di attività critico-pratica, come *praxis* politico-emancipativa.

Proprio nelle *Tesi* il concetto teoretico di azione rivoluzionaria viene fuso in modo bizzarro con il concetto di lavoro, utilizzato in questo frangente con un intento epistemologico, sotto la vaga e generica concezione di *'praxis'*.<sup>10</sup> Come conseguenza di questa formulazione dell'accezione emancipativa del lavoro, Marx apparentemente non suppone più semplicemente che nel processo espansivo del lavoro cooperativo sulla natura gli esseri umani riconoscano le loro capacità nei loro propri prodotti, bensì attribuisce addirittura alle attività lavorative un immediato potere rivoluzionario. Egli muove dalla formazione indiretta della soggettività nel lavoro, un processo ancorato nell'attuazione delle competenze pratiche, per poi risalire al tema del ruolo costitutivo del lavoro nella formazione della coscienza politica. Visto che poi il paradigma filosofico basilare della sua teoria omogeneizza tutte le modalità d'azione in conformità con il modello di un soggetto che lavora su una realtà concreta, Marx si trova costretto a seguire un linea di pensiero consequenziale [*folgenreich*] che tenta di esplicitare la struttura dell'azione pratica emancipativa unicamente sullo sfondo categoriale del concetto di lavoro. » solo questo monismo categoriale, sul quale molti interpreti recenti di Marx hanno concentrato la loro attenzione,<sup>11</sup> che gli offre la possibilità di supporre che il lavoro sociale in un senso emancipativo abbia anche una funzione rivoluzionaria. Marx ha voluto assicurare questo effetto rivoluzionario del lavoro sociale mediante due modelli argomentativi teoretici di azione; modelli, i quali devono ovviamente essere distinti da quella concezione economica che ha decisamente influenzato i suoi scritti successivi, e che andava appunto a concentrarsi sulle crisi sistemiche amplificate dalla crescita delle forze produttive tipica del capitalismo. Questi modelli teoretici d'azione possono essere individuati, da una parte in connessione con la teoria antropologica sull'alienazione dei *Manoscritti di Parigi*, dall'altra in diverse dichiarazioni sparse concernenti il processo di produzione industriale presenti nel contesto degli scritti politico-economici.

Nel primo modello argomentativo Marx cerca di comprendere il lavoro come un processo formativo non mediato nel quale i lavoratori, in quanto risultato dell'incontro con sé stessi nei prodotti del loro lavoro, diventano in grado di riconoscersi individualmente e collettivamente come soggetti di un'azione storico-costruttiva. Quest'idea può essere vista come una sorta di applicazione storico-empirica della teoria evolutiva della coscienza presente nella dialettica signoria – servitù della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Marx deduce da questa basilare concezione filosofico-storica che la storia umana debba essere compresa come un processo che comporti la susseguente oggettivazione di tutti gli specifici poteri essenzialmente umani nell'«attività vitale del genere umano».<sup>12</sup> Tuttavia, l'istituzione socio-economica della proprietà privata distorce questo processo storico di sviluppo delle capacità e dei bisogni umani, poiché il lavoratore non è più libero di oggettivare sé stesso nei suoi propri prodotti, ma produce invece proprietà materiali solo per le classi abbienti. Questo fatto storico-sociale, che Marx racchiude nella formula del lavoro alienato, è velato e reso in forma storica dall'economia politica dal momento che assimila il lavoro individuale e lavoro salariato [*Erwerbstätigkeit*]. Contro questa riduzione concettuale Marx viene a sostenere, per quanto non chiaramente, l'idea, condivisa con Hegel, di un sovrappiù emancipativo dell'attività lavorativa. A partire da una situazione di alienazione, l'emancipazione sociale si suppone raggiungibile solo attraverso le attività nelle quali il potenziale umano è allo stesso tempo represso e apparentemente preservato, ovvero sia nel lavoro sociale, – così può essere letta la frase «autoalienazione, estraniamento dell'essenza, oggettivazione e dissoluzione della realtà umana come auto-redenzione».<sup>13</sup> Questo pensiero conduce infine Marx a pretendere che l'emancipazione dei lavoratori, l'auto-liberazione di coloro che agiscono in una condizione lavorativa alienata, rappresenti nello stesso atto storico anche la liberazione dell'umanità, dato che l'abolizione delle condizioni alienate nel lavoro sociale garantisce anche la continuazione del processo storico di oggettivazione di tutti i «poteri essenziali» dell'umanità.

Ora, in nessun tratto dei *Manoscritti di Parigi*, Marx chiarisce ulteriormente la tesi chiave di quest'argomentazione: ovvero, che l'emancipazione dei lavoratori dovrebbe essere passibile di

spiegazione sulla base di relazioni immanenti di lavoro alienato. Marx non si è mostrato capace di attraversare argomentativamente il guado fra il carattere antropologicamente fondato del lavoro in quanto atto di oggettivazione, e la situazione storica concernente il lavoro sociale alienato. Questo spazio avrebbe dovuto essere colmato al fine di attribuire un effetto illuminante e rivoluzionario all'organizzazione del lavoro sociale stabilitosi sotto il capitalismo. Nella dialettica signoria/servitù, Hegel mostra che il servo acquisisce un'autocoscienza indipendente in opposizione al signore mediante l'autodisciplina e la fiducia di sé scaturenti dal lavoro sulla natura.

Questa dialettica fornisce quindi a Marx un tema di sfondo filosofico-storico, ma non una chiave interpretativa per le analisi empiriche delle relazioni sociali capitaliste. Una connessione immediata a questo modello di pensiero è interdetta a Marx per la semplice ragione che, date le basi delle sue prospettive teoretiche, deve riuscire a rendere comprensibile una coscienza sociale premente per la trasformazione di una situazione lavorativa alienata; esattamente non come avviene nel caso di Hegel dove un individuo è in cerca di un riconoscimento intersoggettivo con il signore. Thomas Meyer ha messo insieme le condizioni che hanno ostacolato Marx nella sua reinterpretazione della dialettica fra signoria e servitù la quale avrebbe reso giustizia alle sue intenzioni:

(1) In relazione all'antitesi rivoluzionaria, nella realizzazione del principio del proletariato, Marx mira a raggiungere non una mediazione con la coscienza del signore ma piuttosto la sua sostituzione con la nuova coscienza del servitore; (2) per questa ragione la coscienza del signore che è stata oggettivata attraverso l'azione mediatrice del servo strumentalizzato non può divenire anche parte dell'autocoscienza di quest'ultimo mediante l'incontro coi prodotti concreti del suo lavoro, dato che qui non si ha a che fare con il riconoscimento del signore al livello delle condizioni già stabilite da lui, ma piuttosto (3) ha a che fare con la realizzazione di un orientamento che in linea di principio è nuovo e che viene negato nel principio lavorativo corrente. Ancor più, in Hegel, (4) la possibilità per il servo di ottenere un'adeguata autocoscienza, presuppone la pre-esistenza di siffatta coscienza prima ancora dell'inizio del lavoro stesso, anche se dalla parte del signore.<sup>14</sup>

Marx lascia quindi anche insoluti i problemi teoretici che gli si presentano con l'utilizzo della dialettica hegeliana di signoria e servitù quando, nel successivo sviluppo della sua teoria, egli rimuove i due aspetti sconnessi nel concetto di lavoro dei *Manoscritti di Parigi* dalla loro intelaiatura antropologico-normativa di riferimento e li proietta nella storia sociale empirica del lavoro. L'idea di lavoro intesa come avente il carattere fondamentale di un processo materiale di attuazione, che negli scritti precedenti rappresentava lo sfondo per l'investigazione sul lavoro sociale alienato, è mantenuta da Marx negli scritti economici tramite 'l'empiricamente ricca' immagine del lavoro regolato degli artigiani, intimamente familiari con il loro prodotto. Da qui in avanti l'immagine guida normativa per l'analisi di Marx è stata arricchita dell'idea di un'attività lavorativa unificata, autonomamente progettata e svolta dal lavoratore. Al posto del concetto antropologico di un'oggettivazione di specifici bisogni umani 'nell'attività vitale della specie', emerge quindi nei *Grundrisse*, in particolare nella critica al concetto di lavoro dell'economia politica classica, l'idea di un processo produttivo guidato dalla conoscenza stessa del lavoratore e in grado di comprendere la totalità delle capacità umane di azione:

Adam Smith non sospetta neppure che tale superamento di ostacoli sia in sé attuazione della libertà — e che inoltre gli scopi esterni vengano sfrondata dalla parvenza della pura necessità naturale esterna e siano posti come fini che soltanto l'individuo stesso pone — ossia come autorealizzazione, materializzazione del soggetto, e perciò come libertà reale la cui azione è appunto il lavoro. [...] Un lavoro realmente libero, per esempio il comporre, è al tempo stesso dannatamente serio e comporta uno sforzo intensissimo. Il lavoro di produzione materiale può assumere questo carattere solo nel caso in cui 1) è posto il suo carattere sociale, 2) ha carattere scientifico e al tempo stesso è lavoro generale, sforzo dell'uomo non come forza naturale addestrata in modo determinato, ma come soggetto che nel processo di produzione non si presenta in forma puramente naturale, originaria, bensì come attività che regola tutte le forze della natura.<sup>15</sup>

Il concetto di lavoro alienato così centrale nei *Manoscritti di Parigi* si suppone caratterizzi il capovolgimento per mezzo di cui un'attività lavorativa costituente la soggettività diviene al contrario una diretta dall'oggetto. Negli scritti economici Marx ha alterato questo concetto in modo da farlo aderire alla realtà capitalista del lavoro frammentato e meccanizzato. Sotto la definizione di 'lavoro astratto' nella quale l'analisi cerca di determinare il caratteristico processo capitalistico di astrazione dai contenuti concreti delle attività lavorative nei termini di una realizzazione di valore, Marx descrive la graduale dissoluzione di tutte le attività lavorative artigiane nel processo di produzione capitalista:

Questo rapporto economico – il carattere di estremi di un rapporto di produzione che contraddistingue il capitalista e l'operaio – si sviluppa quindi in forma tanto più pura e adeguata quanto più il lavoro perde ogni carattere d'arte; la sua abilità particolare diviene sempre più qualcosa di astratto, di indifferente, ed esso diviene in misura sempre crescente *attività puramente astratta*, puramente meccanica, e perciò indifferente, indifferente alla sua forma particolare; attività puramente *formale* o, il che è lo stesso, puramente materiale, attività in generale, indifferente alla forma.<sup>16</sup>

Questo tipo di attività lavorativa, separata dalla conoscenza empirica del lavoratore e frammentata in cieche operazioni componenti, forma da qui in poi per Marx il polo di contrasto a quella forma di lavoro sociale che egli descrive usando il modello di lavoro artigianale. Come conseguenza di una siffatta analisi, tuttavia, egli rimane intrappolato nel dualismo di due forme storiche di lavoro sociale senza possedere i mezzi concettuali per considerare il processo di sviluppo che potrebbe mediare fra loro. A questo punto Marx ha smesso di perseguire le sue idee radicali precedenti come ad esempio quella di comprendere il processo lavorativo direttamente come un processo formativo in grado di sprigionare motivazioni pratico-morali. Fosse stato questo il caso, egli sarebbe stato anche costretto a caratterizzare il processo di produzione capitalista come un contesto comunicativo, fra i lavoratori, nel quale non sarebbe andata persa l'ipotesi che la caratteristica delle procedure inerenti il lavoro artigianale fosse quella di un processo di oggettivazione. In altre parole, i lavoratori avrebbero sempre già anticipato le caratteristiche delle procedure di lavoro auto-contenute, auto-dirette che incarnano la conoscenza del lavoratore. Siffatto corso di pensiero, tuttavia, non può essere rintracciato in Marx. Invece, per riuscire ad attribuire nonostante ciò un potere radicalizzante al processo del lavoro nella cornice dei suoi scritti economici, egli li passa a un modello strumentale di argomentazione nel quale il processo di produzione capitalista da solo ancora sostiene il ruolo di strumento che organizza e disciplina il proletariato.

Questo secondo modello concettuale non sostiene più dall'interno l'immediata tensione tra lavoro artigiano organico e attività industriale meccanizzata, ma persegue invece direttamente le fasi del processo di produzione capitalista. Il cambio di prospettiva che in tal modo Marx porta a termine è forzato metodologicamente dalla ristrutturazione della sua teoria sociale all'interno dell'analisi del capitale, che procedendo come una critica immanente è solamente in grado di tematizzare relazioni di azione sociale in accordo con la determinazione formale del capitale.<sup>17</sup> In siffatto modello argomentativo, Marx calcola che l'organizzazione capitalista del processo di produzione lavorativo avrebbe dovuto, come dire, 'socializzare' la classe lavoratrice in un soggetto collettivo disciplinato, organizzato e tecnicamente qualificato. Tre ipotesi concernenti il processo di sviluppo dell'industria capitalista convergono in questo sforzo esplicativo: la prima, in particolare, è quella che la centralizzazione e concentrazione del capitale avrebbe dovuto raggruppare sempre più lavoratori insieme in ogni posto di produzione dato, dando in tal modo evidenza visibile al 'potere del proletariato'. In secondo luogo, gli sviluppi delle qualificazioni necessarie per il lavoro nell'industria capitalista avrebbero consentito sia la formazione delle capacità dei lavoratori per la cooperazione sia lo sviluppo dell'autodisciplina. Terza ed ultima ipotesi, lo sviluppo progressivo della tecnologia nella produzione avrebbe spinto le istituzioni educative orientate all'industria a inculcare più di mere competenze attive strumentali, e con ciò incrementare l'accesso del

proletariato alle riserve di conoscenza sociale. Come conseguenza di questi assunti Marx può dunque assumere come dato un processo di continua reazione tra esperienze di oppressione, elaborazione intellettuale e la disciplinata preparazione alla resistenza. Questo processo si sarebbe quindi dovuto risolvere nella rivolta della classe sociale dei lavoratori salariati contro il capitalismo. È nel contesto di questa parte della sua teoria della rivoluzione che Marx parla della 'scuola della fabbrica':

Con la costante diminuzione del numero dei magnati del capitale che usurpano e monopolizzano tutti i vantaggi di questo processo di trasformazione, cresce anche il peso della miseria, dell'oppressione, dell'asservimento, dell'abbruttimento e dello sfruttamento. Ma cresce anche l'insofferenza di una classe operaia in costante aumento e che è formata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalista.<sup>18</sup>

In posti come questo, nel contesto dei suoi scritti riguardanti la critica all'economia politica, Marx si è tenuto stretto a un concetto teoretico di lavoro che pone ambizioni rivoluzionarie. Tuttavia, in luogo di un modello argomentativo che cerchi di spiegare la possibilità di un'emancipazione sociale direttamente sulle basi del potenziale educativo del lavoro, lì è emerso il meno ambizioso modello della classe lavoratrice che diviene tecnicamente qualificata e disciplinata mediante il lavoro industriale. Nella teoria economica dei suoi scritti posteriori, Marx ovviamente non vuole più consegnare al lavoro sociale il potenziale di apprendimento pratico-morale che deve per forza di cose presumere esso abbia qualora voglia spiegare l'ambizione emancipativa del proletariato sulla base delle azioni-esperienze di lavoro. Ora invece, egli vuole ora attribuire al lavoro sociale solo il potenziale di apprendimento insito in un processo di educazione tecnica volto a supportare strategicamente la lotta del proletariato per la liberazione.

Il primo modello di argomentazione lo conduce nella difficoltà per cui si trova a dover presupporre nel lavoro un potenziale formativo di carattere pratico-morale che eserciti un potere normativamente illuminante in grado di andare oltre le ingiuste relazioni del capitalismo proprio in quelle situazioni di alienazione dove, secondo la sua analisi, l'organizzazione capitalista del lavoro ha svuotato l'attività lavorativa della sua capacità di attuare concretamente i poteri umani essenziali e lo ha così privato del suo potenziale formativo. Il secondo modello argomentativo di Marx, dall'altra, si mostra incapace di supportare le ambizioni stabilite con il privilegio assegnato al lavoro sociale nella teoria della rivoluzione. A questo livello argomentativo Marx è solo in grado di suggerire come il proletariato impari intellettualmente a raffinare la sua già sviluppata coscienza critico-normativa, e a tradurre strategicamente questa coscienza in capacità volte a un'attività pratico-rivoluzionaria. In quale modo, tuttavia, si suppone che il processo formativo per questa stessa coscienza emancipativa sia ancorato nelle azioni-strutture del lavoro sociale, rimane ancora, in questo modello argomentativo, poco chiaro così come lo era nei suoi scritti giovanili.

Marx non è mai stato in grado di districarsi dalle basiche difficoltà concettuali nelle quali lo avevano chiaramente condotto le pretese rivoluzionarie della sua idea di lavoro. La sua rivalutazione emancipativa del concetto di lavoro ha posto su di esso forti richieste teoretiche. In tutte le fasi dello sviluppo della sua teoria, Marx ha cercato di ricondurre il processo di apprendimento socialmente rivoluzionario, che avrebbe dovuto condurlo oltre il capitalismo, alle relazioni immanenti del lavoro sociale, senza tuttavia aver sviluppato un modello argomentativo convincente per giustificare questa connessione.

Questo dilemma concettuale rappresenta un'eredità nella storia del marxismo che ha provocato numerosi ed estesi tentativi di rendere plausibile il significato emancipativo del lavoro sociale per poter riuscire a tenersi sulla relazione immanente fra critica dell'economia politica e teoria della rivoluzione. Nella schiera di questi sforzi interpretativi la versione oggettivista della teoria della rivoluzione simboleggia la fase riduzionista nel pensiero Marxista. Gli insignificanti concetti psicologici della teoria dell'immiserimento<sup>19</sup> e le versioni tecnologiche del materialismo storico<sup>20</sup> sono esempi di interpretazione che hanno eliminato risolutamente la questione concernente la

relazione fra lavoro sociale ed emancipazione sociale, per la quale Marx aveva cercato una risposta nella tensione fra forme di lavoro organiche come quella artigianale e il lavoro frammentato della industria capitalista. In queste interpretazioni oggettiviste di Marx tale questione è stata sostituita da quella concernente gli effetti rivoluzionari risultanti dallo sviluppo delle forze di produzione capitaliste. In questa maniera le dimensioni della problematica marxista viene completamente persa di vista, dato che le condizioni per la possibilità di processi di emancipazione politica non sono più pensati accadere al livello delle esperienze sociali di soggetti agenti, ma piuttosto sono stati proiettati ad un livello di autonomi processi sistemici. Oltre il corso di questa tradizione c'è, per esser sinceri, anche una tradizione filosofica contrastante nella storia del marxismo che ha cercato anch'essa di rispondere alla questione, posta implicitamente nella teoria di Marx, riguardo la relazione fra lavoro ed emancipazione ad un livello argomentativo pratico-filosofico.

## II

La base empirica della concezione di lavoro di Marx è rappresentata dall'istanza storica per la quale entrambi le forme di lavoro significative, sia quella artigianale che quella atomizzata, industriale, si trovarono ad aver luogo contemporaneamente nella prima fase dell'industrializzazione capitalista. In un certo senso la complessità di questo concetto centrale è l'espressione categoriale dell'eguale status fattuale di queste differenti forme di lavoro sociale a quel tempo. Questa costellazione è collassata negli ultimi trent'anni del diciannovesimo secolo con la seconda avanzata dell'industrializzazione. L'uso programmato e organizzato di tecnologie di sviluppo per l'accumulazione di capitale, che cominciò con le scoperte di nuove fonti energetiche, gradualmente sospinse lontano dai centri di produzione diretta tutte quelle forme di artigianato intime con l'oggetto e concretamente controllabili, sulla cui base Marx e Hegel avevano ovviamente concluso che il lavoro può essere un processo di oggettivazione costruttiva, e le spinse in aree economiche marginali di produzione secondaria (manutenzione, processi preparatori e simili).<sup>21</sup> Con l'ascesa dell'industria su larga scala e la transizione alla produzione di massa, la singola, completa procedura di lavoro fu divisa in operazioni parziali, individualmente controllabili, e adattate al ritmo meccanico forzato della macchina. Quest'intensificazione del processo di lavoro umano guidata dal criterio dell'efficienza fu la base della rapida e relativamente stabile crescita economica nel periodo della prosperità fra il 1896 e il 1913. Da quel periodo, sotto la pressione della logica del profitto, nuove conoscenze tecniche e scientifiche furono costantemente applicate al processo di razionalizzazione delle tecniche di produzione industriale.

Lo stimolo decisivo al raggiungimento dell'incremento della produttività per mezzo di un'approfondita razionalizzazione del lavoro concreto, venne dalle ricerche industriali di Taylor, che confluirono nel concetto di amministrazione scientifica. In suddetto concetto veniva proposta di centralizzare tutte le conoscenze riferite alla produzione in un'amministrazione unificata della fabbrica, per ridurre quindi ogni passo nel processo di produzione e tutte le operazioni di lavoro ai loro elementi basilari con l'aiuto dell'osservazione esatta del tempo e dei movimenti; rideterminare la successione dei passi specifici per evitare perdite di tempo, e riuscire in questo modo a scoprire l'organizzazione del lavoro economicamente più efficiente. Harry Braverman ha descritto tre aspetti fondamentali del cambio strutturale nell'organizzazione del lavoro che sono seguiti all'istituzione dei principi di Taylor. (1) Il processo di produzione industriale nel suo complesso è stato sistematicamente separato dalla conoscenza tecnica del lavoratore. Braverman chiama questo "la dissociazione del processo lavorativo dalle competenze dei lavoratori. Il processo lavorativo è reso indipendente dall'abilità, dalla tradizione e dalla 'conoscenza' del lavoratore".<sup>22</sup> (2) Nell'organizzazione dell'impianto industriale, la progettazione tecnica è stata severamente separata dall'effettiva esecuzione del lavoro, di modo che infine, (3) la leadership istituzionalizzata della

fabbrica nel monopolio conoscitivo renda possibile il controllo capillare dell'intero processo lavorativo. "È nell'epoca della rivoluzione tecnico-scientifica che l'amministrazione fissa per sé il problema di cogliere il processo nel suo complesso e di controllare ogni suo elemento, senza eccezione."<sup>23</sup> La razionalizzazione economica del lavoro industriale capitalistico, che Braverman vede come la conseguente espropriazione di una conoscenza, condivisa e tradizionalmente acquisita della forza lavoro da parte della direzione di fabbrica scientificamente educata, ha condotto ad una rottura altamente differenziata del processo lavorativo. Nei decenni scorsi, il livello di qualificazione dei lavoratori non si è innalzato uniformemente ad un livello parallelo a quello della meccanizzazione della produzione, ma si è invece polarizzato. Nuove forme di lavoro non qualificato si sono aggiunte ai semplici compiti manuali e alle operazioni lavorative parziali e ripetitive che costituiscono la maggior parte dei lavori, mentre i complessi compiti intellettuali che sono più aperti all'iniziativa personale si sono concentrati nelle mani di relativamente pochi soggetti.<sup>24</sup> Con questo cambiamento nella costellazione del lavoro sociale, la relazione causale che Marx credeva esistere tra l'intensificazione della produttività lavorativa e un costante incremento del livello di qualificazione dei lavoratori ha cessato di essere empiricamente plausibile. La nozione rivoluzionaria per cui una socializzazione intellettuale e strategica sia possibile all'interno della cornice del lavoro industriale capitalista si è impantanata nella realtà di una dequalificazione di massa. Allo stesso modo, con l'universalizzazione del lavoro meccanizzato, l'implicita tensione concettuale all'interno della quale il giovane Marx aveva cercato di intendere il lavoro sociale come un processo di apprendimento pratico e morale, ha perso tutto il suo vigore originario. Si può dunque affermare che è stato il fondamentale cambiamento strutturale nel lavoro industriale capitalista ad aver infine portato alla luce le difficoltà categoriali nelle quali Marx era rimasto impigliato quando aveva cercato di sviluppare una teoria della rivoluzione sulla base del suo concetto di lavoro.

Tuttavia, questo stesso processo di cambiamento radicale nelle forme del lavoro sociale ha anche ridotto decisamente il ruolo che il concetto di lavoro ha giocato nello sviluppo della teoria sociale dopo Marx. Come risultato dell'influenza dei principi di Taylor sull'organizzazione del lavoro industriale, la razionalizzazione delle tecniche di produzione che si assesta relativamente presto nello sviluppo del capitalismo ha raggiunto un livello al quale la maggior parte dei lavori hanno perso qualsiasi somiglianza con l'attività manuale auto-sufficiente. Sotto la pressione esercitata dall'esperienza di questa rapida meccanizzazione del lavoro industriale, i filosofi e gli scienziati sociali hanno dall'inizio del secolo gradualmente incominciato a enfatizzare eccessivamente gli aspetti funzionali del concetto di lavoro, sia economicamente che tecnicamente, privandolo così del senso emancipativo che Hegel e Marx avevano rivendicato per esso e permettendo a questi aspetti del suo significato di migrare nel regno del criticismo culturale.

La storia della sociologia fornisce un incredibile esempio di questa graduale 'pulizia' del concetto di lavoro dai tradizionali contenuti normativi. Nella teoria socio-scientifica del processo lavorativo, l'altro lato (il rovescio della medaglia) di questa riduzione concettuale è stato l'aggiornamento degli atti di lavoro allo status di successi o prestazioni, la cui organizzazione sociale è ora investigata esclusivamente dal punto di vista dell'assicurazione di una produttività incrementata. Questo mutamento concettuale è accompagnato da ricerche socio-filosofiche che hanno intenzionalmente messo in discussione lo speciale status categoriale garantito al concetto di lavoro in filosofia dalla fine del diciottesimo secolo.

La sociologia del lavoro è dapprima emersa, all'inizio di questo secolo, nella forma di un'investigazione empirica che assumeva come problema il senso culturale e psicologico del lavoro di fabbrica per il proletariato industriale. La pionieristica ricerca di Adolf Levenstein e dell'Associazione per la società e la politica [*Verein für Sozialpolitik*] attua un'analisi socio-scientifica delle mutate condizioni di lavoro, ottenuta mediante casi esemplari e indagini d'opinione, nel contesto di un'intelaiatura teoretica socio-culturale che effettuava indagini riguardo



gli effetti sociali del lavoro industriale meccanizzato. Siccome le categorie centrali di quest'apparato teoretico mantengono inalterato un concetto di lavoro che, attribuendo il potere di formazione della personalità ad attività produttive che trasformano la natura, ancora porta con sé la tradizione socio-filosofica del diciannovesimo secolo, questi studi sono in grado di dischiudere analiticamente le conseguenze negative della razionalità sfrenata del processo lavorativo industriale. Nella sua interpretazione sociologica del 'godimento lavorativo', Christian von Ferber ha esaminato queste implicazioni normative che la prima generazione di sociologi industriali ha permesso entrassero nell'apparato categoriale soggiacente le loro ricerche empiriche. Durante la fase iniziale della sociologia tedesca, il concetto di lavoro mantenne intatte le speranze teoretico-emancipative che la filosofia sociale di Marx e Hegel, sulla scorta di un'industrializzazione precoce, avevano fissato sugli effetti emancipativi e formativi del lavoro sociale – anche se considerevolmente al di sotto del livello riflessivo raggiunto nei loro scritti. “Il lavoro è una componente essenziale del processo culturale, per mezzo del quale ogni lavoratore, almeno per principio, partecipa all'unità della cultura. Il lavoro rappresenta un mezzo privilegiato per lo sviluppo della personalità contribuendo allo spiegamento della vita emozionale e all'esperienza intellettuale del lavoratore. In breve: accanto alla sua funzione economica, il lavoro assume un valore chiave sia culturale che etico; è allo stesso tempo il risultato e il dispiegamento delle forze storiche”.<sup>25</sup>

Questo concetto culturale di lavoro, che le ricerche nella sociologia industriale di inizio secolo condividono come presupposto comune, riporta von Ferber alla tradizione che attribuisce un'immagine artigiana alla società piccolo-borghese. Quest'immaginario esercitava ancora un'influenza nella sociologia accademica, che era stata dotata dell'autorità interpretativa riguardo la società, anche se i suoi presupposti socio-strutturali avevano storicamente già perso il loro significato. L'interesse di carattere cultural-teoretico e costitutivo per la conoscenza di questa prima sociologia del lavoro, traeva il suo potere interpretativo finalizzato a una teoria sociologica, così come le sue limitate possibilità di applicazione, da una prospettiva normativa che idealizzava una specifica situazione di produzione caratterizzata da procedure di lavoro artigiane permeate di senso, di modo che su questo sfondo positivo sarebbero emerse con maggiore chiarezza le conseguenze sociali del lavoro industriale meccanizzato. I risultati critico-interpretativi di siffatta sociologia industriale vennero fuori da un fertile scambio reciproco tra questioni cultural-teoretiche e una sociologia del lavoro di natura empirica. Tuttavia, secondo la prospettiva suggerita dalla sociologia della conoscenza di Ferber, questi sforzi sono destinati a non portare risultati, dato che, con la trasformazione socio-culturale del capitalismo, l'immagine di una società piccolo-borghese che ambisca ad una trasparenza tangibile in tutte le azioni sociali non trova più un gruppo sociale rappresentativo. Con la marginalizzazione del lavoro manuale poi, anche l'accezione culturale di lavoro perde il suo significato per la sociologia industriale. Il tema interpretativo che, nella forma di un lavoro manuale ideale, aveva fin lì guidato la sociologia industriale fu quindi mutato nella nostalgia utopica della critica socio-scientifica della cultura, per la quale questo ideale forniva semplicemente un'immagine contrastante con un mondo permeato dalla tecnologia.<sup>26</sup> Al posto di una sociologia del lavoro di carattere cultural-teoretico, emerse da quel momento una sociologia industriale e organizzativa depurata da qualsiasi principio normativo.

In questo sviluppo teoretico la sociologia perse l'orientamento verso problemi di natura socio-filosofica i quali – fino a quando mantenne come presupposto teoretico di base un concetto di lavoro che trascendeva le forme contingenti di lavoro sociale – avrebbero potuto proteggerla dalla sua placida integrazione nel processo capitalista di razionalizzazione. Ora, tuttavia, la sociologia industriale è sistematicamente integrata nella spirale della razionalizzazione tecnica della produzione nella quale ogni lacuna scientificamente evidenziata nell'efficienza del processo di lavoro capitalistico è colmata da una nuova e economicamente più efficiente organizzazione del lavoro. Concetto di lavoro che in questa maniera si fa strada lungo le ristrette ricerche sociologiche riguardo il processo lavorativo industriale, fino a quella dimensione che è sempre (pre)stabilita in

qualsiasi momento dall'avanzante ciclo della razionalizzazione nel sistema di produzione capitalistico. Tale concetto impedisce quindi di provare a guardare oltre l'organizzazione del lavoro stabilita in un dato momento, come anche vieta qualsiasi tentativo di mettere in discussione l'estensione della meccanizzazione del lavoro industriale.

La trasformazione della sociologia industriale in una scienza di razionalizzazione produttiva ebbe come punto di partenza storico gli Hawthorn Studies, intrapresi sotto la guida di Elton Mayo durante la fase di prosperità goduta dall'industria degli USA nel periodo seguente la Prima Guerra Mondiale. Questi studi inciamparono più o meno inintenzionalmente sull'idea che la comunicazione e l'organizzazione morale potessero essere trattate come condizioni di prestazioni lavorative in grandi ambiti industriali.<sup>27</sup> Da quel momento in poi la sociologia industriale si è gradualmente spostata verso la dimensione-azione del lavoro industriale per riuscire a mettere sistematicamente sotto controllo sia le falle nella produttività economica che i pericoli politici all'efficienza che possono emergere in qualsiasi momento. Il campo d'indagine per la sociologia industriale è stato ripetutamente 'stratificato tematicamente' (*thematisch Aufgestockt*)<sup>28</sup> attraverso l'introduzione di prospettive analitiche addizionali dalla sociologia e dalla psicologia, pur non avendo sostanzialmente perso la linea guida – improntata all'intensificazione organizzativa della produttività lavorativa – stabilita dai principi di Taylor.

Questa tendenza è stata interrotta solo da pochissimi studi sociologici sull'industria che riflettevano l'influenza di una teoria sociale generale.<sup>29</sup> In generale tuttavia, il concetto di lavoro in queste ricerche ha continuato ad essere determinato esternamente dalle priorità d'indagine stabilite dalla razionalizzazione tecnologica del processo di produzione. In precedenza, da Hegel, attraverso Marx, fino all'inizio della sociologia industriale tedesca, il concetto di lavoro aveva sempre incluso la possibilità di una forma di attività significativa e autoregolata intimamente correlata col proprio oggetto, una possibilità che trovava la sua espressione empirica nella chiara e visibile completezza del lavoro artigiano. La sociologia si è da allora sbarazzata di questa connessione normativa.

La graduale neutralizzazione del concetto di lavoro nella sociologia sotto la pressione diretta delle procedure che seguivano i principi di Taylor, è stata accompagnata dai tentativi effettuati nella filosofia sociale di contestare e smantellare attraverso vari mezzi lo speciale status emancipativo assegnato al concetto di lavoro nel diciannovesimo secolo. Pietre miliari lungo questo sentiero di disincanto sono certe parti della filosofia fenomenologica di Max Scheler e del lavoro più importante di Hannah Arendt, *Vita della mente*.<sup>30</sup> Per Max Scheler, il giudizio critico verso lo speciale status normativo apparentemente accordato al lavoro sociale dalla teoria socialista e liberale a partire dal diciottesimo secolo, era una preoccupazione di lunga data. La categoria di 'attività' è il polo negativo sia della sua etica materiale dei valori che della sua teoria sociologica della cultura. Nella critica della distinzione etica accordata al lavoro, Scheler si riferisce indirettamente allo stesso processo storico-sociale che egli critica nella sua sociologia della cultura – l'intrusione nell'ordine morale della società di forme di conoscenza tecniche, orientate razionalmente ad un obiettivo. Questa fissazione negativa rappresenta già il punto di vista determinante del suo saggio del 1899, "Lavoro ed Etica",<sup>31</sup> nel quale l'espreso obiettivo è di effettuare una critica dell'ideologia politica moderna di lavoro. Egli spera di raggiungere in quest'area una riconciliazione tra filosofia ed economia politica, con lo scopo di poter quindi aprire la via ad un sistematico rinnovamento del tradizionale concetto cristiano di lavoro. Scheler si basa su una forma di analisi concettuale non metodologicamente sofisticata per mostrare come il lavoro sia in genere e necessariamente un tipo di comportamento regolato e controllato dall'esterno. Nella sua visione, le istituzioni oggettive di pratiche della comunità assegnano un significato all'esecuzione del lavoro, e l'oggetto naturale regola la struttura temporale e oggettiva dell'atto lavorativo. Secondo Scheler, il tipo di azione denominato lavoro non è per principio un'attività autodeterminata aperta all'iniziativa, ma è più adeguatamente e semplicemente caratterizzabile come una fatica onerosa e un duro sforzo. Di conseguenza, nessun significato normativo volto alla

costruzione della soggettività può essergli ascritto. “Per il lavoro, le scale [di valore] tendono quindi sempre nella direzione dell’avversione; ed è così giustificato il suo uso linguistico che rende spesso ‘lavorare’, uguale a ‘soffrire’ e a ‘sforzarsi’, così come si trova nell’antica idea popolare, espressa nel libro dell’umanità, che il lavoro sia il risultato maledetto del peccato originale.”<sup>32</sup>

Scheler ha ovviamente definito lavoro come quell’attività lavorativa che ha raggiunto questa forma rappresentativa solo nell’era dell’industria meccanizzata. Una delle conclusioni della sua analisi concettuale, quella secondo cui “la conoscenza dell’obiettivo perciò tende a mettere in pericolo e non a rinforzare il vero carattere dell’atto lavorativo”,<sup>33</sup> rivela chiaramente il vero sfondo della sua argomentazione. (Per essa) è solo con l’inizio della razionalizzazione della tecnologia produttiva secondo i principi di Taylor che ha luogo sia il sistematico distacco della conoscenza lavorativa dall’effettiva esecuzione del lavoro, sia la graduale frammentazione di un lavoro denso di significato in operazioni parziali. Quando gli ascrive lo stato deficitario di una forma di azione non riflessiva, apparentemente Scheler reinterpreta i risultati di questo processo come caratteristiche essenziali del lavoro di per sé.

È a questo punto, e solo qui, che le considerazioni di Scheler riguardo la filosofia morale coincidono con la filosofia dell’azione di Hannah Arendt. Mentre Scheler tenta di ristabilire la tradizionale valutazione cristiana del lavoro, gli studi della Arendt cercano di ottenere una contemporanea critica riabilitativa del concetto aristotelico di ‘praxis’. Partendo da una diagnosi del presente nella quale retrocede dall’idea di una società meccanicamente autoregolata, Arendt vuole, con l’aiuto di un approccio storico concettuale, trarre fuori dal denso tessuto intrecciato delle modalità di azione degli uomini, la forma di un’interazione umana mediata linguisticamente attraverso cui solamente il mondo umano potrà sopravvivere in quanto struttura pubblica e politica. Tuttavia, Hannah Arendt ha anche predisposto fin dall’inizio l’apparato concettuale della sua teoria dell’azione in una maniera tale che l’attività lavorativa possa essere afferrata al suo interno solo nella forma in cui apparirà per la prima volta nell’era della produzione industriale meccanizzata. In *Vita Activa*, Arendt distingue sistematicamente tre fondamentali categorie di azione, separando l’attività intersoggettiva dall’opera (*work*) e dal lavoro (*labour*), entrambi caratterizzati dall’essere fondamentalmente non-sociali. In quest’analisi, sia l’opera che il lavoro sono tipi di attività nei quali la realtà naturale viene manipolata secondo regole tecniche. Essi hanno tuttavia differenti obiettivi. Mentre il lavoro è descritto come una forma di azione umana nella quale l’uomo ottiene le necessità per la sopravvivenza, nell’‘opera’ egli crea, dai materiali del mondo naturale, un ambiente stabile ma tuttavia artificiale:

L’opera delle nostre mani, distinta dal lavoro del nostro corpo – *homo faber* che fa e letteralmente “opera” come distinto dall’*animal laborans* che lavora e “si mescola con” – fabbrica l’infinita varietà delle cose la cui somma costituisce il mondo artificiale dell’uomo.<sup>34</sup>

L’azione vera, dall’altro lato, è libera da ogni contatto con le cose. Parlare e fare sono intrecciati, in quanto gli esseri umani s’incontrano l’un altro e rivelano la loro mutua soggettività sotto la protezione delle qualità comuni che scoprono insieme. Questa è la forma di comportamento nella quale la Arendt è realmente interessata. » in tale contesto che ella ritorna al concetto aristotelico di ‘praxis’, – per il quale l’azione vera [*praxis*] non ha alcun prodotto ed è significativa di per sé, in quanto opposta alla produzione [*poiesis*] nella quale si cerca di perseguire un obiettivo esterno all’azione stessa,<sup>35</sup> – per riuscire a mostrare che lo stato propriamente umano nella storia viene raggiunto solo nella ‘praxis’ della comprensione reciproca impostata nelle strutture di azioni linguisticamente mediate. » vero che le forme di azione legate alla materialità come l’opera e il lavoro sono state valutate in misura preminente da filosofi moderni come Locke, Smith e Marx, perché assicuravano le basi materiali per la riproduzione della società umana. Ma, secondo Arendt, solo un’azione di tipo comunicativo fra soggetti permette alla specie di sopravvivere in una maniera che sia allo stesso tempo aperta da un punto di vista storico e appropriata per l’umanità. Questo è il modello di comportamento che per primo riesce a garantire la chiara comunicazione di interessi

umani, fornisce un'identità culturale a gruppi sociali, e crea spazio per innovazioni pratiche di carattere politico.

Ma una vita senza discorso e senza azione, dall'altro lato –certamente il solo modo di vita che genuinamente ha rinunciato a ogni apparenza e a ogni vanità nel senso biblico del termine – è letteralmente morta per il mondo; ha cessato di essere una vita umana perché non è più vissuta fra gli uomini.<sup>36</sup>

Questa filosofia dell'azione fornisce l'impianto categoriale per l'analisi della situazione presente, nella quale Hannah Arendt diagnostica la modernità come alienazione dal mondo umano. Con lo sviluppo della società industriale, secondo Arendt, la sfera di azione [*praxis*], che è sempre fragile e instabile perché costantemente aperta a iniziative pratiche e libera da ogni mediazione oggettiva, viene gradualmente saturata dalle forme di comportamento non-sociali – prima dal lavoro e poi dall'opera. Queste forme finiscono coll'assorbire gradualmente tutte le tradizionali forme di vita che da sole potrebbero fornire un contesto per l'interazione e di conseguenza assicurare una meritevole riproduzione del mondo. L'intera critica contenuta in *Vita Activa* è diretta contro la marcia vittoriosa della tecnologia, dinanzi alla quale si ritira quell'ulteriore dimensione di significato che la teoria sociale del lavoro di Marx aveva aggiunto all'aspetto puramente funzionale della riproduzione economica. Hannah Arendt riduce la categoria di lavoro al mero impiego meccanico di forza lavoro riproducibile. Allo stesso tempo, nella sua visione, l'azione umana in generale è stata ridotta al modello comportamentale rappresentato da questa modalità di lavoro automatizzato.

Arendt isola la possibilità di esperire veramente sé stessi nel lavoro mediante contatto diretto con il risultato di quella stessa attività – una possibilità che Marx aveva incluso nello spettro di significati del suo concetto di lavoro – nel tipo di azione che denomina 'opera'. Questa tipologia da sola, sostiene, "può dare senso di sicurezza e soddisfazione, e può anche diventare una fonte di fiducia in se stessi per tutta la vita."<sup>37</sup> Le componenti dell'azione, che erano originariamente indivise nel lavoro artigiano, sono così, nell'impianto concettuale della Arendt, separate permanentemente in due tipologie di attività. Con questa decisa rottura tra lavoro riflessivo, corporeo, e lavoro realmente 'manuale', tra *work* e '*labor*', fatto nell'interesse di istituire una teoria filosofica dell'azione, Arendt rende già permanente una situazione che esisteva inizialmente solo come un prodotto storico del lavoro industriale organizzato secondo i principi di Taylor. La linea di demarcazione teoretica che ella traccia fra *work* e '*labor*' semplicemente delinea i risultati formali sociali di questo processo storico. Con i suoi propri concetti, Arendt ha reso sé stessa incapace di penetrare criticamente sotto questa superficie. Per questo motivo, la Arendt in *Vita Activa* può criticare l'intrusione nella vita pubblica di modelli di comportamento tecnici e meccanici, ma non la graduale meccanizzazione del lavoro stesso.

Le analisi di Hanna Arendt e di Max Scheler si situano fra quelle ricerche socio-filosofiche che, mediante la rimozione categoriale di ogni accezione emancipativa dal lavoro, hanno tratto solo conclusioni positive dal ridotto livello di umanità presente nelle forme industriali di lavoro. Ma il cambiamento nel ruolo sociale del lavoro che costituisce lo sfondo storico delle loro tesi è divenuto anche il punto di partenza teoretico dove al Marxismo filosofico-critico si presenta il problema, insoluto da Marx, della connessione fra lavoro sociale ed emancipazione sociale. L'eredità dei tentativi di Marx di ritrarre l'organizzazione capitalistica del processo lavorativo come perlomeno un processo potenzialmente rivoluzionario di auto-sviluppo sociale, mette a confronto questa parte della tradizione marxista con il compito di far aderire la teoria dell'azione, che è la base della teoria della liberazione di Marx, alla realtà del lavoro industriale capitalista, la cui forma è divenuta maggiormente chiara dal tempo di Marx. Per quanto riesco a comprendere, possiamo distinguere due essenziali strategie concettuali che sono state utilizzate per trovare una soluzione a questo problema all'interno di una filosofia sociale marxista guidata dal concetto di *praxis*: (1) il riportare tutte le potenzialità emancipative, che Marx assegna ad atti di lavoro concreto, alla '*praxis*' di un

soggetto lavorativo collettivo o trascendentale; o (2) il restringimento unilaterale del concetto di lavoro ad azioni dirette esclusivamente alla dominazione pratica della natura, come fatto, ad esempio, da Max Horkheimer e Theodor Adorno nella loro *Dialettica dell'Illuminismo*. All'interno di una struttura di riferimento come quella delle relazioni di produzione capitalista, entrambi le soluzioni falliscono nel risolvere adeguatamente l'irrisolta tensione teoretica all'interno del concetto di lavoro di Marx, ma piuttosto s'innalzano verso la filosofia della storia.

Il primo approccio semplicemente separa dalle forme empiriche di lavoro la potenziale soggettività che Marx, seguendo Hegel, aveva assegnato all'attività lavorativa, e la proietta sull'attività riflessiva di un processo di azione sovraindividuale. I progressi emancipativi della riflessione sono trasposti dal concreto atto di lavoro al processo di apprendimento collettivo di una classe sociale, come in *Storia e coscienza di classe* di Lukács, o al modo di vita con il quale gli esseri umani in generale costituiscono il mondo, come nei saggi giovanili di Marcuse e nei lavori sulla teoria Marxista di Sartre. Il prezzo che questi pensatori devono pagare per 'salvare' il concetto emancipativo di lavoro nella filosofia della storia, è una teoria della società che è scarsamente ancora applicabile alla realtà del lavoro industriale. Anche se queste due tipologie d'interpretazione marxista hanno differenti motivazioni filosofiche, entrambe possono aggrapparsi saldamente alla connessione tra lavoro sociale e liberazione sociale solo in quanto trasferiscono ad una sorta di azione collettiva, concepita come lavoro, le qualità che Marx attribuisce ad un lavoro artigiano auto-sufficiente denso di significato.

Per Lukács questa procedura prende la forma di un «proiettare l'auto-direzione dello spirito [*Selbstbewegung des Geistes*] così come ritratto nella *Logica* di Hegel, sul processo riflessivo del proletariato, il quale raccoglie tutti gli elementi particolari del lavoro sociale in un unico processo di pensiero.»<sup>38</sup> precisamente attraverso il suo impegno in attività lavorative che sono state ridotte nel loro status a comodità, lo stadio più avanzato del lavoro alienato, che il proletariato è in grado di scoprire e rivelare la forma di reificazione che, con la generalizzazione delle relazioni di comodità, permea tutte le relazioni sociali, ed è anche in grado di riconoscere se stesso come soggetto creatore di valore per questo sistema di vita. Questo processo collettivo di riflessione, che è ancorato nel processo lavorativo, è ripreso e sviluppato dal materialismo storico affinché esso possa assumere l'aspetto teoretico rappresentativo dell'auto-comprensione del proletariato.

Per contrasto, in un paio di saggi scritti sotto l'influenza dell'ontologia esistenzialista di Heidegger,<sup>39</sup> Herbert Marcuse aveva conferito alla categoria di lavoro il senso di una struttura fondamentale della storicità umana. Con questa reinterpretazione del concetto di lavoro egli aveva anche perseguito il progetto di una teoria della rivoluzione in cui il proletariato fosse in grado di assumere il ruolo di soggetto di un'azione storica – questa volta perché nei processi di lavoro sociale esso attualizzerebbe continuamente tutte quelle caratteristiche che aderiscono al *Dasein* umano, come ad esempio un'attività lavorativa, nella sua interezza.<sup>40</sup>

La strategia concettuale condivisa da tutti questi approcci, nonostante le loro differenze, è infine mostrata in maniera assolutamente chiara dal saggio di Sartre "*Materialismo e rivoluzione*",<sup>41</sup> che introduce elementi centrali dell'hegelo-marxismo nella tradizione fenomenologica dell'interpretazione di Marx.<sup>42</sup> Come il giovane Marcuse, Sartre interpreta ontologicamente il lavoro in quanto modalità di azione fondamentale nell'esistenza umana. In più, tuttavia, e in accordo con Hegel, egli ascrive al lavoro le caratteristiche di un'attività nella quale il lavoratore fa esperienza della sua libertà nella lavorazione dell'oggetto naturale. In questa maniera, per Sartre il lavoro si dimostra essere identico a una liberazione. E visto che il proletariato è la classe sociale dei lavoratori, esso è qualificato ad essere a priori il soggetto collettivo del processo rivoluzionario.

In verità, l'elemento liberatorio per gli oppressi è il lavoro. In questo senso, è il lavoro ad essere fin dall'inizio rivoluzionario. Ovviamente è comandato, e assume inizialmente la forma di una sottomissione del lavoratore [...] Ma allo stesso tempo, il lavoro offre uno stimolo alla liberazione concreta anche in casi così estremi, perché significa già una negazione della capricciosa e

accidentale volontà del signore. Il lavoratore coglie sé stesso come la possibilità di cambiare la forma di un oggetto materiale lavorandolo secondo determinate regole generali. In altre parole: è il determinismo della materia che gli presenta la prima immagine della sua libertà.<sup>43</sup>

Anche se segue una rotta differente, l'argomentazione di Sartre conduce alle stesse conseguenze delle teorie rivoluzionarie di Lukács e Marcuse. Poiché tutti e tre vorrebbero mantenere una connessione immanente fra l'emancipazione sociale e il lavoro sociale senza dover accettare la supposizione oggettivista di un progresso garantito attraverso lo sviluppo delle forze produttive, (essi) trasferiscono il potenziale per la liberazione, che non credono più celarsi nella realtà del lavoro industriale, ad un soggetto collettivo che si suppone riunire tutti i processi lavorativi empiricamente separati. Questo soggetto assume quindi lo stesso ruolo concettuale che veniva occupato in precedenza dal lavoratore individuale. In questa versione, dunque, il concetto di emancipazione attraverso il lavoro richiede un concetto monolitico di soggetto proletario rivoluzionario che non è più legato ad esperienze attuali di lavoro nel piano industriale.

La filosofia della storia che Theodor Adorno e Max Horkheimer presentano nella *Dialettica dell'Illuminismo* potrebbe forse essere definita come l'antitesi di queste concezioni. Se è vero da una parte che Horkheimer e Adorno offrono una critica della reificazione che si accorda con l'interpretazione effettuata da Lukács di Marx, dall'altra, nel loro impianto categoriale, il lavoro non ha alcun ruolo in quanto modalità d'azione potenzialmente emancipativa. Al contrario, diviene la base pratica e attiva della dominazione, e di conseguenza rappresenta la sua forma storica originaria.

Lo stesso processo di reificazione che Lukács deriva dalla generalizzazione storica dello scambio di comodità, è tracciato da Adorno e Horkheimer nel confronto dell'agente con la natura. Nella loro ottica, l'emancipazione dell'uomo civilizzato dal potere superiore della natura può essere ottenuta con successo solo attraverso il lavoro in cui il controllo tecnico sulla natura esterna sia combinato con la soppressione dei bisogni e impulsi della natura interna. I progressi cognitivi atti a raggiungere questa finalità liberatoria sono connessi dall'inizio con un'attività lavorativa che ha le caratteristiche di un genere di razionalità che, senza distinzioni, oggettivizza sia l'ambiente naturale che quello sociale nella prospettiva di stabilire un controllo esterno. L'emancipazione dell'uomo civilizzato, di conseguenza, è fin dal principio assicurata solo al costo dello sviluppo di una ragione strumentale. La parte nascosta del progresso sociale, nel quale l'uomo accresce sistematicamente il suo controllo sulla natura esterna, è un processo di reificazione sociale, nel quale egli perde gradualmente del tutto la sua natura interna perché la tratta allo stesso modo di come tratta il mondo esterno.<sup>44</sup>

La prospettiva filosofica-storica dalla quale Horkheimer e Adorno, attraverso le relazioni sociali del capitalismo, cercano di guardare alle condizioni socio-culturali originarie degli uomini – per riuscire a spiegare le origini di questo processo di reificazione sociale – ha rimosso dal lavoro tutte le influenze sulla formazione della soggettività che la tradizione marxista gli aveva precedentemente ascritto. Il lavoro rappresenta per loro solo il tipo di attività nel quale il lavoratore impara a modellare e dominare i propri istinti per riuscire ad intervenire in senso manipolativo nei processi naturali. La possibilità di un lavoro che sia interamente guidata da un piano soggettivo, e che riveli gradualmente le capacità proprie di un soggetto nella realizzazione di quel piano, è scomparsa dalla loro ottica teoretica.<sup>45</sup>

In verità, con questa mossa la teoria critica cade in un bizzarro paradosso argomentativo. Dato che continua ad aderire per principio al paradigma filosofico del lavoro così come si trova nella teoria marxista, ovvero ad un modello di azione plasmato esclusivamente in base al lavoro su oggetti naturali, può solo presentare la contrastante immagine di una società liberata dal complesso di reificazione sociale nei termini della relazione di un individuo sociale verso la natura esterna. Da quando Adorno con la sua filosofia ha categorialmente reinterpretato il lavoro sociale come la fondazione pratica del dominio, ma senza abbandonare la struttura concettuale costruita

esclusivamente intorno alla relazione del soggetto con la natura, egli si è trovato costretto a sviluppare un'estetica filosofica che delineasse teoreticamente la possibilità di un incontro non strumentale, mimetico con il mondo naturale. Se la presa oggettivante di complessi naturali attraverso il lavoro conduce allo stesso tempo sempre alla distorsione delle relazioni sociali per mezzo della dominazione, allora è solo uno stato di cooperazione estetica con la natura esterna che potrà permettere allo stesso tempo un'interpretazione, libera dalla dominazione, della natura interna. L'idea guida di una teoria critica elaborata nel contesto di questa prospettiva filosofico-storica è quindi quella di una 'riconciliazione con la natura'.<sup>46</sup>

La teoria critica della *Dialettica dell'Illuminismo* condivide nella sua teoria dell'azione la struttura concettuale utilizzata nelle esplorazioni intraprese da Lukács, Sartre e Marcuse sulla teoria marxista. Per queste proposte teoretiche, il lavoro sociale da solo rappresenta la dimensione della 'praxis' sociale mediante cui il mondo umano può essere formato a partire dal contesto di vita naturale e indi socio-culturalmente riprodotto. L'architettura categoriale all'interno della quale questa fondamentale idea trova espressione è modellato in accordo con relazioni di lavoro socialmente organizzate sulla natura esterna. La sua base è costituita dal soggetto che si relaziona pragmaticamente al suo ambiente naturale. Il modello di azione presupposto da tutti loro necessita quindi di queste proposte teoretiche per collegare la possibile realizzazione dell'emancipazione sociale ad una forma di consapevolezza che è indubbiamente costruita tramite relazioni attive verso la natura esterna, ma ad un punto che trascende le reali, storiche, relazioni lavorative stabilite dalla razionalizzazione generalizzata del processo di lavoro in accordo con i principi di Taylor. I mezzi teoretici che vengono impiegati nel tentativo di risolvere questo problema sono le concezioni filosofico-storiche di un processo lavorativo idealizzato e sovraindividuale da una parte, e dall'altra l'idea estetica di una modalità mimetica – libera da dominazione – di venire a patti con la natura.

Il modello soggetto-oggetto che da origine a queste strategie concettuali è fatto saltare per la prima volta dal tentativo di Jürgen Habermas di basare la teoria critica su una fondazione teoretico-comunicativa. Ha risolutamente tratto le sue conclusioni dalla riduzione del concetto di lavoro che, seguendo l'esperienza della razionalizzazione del processo lavorativo, ha plasmato la struttura concettuale della filosofia sociale del ventesimo secolo. Habermas accetta la distinzione aristotelica tra 'praxis' e 'poiesis', che Hannah Arendt ha rivitalizzato, nell'ordine di consentire la comprensione intersoggettiva come una modalità d'azione in grado ottenere lo status nella teoria dell'emancipazione che il lavoro sociale aveva avuto nella teoria marxista. Questo spostamento di paradigma lascia il segno sull'intera architettura della teoria di Habermas,<sup>47</sup> ma al costo, alla fine, di eliminare categorialmente quelle forme di resistenza ed emancipazione che sono radicate nella struttura del processo di lavoro capitalista.

### III

La base storica sulla quale Marx suppone che vi sia una connessione fra lavoro sociale ed emancipazione sociale è cambiata così tanto dal diciannovesimo secolo che praticamente nessuna delle teorie sociali critiche di questo secolo continua a porre alcuna confidenza nel potenziale liberatorio e formativo-per la coscienza del processo di lavoro sociale.

Questo cambiamento sociale nelle forme concrete del lavoro ha avuto un effetto distruttivo simile sul concetto di lavoro. Nel suo concetto di lavoro, Marx manteneva la tensione categoriale fra lavoro alienato e non alienato – fra lavoro artigianale integrato e organico, e frammenti di attività atomizzata e meccanizzata – pur non possedendo i mezzi concettuali per descrivere il processo di mediazione della riflessione stessa. Questa tensione è stata gradualmente risolta in favore di un concetto unilaterale che riflette a malapena le effettive relazioni del lavoro sociale. Nel corso di questo complesso sviluppo teoretico, il concetto di lavoro ha perso l'aspetto critico del suo

significato, la sua importanza per la potenziale trascendenza delle forme di lavoro istituite nella società. Le categorie di lavoro 'astratto' o 'alienato', con le quali Marx critica l'organizzazione capitalistica del lavoro, sono praticamente scomparse dal linguaggio teoretico della filosofia sociale di orientamento marxista perché non sembra esserci un criterio propriamente umano, ovverosia di lavoro non alienato, che sia indipendente dalle norme di una particolare cultura. Allo stesso modo, le effettive asserzioni e idee riguardo il lavoro portate avanti da soggetti che sono impegnati nella produzione sociale organizzata secondo regole stabilite da un'amministrazione di fabbrica formata tramite una gestione scientifica, hanno perso qualunque significato per le moderne teorie sociali. Sono state trasferite ai metodi empirici della ricerca industriale sotto la rubrica di 'aspirazioni occupazionali' e non giocano più un ruolo decisivo nella diagnosi critica dei maggiori conflitti nel sistema sociale contemporaneo. Esempi di questo dislocamento tematico all'interno della teoria sociale critica sono oggi offerti dall'approccio, adottato nell'interpretazione dell'analisi del capitale di Marx, conosciuto come 'realismo concettuale',<sup>48</sup> così come da certi sforzi diretti verso una trasformazione del materialismo storico sotto il tema guida dell' 'appropriazione' (*Aneignung*).<sup>49</sup> Nel contesto di questi sviluppi teoretici, la ricostruzione del materialismo storico di Habermas riveste un posto particolarmente importante. Qui, il tradizionale modello di azione Marxista, basato esclusivamente sul lavoro umano sopra la natura, è esteso ad includere i processi di comprensione intersoggettiva. Ma il progresso rappresentato da questa 'svolta intersoggettiva' nella teoria sociale critica è pagato dalla scomparsa del potenziale conflittuale ancora reperibile nel lavoro sociale dalla teoria dell'azione.

Il tema basilare della teoria sociale di Habermas è radicato nella stessa esperienza contemporanea alla quale risponde anche la teoria dell'azione di Hannah Arendt nella *Vita Activa*.<sup>50</sup> Il livellamento della distinzione fra progresso tecnologico ed emancipazione sociale, tipico delle società tardo-capitaliste; l'impovertimento delle condizioni di vita nella sfera sociale comunicativa e la sua sostituzione con sistemi organizzati di azione razionale-strumentale, – questi sviluppi sono così centrali e così pericolosi per le società contemporanee che Habermas concentra sulla loro interpretazione la sua ricostruzione del materialismo storico. Questo compito è svolto con l'ausilio della distinzione fra lavoro e interazione: più esattamente fra azione strumentale e comunicativa.<sup>51</sup> Prima che Habermas adotti questa distinzione nella sua critica a Marx, egli la sviluppa già nei suoi lavori epistemologici che sono intesi a preparare il terreno per una critica pragmatica del positivismo che sia essa stessa in grado di deviare dalla tradizionale critica dell'ideologia caratteristica della teoria critica.<sup>52</sup> A differenza di Adorno, che alla fine si trova d'accordo con Sohn-Rethal, Habermas non collega il concetto di scienza positivista alla compulsione verso l'astrazione, tipica dello scambio di beni. Lo riconduce invece a quelle operazioni di pensiero che sono connesse con l'intervento manipolativo sulla natura. Le regole per l'esecuzione di atti strumentali, che rappresentano per Habermas la base culturale invariante della produzione sociale, giocano lo stesso ruolo nella sua teoria pragmatica della conoscenza di quello che svolgono le regole di astrazione, generalizzate nello scambio capitalistico, nella teoria socio-genetica della conoscenza di Sohn-Rethal. Di conseguenza, nella prospettiva argomentativa di Habermas, il modo di pensare scienziato non fa altro che fissare operazioni di pensiero che sono già presenti pre-scientificamente nel controllo sulla natura. Secondo questo modello, il positivismo si espone alle critiche quando viene esteso alla realtà sociale. È la pretesa universalistica del positivismo ad essere epistemologicamente falsa, e non le regole conoscitive formulate nella sua teoria della scienza.

Anche se queste considerazioni furono originariamente intese solo a stabilire le basi per una critica del positivismo, esse spinsero anche Habermas a localizzare epistemologicamente le scienze umane. Quindi se la costruzione teorica nelle scienze naturali è radicata nel processo storico (sviluppo della specie) dell'appropriazione della natura, allora il processo di costruzione di una teoria nelle scienze umane dovrà essere radicato anch'esso in un processo di esperienza pre-scientifica mediante il quale l'umanità riproduce sé stessa nella pratica. In questa maniera Habermas collega la distinzione



marxista tra forze produttive e relazioni di produzione alla distinzione fra forme di azione ‘strumentali’ e ‘comunicative’,<sup>53</sup> con lo scopo di giustificare pragmaticamente la differenza fra costruzioni di teorie nelle scienze naturali e in quelle umane, connettendole alla duplice struttura del processo di riproduzione sociale. Così come le scienze naturali seguono l’interesse (costitutivo della conoscenza) degli uomini a controllare la natura, allo stesso modo le scienze umane sono guidate dall’interesse nella preservazione ed estensione della comprensione intersoggettiva, la quale con la linguistificazione [*sprachlichung*] della forma di vita umana, è divenuta essa stessa un imperativo per la specifica sopravvivenza degli esseri umani<sup>54</sup>. Le irriducibili e reciproche regole d’azione, che sono pensate guidare il lavoro strumentale sulla natura, da una parte, e la comprensione comunicativa fra soggetti, dall’altra, determinano le due zone di esperienza prescientifica alla quale Habermas, con l’aiuto dello sviluppo di un pragmatismo trascendentale, connette rispettivamente le scienze naturali e quelle umane. Allo stesso tempo, questa distinzione apre la rotta epistemologica lungo la quale egli tenta di ristabilire la struttura metodologica del materialismo storico. Questo punto di partenza epistemologico definisce le basi sulle quali Habermas inizialmente presenta le determinanti della sua teoria dell’azione. Qui è primariamente interessato nei progressi cognitivi che sono sistematicamente intessuti nell’esecuzione di atti strumentali e comunicativi. Egli sviluppa il concetto di azione di cui necessita per indirizzare questo concetto ad un livello categoriale il quale è collegato, da una parte alla teoria dell’azione di carattere antropologico di Gehlen, e dall’altra alla teoria sociale comportamentista dei seguaci di George Herbert Mead. In quest’ultima tradizione, l’area soggettiva (inerente il soggetto) delle scienze sociali, viene compresa come quell’area dove avviene un processo di strutturazione della realtà che è compiuto direttamente o indirettamente sempre da soggetti sociali per mezzo di atti comuni. Nelle loro rispettive azioni reciproche, i membri di una società interpretano le situazioni in cui agiscono e conseguentemente producono quella realtà sociale che diviene poi l’oggetto del discorso sociologico. Lo speciale statuto teoretico di questa disciplina, quindi, è il risultato del carattere specifico del suo oggetto, il quale è già pre-strutturato dalle interpretazioni degli attori. Habermas accetta questo fondamentale presupposto dell’approccio teoretico di Mead.<sup>55</sup> Egli concepisce l’azione sociale come un processo di comunicazione nel quale perlomeno due soggetti trovano un’intesa riguardo loro attività volte ad uno scopo, per mezzo di un accordo espresso simbolicamente su una comune definizione della loro situazione. Questo processo d’interazione simbolicamente mediata richiede costantemente prestazioni interpretative da parte degli attori partecipanti, nelle quali devono rivelare vicendevolmente gli obiettivi preposti alle loro azioni al fine di raggiungere una comprensione reciproca. Habermas porta avanti questo modello d’azione lungo la strada intrapresa dai filosofi del linguaggio che si occupano della ricostruzione di atti linguistici. In tal forma, il modello determina la struttura categoriale della sua teoria sociale. Egli concepisce la gamma complessiva dei modi della praxis sociale dal punto di vista di questo tipo di azione. Tutti gli atti sociali non orientati verso una comprensione reciproca divengono quindi deviazioni pratiche da essa. Per Habermas, il modello di azione comunicativa è inteso ricoprire il maggiore numero possibile di campi dell’attività sociale. In un certo senso, quindi, il numero di processi interpersonali che non possono essere colti al suo interno indica il grado di reificazione in una società – l’estensione alla quale il contesto di vita sociale è semplicemente riprodotto lungo linee socioculturali predeterminate, invece di essere coordinato da azioni volte alla comprensione reciproca. In questa maniera il concetto di azione comunicativa diviene, sia empiricamente che normativamente, il concetto chiave nell’interpretazione del materialismo storico di Habermas – assumendo in un certo senso la stessa posizione che il lavoro occupa nella teoria marxista. Da una parte, il concetto aiuta a chiarire il processo per mezzo del quale complessi sociali possono da soli raggiungere una riproduzione culturale e un’integrazione sociale consentendo, almeno in certi settori dell’azione sociale, processi di azione comunicativa. Allo stesso tempo il modello comunicativo di azione fornisce uno standard analitico secondo cui, il grado di libertà posseduto da specifiche strutture sociali può essere valutato

misurando il contenuto comunicativo delle loro forme d'interazione.<sup>56</sup>

L'importanza che il concetto di azione comunicativa gioca per la teoria dell'emancipazione nella teoria sociale di Habermas, tuttavia, conduce a una corrispondente decrescita nell'importanza del concetto di lavoro.<sup>57</sup> Nella struttura categoriale della sua teoria, il lavoro designa meramente il sostrato – lo sviluppo delle forze sociali di produzione – dal quale i processi di liberazione comunicativa sono quindi normativamente distinti. Dato che sono intesi a produrre modi di comprensione che siano liberi dalla dominazione, Habermas distingue il potenziale di una razionalità pratico-morale propria degli atti comunicativi, dal potenziale per una razionalità tecnica connessa con interventi manipolatori sulla natura. Le strutture sociali si assicurano la sopravvivenza economica solo per mezzo dello sfruttamento di quella conoscenza strumentale che i lavoratori si formano con l'obiettivo di ottenere la dominazione sulla natura. Con questa separazione analitica del processo di sviluppo socio-culturale in due dimensioni della razionalizzazione, Habermas libera la teoria sociale critica dalla confusione teoretica causata dall'oscuramento effettuato da Marx riguardo i confini tra progresso tecnologico e liberazione sociale:

Mentre l'agire strumentale corrisponde alla costrizione della natura esterna e lo stadio delle forze produttive determina la misura della disposizione tecnica sulle forze della natura, l'agire comunicativo corrisponde alla repressione della propria natura: il quadro istituzionale determina la misura di una repressione attraverso la potenza naturale della dipendenza sociale e del dominio politico. Una società deve l'emancipazione dalla potenza naturale esterna ai processi di lavoro, ossia alla produzione di sapere tecnicamente valorizzabile (compresa la "trasformazione delle scienze naturali in macchinario"); l'emancipazione della costrizione della natura interna riesce in misura della sostituzione di istituzioni basate sulla violenza con un'organizzazione della interazione sociale, che è unicamente legata ad una comunicazione libera dal dominio. Ciò non avviene direttamente attraverso l'attività produttiva, bensì attraverso l'attività rivoluzionaria di classi in lotta (compresa l'attività critica delle scienze riflettenti). Entrambe le categorie della prassi sociale prese insieme rendono possibile ciò che Marx, interpretando Hegel, chiama l'atto di autoproduzione del genere umano.<sup>58</sup>

Il processo di cambiamento rivoluzionario pratico, la liberazione di una società da una forma repressiva di organizzazione, è dunque basato sulla conoscenza pratica e morale che viene a costituirsi dall'esperienza di strutture d'interazione sistematicamente distorte. Il processo di apprendimento normativo, nel quale gli attori insieme fra loro prendono coscienza dell'obiettivo della comprensione reciproca essendo questo immanente in azioni comunicative sociali, produce quindi le intuizioni morali che potrebbero condurre alla liberazione dalla dominazione sociale. Habermas dissolve completamente la connessione categoriale che Marx cerca di stabilire fra lavoro sociale e liberazione sociale. Per il primo, l'auto-sviluppo della coscienza sociale rivoluzionaria segue una logica di azione fondamentalmente differente da quella di un lavoro socialmente organizzato sulla natura.

Habermas non si trova più davanti alle difficoltà nelle quali incorre una filosofia sociale marxista, fintanto che insiste a voler conservare una connessione filosofico-storica immanente fra lavoro ed emancipazione, e nonostante la sua sfiducia nel potenziale emancipativo delle relazioni di lavoro attuali. La distinzione fra lavoro ed interazione rende la teoria sociale di Habermas immune da quelle interpretazioni strumentali dei processi rivoluzionari di apprendimento sociale che sono costituiti sulla ristretta base concettuale del modello di azione del lavoro. Allo stesso tempo, tuttavia, il concetto di lavoro occupa un posto talmente marginale in essa che la moralità pratica insita nell'azione strumentale, sulla cui base i lavoratori avrebbero potuto reagire alle loro esperienze d'immiserimento causate dal lavoro strumentale nel regime capitalista, è completamente esclusa dalla sua struttura concettuale.

Habermas accetta il concetto di lavoro formulato nella teoria antropologica dell'azione di Arnold Gehlen. L'idea basilare di Gehlen, così come è espressa nella sua opera maggiore *Der Mensch*,<sup>59</sup> è

che il sistema delle forze guida, il sistema percettivo cronicamente sovrastimolato e il sistema motorio essenzialmente amorfo con i quali gli esseri umani sono fisicamente dotati, li forzino ad intraprendere attività finalizzate allo scopo che diano forma ai loro bisogni, strutturino le loro percezioni e dirigano i loro apparati motorii. Attraverso l'azione gli esseri umani si liberano dai rischi della sopravvivenza che sono una conseguenza della costituzione organica di un essere incompleto. Per Gehlen, quindi, l'azione è il principio unificatore dell'organizzazione della vita umana. Ma egli descrive la struttura dell'azione come un sistema solipsistico di relazioni nel quale l'azione stessa è immaginata essere in principio l'isolato armeggiare di un soggetto con e sulla natura.<sup>60</sup> L'azione strumentale è il medium all'interno del quale un sistema, costituito da forze guida, percezioni e un apparato motorio, il quale minaccia sempre di andare fuori controllo, riorganizza sé stesso. Habermas fa uso di questo sistema di concetti antropologici per completare la sua teoria dell'azione con una definizione delle attività dirette verso oggetti fisici. Il concetto di azione comunicativa traccia le forme d'interazione sociale in una struttura di regole antropologicamente radicata. Per tipi di azione che siano diretti verso un oggetto, il concetto di azione strumentale svolge la medesima funzione. Nell'azione strumentale, il soggetto testa la sua attività in accordo con il successo con cui può manipolare le cose per raggiungere uno scopo precedentemente determinato. Qui l'atto del lavoro è dipendente dalla conoscenza delle regole tecniche che sono acquisite per mezzo di tentativi empirici (superamenti di errori) con oggetti fisici.<sup>61</sup> Nei processi lavorativi socialmente organizzati, questi atti strumentali sono quindi coordinati fra i singoli lavoratori secondo regole di cooperazione sviluppate nell'interesse del comune obiettivo della riproduzione.<sup>62</sup>

Al livello teoreticamente più sviluppato sul quale Habermas lavora, il concetto di azione strumentale ovviamente preserva la dimensione di significato economica e antropologica con le quali Marx aveva rivestito il suo concetto di lavoro. Habermas, come Marx, comprende il lavoro in termini d'insufficienza organica di una specie che è perciò forzata a riprodursi economicamente per mezzo di azioni strumentali. Tuttavia Habermas elimina dal suo concetto di lavoro quella dimensione teoretica sulla base della quale Marx, nei suoi giovanili scritti hegeliani, interpretava gli atti di lavoro come un processo in grado di oggettivare le capacità umane. Per questa perdita di dimensione di significato, Habermas non fornisce alcun corrispettivo. Il modello di lavoro basato sull'esternazione, che rappresenta, dopo tutto, la base normativa della critica marxiana al lavoro alienato nei Manoscritti di Parigi, viene mantenuto col suo spostamento teoretico verso l'economia politica nella forma dell'idea, empiricamente giustificata, del lavoro artigianale, nel quale l'attore, autonomamente e con notevole abilità, rende concrete le conoscenze che ha acquisito da solo empiricamente mediante la lavorazione su un oggetto. Marx quindi mette in risalto positivamente quest'atto di lavoro olistico con il caso estremo, presente in un regime capitalista, di un'attività lavorativa astratta, svuotata di ogni significato. Suddetta differenziazione fra tipologie di lavoro non può essere rintracciata in Habermas. Ad esser sinceri, il concetto di azione strumentale sarebbe anche basato sulla nozione di un tipo di attività nella quale il lavoratore controlla e regola indipendentemente le sue relazioni con l'oggetto del proprio lavoro, ma Habermas non fa assolutamente un utilizzo sistematico di quest'implicazione concettuale. Egli classifica lo spettro di attività interpersonali secondo il grado della forma di un atto di comprensione reciproca non coatto che hanno assunto, ma differenzia la gamma storica delle forme lavorative solo in base al loro tipo di organizzazione sociale, non secondo il grado con cui soddisfano le condizioni di un lavoro non distorto.<sup>63</sup> Tuttavia, allo stadio più avanzato, con l'istituzione di sistemi lavorativi che realizzano gli ideali di Taylor, la razionalizzazione del lavoro e della tecnologia produttiva, guidata dalla pressione dell'accumulazione capitalista, ha raggiunto una soglia tale per cui la gran parte del lavoro industriale ha perso il suo carattere di essere completo in sé. Le frammentate operazioni strumentali alle quali il lavoro sociale è stato ridotto dal processo di razionalizzazione, è stato separato così tanto dal controllo autonomo e dalla conoscenza empirica dei lavoratori che questi non

possono più comprendere l'intera struttura di una procedura lavorativa. Habermas ha abbandonato i mezzi categoriali per cogliere analiticamente questa dissociazione sistematica dei contenuti del lavoro dai modi di azione strumentali. Egli applica il concetto di azione strumentale nella tradizione di quelle recenti concezioni socio-filosofiche che hanno neutralizzato in maniera così completa l'accezione normativa dal lavoro, da poter sussumere acriticamente sotto di esso qualsivoglia forma di attività che abbia perlomeno a che fare con la manipolazione di un oggetto.

Un concetto critico di lavoro deve saper cogliere categorialmente la differenza fra un atto strumentale nel quale il lavoratore struttura e regola l'attività di sua iniziativa, secondo le sue conoscenze, all'interno di un processo autosufficiente, e un atto strumentale nel quale né i controlli, né lo strutturarsi dell'attività relazionata all'oggetto viene lasciata all'iniziativa del lavoratore.<sup>64</sup>

Marx aveva ovviamente inteso preservare questa distinzione nella gamma di significati che aveva assegnato al suo concetto di lavoro lungo tutta la sua vita, anche se non ha fatto pieno uso del concetto per poter sviluppare una teoria dell'emancipazione. Habermas si limita qui ad un concetto di azione strumentale che può essere applicato, senza distinzioni, a qualunque relazione manipolativa con un oggetto.

Quest'eliminazione delle distinzioni fra forme empiricamente differenti di lavoro nel concetto di azione strumentale è significativo perché è in relazione con un'importante distinzione all'interno della ricostruzione habermasiana del materialismo storico. Habermas, dopo tutto, usa la distinzione epistemologicamente sviluppata fra azione strumentale e comunicativa per attuare una distinzione normativa, nel regno della teoria evolutiva, fra lo sviluppo della coscienza emancipativa e la mera espansione di un sapere tecnico. Nelle strutture d'interazione simbolicamente mediata, la conoscenza morale è costruita a partire dai risultati intuitivi di carattere comunicativo raggiunti dagli attori, i quali gradualmente acquisiscono consapevolezza di obiettivi di comprensione reciproca che sono fundamentalmente contrari rispetto a quelli delle strutture accettate nell'azione sociale. Nelle strutture d'azione del lavoro sociale, dall'altro lato, i risultati scaturenti dalla manipolazione di oggetti naturali che sono generalizzati ad un livello simbolico, vengono assemblati in un sapere tecnico volto ad incrementare il controllo sulla natura. Questa distinzione è il fondamento della concezione habermasiana del materialismo storico.<sup>65</sup> Tuttavia, se Habermas avesse differenziato internamente la categoria di azione strumentale tanto quanto ha distinto normativamente lo spettro delle azioni sociali, egli avrebbe dovuto riconoscere l'esistenza di un tipo di sapere pratico-morale che è basato non sulla consapevolezza di relazioni comunicative sistematicamente distorte, ma sull'esperienza della distruzione di veri e propri atti lavorativi nel corso della razionalizzazione delle tecniche di produzione. Quella consapevolezza dell'ingiustizia sociale che si forma dalla sistematica espropriazione della propria attività lavorativa,<sup>66</sup> tuttavia, è totalmente trascurata dalle categorie di Habermas. Se accettiamo l'argomentazione che possano essere chiamati atti di lavoro solo quegli atti strumentali che l'attore dà solo forma e dirige, allora emerge la possibilità di un processo di auto-sviluppo intellettuale nel quale i lavoratori possono sistematicamente mantenere il loro diritto al controllo del processo lavorativo, in altri termini, al carattere lavorativo dei loro atti strumentali.

Il processo di riflessione emancipativa, che Habermas suppone avvenga negli atti di comunicazione, si fa strada in maniera radicale attraverso relazioni interattive che sono state distorte da una struttura sociale data, al fine di riacquistare l'obiettivo immanente della comprensione reciproca dalla società organizzata repressivamente. Se l'argomentazione è stata corretta fino a questo punto, allora a questo processo riflessivo dovrebbe corrispondere un processo d'azione orientato moralmente nel campo del lavoro sociale che dovrebbe recuperare il significativo contenuto lavorativo dell'azione strumentale al di fuori delle forme sociali stabilite attraverso il dominio. La valida ambizione normativa che in questo modo trova espressione, emerge da una vulnerabilità morale che cresce, non dalla soppressione delle modalità comunicative di comprensione reciproca, ma dall'espropriazione nei lavoratori della loro propria attività di lavoro. La conoscenza morale che è

costruita sulla base di tali esperienze È incarnata negli atti di lavoro che reclamano la loro autonomia perfino nella realtà organizzativa delle forme di lavoro determinate dall'esterno. Ma questa logica interna non corrisponde né alla logica degli atti di comunicazione volti alla coordinazione di azioni intenzionali mediante comprensione reciproca, né alla logica di azioni strumentali volte alla dominazione tecnica dei processi naturali. Senza volermi impegnare con rivendicazioni sistematiche, vorrei fare un provvisorio utilizzo del concetto di 'appropriazione' che è stato adottato nella sociologia francese, al fine di caratterizzare la logica di suddetto tipo di azione il quale, se da una parte si lega con i processi di azione strumentale allo stesso tempo si estende ben oltre di essi.

In un saggio intitolato *'La résistance ouvrière à la rationalisation: la réappropriation du travail'*,<sup>67</sup> Philippe Bernoux descrive uno studio empirico, svolto per mezzo di osservazioni partecipanti, questionari standardizzati e interviste aperte, che ha analizzato il significato di pratiche lavorative quotidiane nelle quali i lavoratori in un'impresa industriale sistematicamente violavano e sovvertivano le regole della produzione determinate dall'amministrazione e incarnate nell'organizzazione tecnica del lavoro. Lo studio distingueva quattro tipologie di violazione, che pur avendo un impatto pratico non contribuivano ad interrompere il processo lavorativo: una contrastante organizzazione del tempo per mezzo della quale i lavoratori determinavano essi stessi, nel limite del possibile, il ritmo del lavoro; dimostrazioni simboliche nelle quali sia gli individui che i gruppi prendevano possesso degli spazi lavorativi,<sup>68</sup> tecniche utilizzate nel processo lavorativo sviluppate per iniziativa dei lavoratori; e, in ultimo, riorganizzazione cooperativa e surrettizia della tecnologia di fabbrica.<sup>69</sup> In tutte e quattro le dimensioni, i lavoratori apportano ovviamente una competenza comprensiva la quale in ogni situazione particolare si rivela superiore al sapere scientifico dell'amministrazione.<sup>70</sup>

Bernoux interpreta questa gamma di pratiche oppositive che sono state intessute nel processo lavorativo come uno sforzo cooperativo da parte dei lavoratori per riprendere il controllo sulla loro propria attività lavorativa: "La nostra ipotesi ritiene che una delle più importanti dimensioni dei conflitti passati e presenti emerga dalla dimensione dell'appropriazione. Ognuno di questi conflitti esprime una volontà di organizzare e controllare la produzione, di definire se stesso come un gruppo autonomo che si staglia in contrasto con l'organizzazione, di essere riconosciuto in quanto portatore di diritti come momento essenziale della produzione."<sup>71</sup> Nell'ampio fronte di sequenze di azioni strumentali che cercano di ricondurre un processo lavorativo etero-determinato all'interno dell'orizzonte di un'attività lavorativa autonomamente pianificata e controllata, i lavoratori urgono una pretesa che è immanente alla loro attività. La conoscenza morale, quindi, che è sistematicamente incarnata in queste violazioni pratiche della regolamentazione lavorativa non punta a liberare i lavoratori da barriere nelle azioni comunicative, bensì (punta) alla loro emancipazione da ostruzioni in azioni strumentali.

Le pratiche di appropriazione [*Aneignungspraxis*] che queste ricerche nella sociologia industriale portano alla luce<sup>72</sup> sono entrate apparentemente in maniera così poco cospicua nei processi quotidiani del lavoro capitalista da essere rimaste largamente al di sotto della soglia di espressione che deve essere dapprima attraversata affinché la sociologia le registri in quanto conflitti nell'azione sociale e in quanto violazioni normative. Per tale ragione, suddette zone di resistenza pratica hanno teso ad essere finora documentate nella letteratura piuttosto che nella ricerca sociale empirica.<sup>73</sup> Se, tuttavia, le esperienze ivi testimoniate e le conclusioni raggiunte nello studio di Bernoux non ingannano totalmente, allora il lavoro industriale privo di senso ottenuto mediante la razionalizzazione secondo i principi tayloristi, è accompagnato sullo sfondo da un processo d'azione contrastante nel quale i lavoratori cooperativamente cercano di riprendere il controllo sulla loro attività. Perciò, abbastanza curiosamente, un momento di ripresa pratica sembrerebbe risiedere all'interno dell'ingiustificato dominio del lavoro alienato.

La struttura categoriale che Habermas propone per la sua ricostruzione del materialismo storico è

scarsamente adeguata a cogliere il tipo di conoscenza morale che è applicata in questa forma di “criticismo pratico”. Nella versione impiegata da Habermas, il concetto di azione strumentale è di per sé tematicamente troppo sottile per essere in grado di cogliere la tensione morale inerente alle relazioni di lavoro date. Istituire il materialismo storico sul fondamento di una teoria della comunicazione ha perlomeno il vantaggio di dirigere l’attenzione sulle strutture di un processo evolutivo di liberazione comunicativa che non è più attribuibile ad una classe specifica. Ma la sua debolezza concettuale, per come la intendo, consiste nel fatto che i suoi concetti di base siano disposti fin dall’inizio come se il processo di liberazione dalle relazioni lavorative alienate, che Marx aveva in mente, fosse già storicamente completo.

---

Questo testo di Honneth, proposto qui per la prima volta in traduzione italiana ad opera di Robert Gianni, è apparso nel 1980 in edizione tedesca con il titolo “Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie”, in A.Honneth-U.Jaeggi (hrsg.): *Arbeit, Handlung, Normativität: Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 185-233. Il tempo trascorso non ha sottratto interesse al contenuto del saggio. Per tale motivo la redazione non ha avuto esitazione nel pubblicarlo.

1. Cfr. Jürgen Habermas, *Conoscenza e interesse*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1983, in particolare cap.1, e Albrecht Wellmer, “Communication and Emancipation: Reflections on the ‘Linguistic Turn’ in Critical Social Theory,” in John O’Neill (ed.), *On Critical Theory*, University Press of America, New York 1989, pp. 231-263.
2. Cfr. Louis Althusser e Etienne Balibar, *Leggere il Capitale*, trad.it., Mimesis, Milano 2006.
3. Cfr. Alfred Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1977.
4. Jürgen Habermas, *Ivi*; cfr. anche, Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, vol.2.
5. Hans-Jürgen Krahl, *Produktion und Klassenkampf*, in *Konstitution und Klassenkampf* Frankfurt am Main, 1971, p.387 sgg.
6. Per la storia di questo concetto, cf. Werner Conze, “Arbeit”, in *Lexikon der politisch-sozialen Begriffe der Neuzeit*, vol.1 Stuttgart, 1982, pp.154 sgg.; Manfred Riedel, “Arbeit“, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol.1 München, 1973, pp.125 sgg.
7. Cfr. Manfred Riedel, “Hegel und Marx. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis“, in *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1973, p.9 sgg.; Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 7th ed. Hamburg, 1978, p.286 sgg.
8. In aggiunta ai lavori di Riedel e Löwith sopra citati, cfr. anche R. N. Berki, “On the Nature and Origins of Marx’s Concept of Labor”, *Political Theory* 7(1), 1979, pp.35 sgg.
9. Questa è la tesi sostenuta da Ernst Michael Lange nella sua *Habilitationsschrift, Arbeit-Entäußerung-Entfremdung*, Ms., 1978. Cfr. anche dello stesso autore “Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx”, *Neue Heft für Philosophie* 13, 1978, pp.1 sgg.
10. Karl Marx, *Tesi su Feuerbach*, trad. it. in *Opere*, vol.5, Editori Riuniti, Roma, 1972, pp. 1-6.
11. Cfr. Jürgen Habermas, *Conoscenza e interesse*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1983, cap.1 e dello stesso autore, “Work and Interaction: Remarks on Hegel’s Jena Philosophy” in *Theory and Practice*; Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, Herder&Herder, New York, 1971, cap.2; Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, pp.74 sgg.
12. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. in *Opere*, vol.3 Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 249-376. Cfr. anche Karl Marx, Friedrich Engels, *L’ideologia tedesca*, trad. it. in *Opere*, vol.5 Editori Riuniti, Roma 1972.
13. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, op. cit., p.371.
14. Thomas Meyer, *Der Zweispalt in der Marx’schen Emanzipationstheorie*, Kronberg, 1993, pp.174 sgg.
15. Karl Marx, *Lineamenti (Grundrisse) di critica dell’economia politica*, trad. it., Einaudi, Torino 1976, pp. 609-610; cfr. anche pp. 477-478 e pp. 706-708 per immagini contrastanti riguardo la produzione meccanica. Cfr. Inoltre, Karl Marx, *il Capitale*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1980, vol. I, pp. 463-471 e pp. 542-549.
16. Karl Marx, *Grundrisse*, trad. it., op. cit., p.246. Cfr. anche pp. 706-708 e pp. 31-32. Sul concetto di ‘lavoro astratto’ di Marx, cfr. la chiara e concisa trattazione di Hartmut Neundorff, *Der Begriff des Interesses*, Frankfurt am Main, 1973, pp.130 sgg.

17. Su questo cfr. Michael Theunissen, “Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs”, in W. R. Beyer (ed.) *Zur Logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt am Main, 1970. Cfr. anche il saggio di Georg Lohmann, “Gesellschaftskritik und normative Maßstab”, in Axel Honneth e Urs Jaeggi (eds.) *Arbeit, Handlung und Normativität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, pp. 234-299.
18. Karl Marx, *Il capitale*, trad. it., op. cit., p.825.
19. Cfr. ad esempio Wolf Wagner, *Verelendungstheorie-die hilflose Kapitalismuskritik*, Frankfurt am Main, 1976.
20. Cfr. Andreas Wildt, *Produktivkräfte und Soziale Umwälzung*, pp.211 sgg.
21. Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, New York, 1974, part II. Ho tratto importanti approfondimenti dalla ricerca di Braverman, anche se in particolare le sue sezioni sulla macroeconomia sono state messe sotto accusa. Cfr. ad esempio, Rod Combs, “Labor and Monopoly Capital”, *New Left Review*, 107, 1978, pp.79 sgg. Ho inoltre tratto notevoli indicazioni dal lavoro di Georges Friedmann, *Problemes Humains du Machinisme Industriel*, Gallimard, Paris, 1946, cfr. in particolare l’introduzione.
22. Harry Braverman, *Op. cit.*, p.113.
23. *Ivi*, p.171.
24. Friedrich Gerstenberger ha mostrato questo per lo sviluppo dei requisiti qualificativi nella Repubblica Federale Tedesca dopo il 1950, nella sua critica all’incremento della qualificazione, “Produktion und Qualifikation”, *Leviathan* 3(2), 1975, pp.121 sgg.
25. Christian von Ferber, *Arbeitsfreude. Wirklichkeit und Ideologie*, Stuttgart, F. Enke 1959, p.16.
26. *Ivi*, Cap. 2, §5; un esempio concreto è fornito da Hans Freyer, *Theorie des Gegenwärtigen Zeitaktors*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt 1955, cap.1.
27. Su quest’argomento in generale confronta l’eccezionale studio di Gert Schmidt, *Gesellschaftliche Entwicklung und Industriosozologie in den USA*, Frankfurt am Main-Köln 1974.
28. Gert Schmidt ha utilizzato questo termine per il processo per il quale la sociologia industriale, incastrata nell’avanzante ciclo della razionalizzazione del sistema di produzione capitalista, ha costantemente incontrato nuove dimensioni del processo lavorativo che erano ‘capaci di razionalizzazione’. Cfr. *Gesellschaftliche Entwicklung und Industriosozologie*, p.92.
29. Cfr. ad esempio il lavoro di Friedmann, Goldthorpe e Touraine.
30. Hannah Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009.
31. Max Scheler, *Lavoro ed Etica, Saggio di filosofia pratica*, trad. it., Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp.5-105. Il saggio di J. P. Meyer, *Das Problem der Arbeit in der deutschen Philosophie der Gegenwart* (in *Die Arbeit* 8, 1931, pp. 128 sgg. rappresenta sia per ragioni storiche che teoretiche un’interessante discussione di carattere marxista sul concetto di lavoro così come lo si trova nei lavori di Scheler e Heidegger.
32. *Ivi*, p.174.
33. *Ivi*, p.178.
34. Hannah Arendt, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2008, p.97.
35. Cfr. Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1967, cap. 2, sez. 1.
36. Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., p.128.
37. *Ivi*, p.100.
38. Gyorgy Lukács, La reificazione e la coscienza del proletariato, in *Storia e Coscienza di Classe*, trad. it., Sugarco, Milano 1967, pp. 107-197.
39. Intendo in particolare i seguenti saggi di Herbert Marcuse: *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs* in *Schriften*, vol. I, pp.556 e sgg.; *The Concept of Essence*, in Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, Beacon Press, Boston 1968, pp. 43-87. Marcuse in seguito ha preso le distanze dal concetto socio-filosofico rintracciabile in questi saggi. Questo mutamento è marcato nei suoi scritti dalla sua considerazione sistematica nei confronti della razionalizzazione empirica del lavoro di stampo Taylorista in *Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie*, in *Schriften*, vol. 3, pp. 286 sgg.
40. Su quest’argomento, cfr. Johann Arnason *Von Marcuse zu Marx* Neuwied und Berlin, 1971, capp. I-II.
41. Jean-Paul Sartre, “Materialism and Revolution,” in *Literary and Philosophical Essays*, Collier Books New York, 1962, pp.198-256.
42. Cfr. Winfried Dallmayr, *Phänomenologie und Marxismus in geschichtlicher Perspektive*, in Bernhard Waldenfels, et al., *Phänomenologie und Marxismus* Frankfurt am Main, 1977, pp.13 sgg.
43. Jean-Paul Sartre, *Op. cit.*, pp. 237-238. In uno dei suoi saggi, Leo Kofler ha incorporato questa concezione socio-filosofica di Sartre – più che altro in connessione con il lavoro di Lukács – in un’ipotesi sociologica, rivelando così chiaramente la sua implausibilità empirica. Cfr. *Die Frage des Proletariats in unserer Zeit*, in Leo Kofler, *Der Proletarische Bürger*, Wien, Europa Verlag 1968.

44. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997. Sull'alterato concetto di lavoro in Horkheimer e Adorno, cfr. anche Theodor W. Adorno "Marginalien zu Theorie und Praxis," in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, vol. 10, No.2, pp.759 sgg.
45. Queste pretese, tuttavia, sono applicabili solo alla fase della Teoria Critica segnata dalla *Dialettica dell'Illuminismo* che, – se seguiamo la sequenza suggerita da Helmut Dubiel – che è emersa negli scritti agli inizi degli anni '40. Cfr. Helmut Dubiel, *Theory and Politics: Studies in the development of Critical Theory*, MIT Press, Cambridge, Ma 1985. Riguardo la prima concezione di lavoro di Horkheimer, cfr. Johann P. Arnason, *Von Marcuse zu Marx*, cap. 2.
46. Cfr. Thomas Baumeister e Jens Kulenkampff, "Geschichtsphilosophie und philosophische festetik" *Neue Heft für Philosophie* vol. 5, 1974 pp.74 sgg.
47. Esamino in maniera più approfondita questa transizione nel mio saggio "From Adorno to Habermas: On the transformation of Critical Social Theory," in *The Fragmented World of the Social*, SUNY Press, New York, 1995. Cfr. anche A. Wellmer, *Communication and Emancipation*".
48. Cfr. Stefan Breuer, *Die Krise der Revolutionstheorie*. Breuer comincia con la supposizione che la tendenza, identificabile nell'analisi marxiana del capitale, verso la 'reale sussunzione' di tutte le relazioni lavorative attraverso il capitale sia divenuta oggi una realtà storica. Come conseguenza dell'"impossibilità di collocare anche un solo momento non astratto, non reificato nel completo mondo del capitale" (Breuer, p. 115) egli suppone che ogni critica del capitale che sia ancora di carattere pratico sia destinata a fallire in maniera imbarazzante.
49. Intendo in particolare il lavoro di Andreas Wildt, *Produktivkräfte und soziale Umwälzung*. In questo saggio Wildt fa delle raccomandazioni per una trasformazione concettuale del materialismo storico che si suppone rendere possibile la spiegazione di movimenti sociali rivoluzionari in termini del dispiegamento storico di un potenziale per un'appropriazione non violenta, sensibile e mimetica – perciò intenzionalmente non più lavorando all'interno della struttura esplicativa dell'economia politica. Il motivo di fondo per questa proposta nasce dalla convinzione che le tesi le ipotizzanti che lo sviluppo delle forze produttive cade in contraddizione con le relazioni produttive della società non possa spiegare adeguatamente i processi di trasformazione sociale rivoluzionaria. La strategia argomentativa di Wildt implica innanzitutto che si dissolvano le connessioni tra teoria della rivoluzione e critica dell'economia politica che, nella tradizione marxista, erano forgiate mediante la supposizione che le stesse forze di produzione possedessero un potenziale emancipativo. Quindi egli sviluppa una versione del materialismo storico ispirata principalmente dagli scritti giovanili di Marx, e così purificati da qualsivoglia assunzione politico-economica. In suddetta versione egli stabilisce come principio esplicativo delle trasformazioni sociali il conflitto tra poteri di appropriazione (*Aneignungskräften*), che sono stati evocati durante la storia del genere umano e che sono attualizzati nella struttura di una data società, e relazioni di appropriazione (*Aneignungsverhältnissen*), che sono specifici in ogni società. La categoria di appropriazione ha assunto, in un segmento della recente discussione marxista (J. P. Arnason e H. Lefévre), lo status di concetto chiave affermando la possibilità di una relazione col mondo di carattere non strumentale e cognitivo-estetica. Nell'approccio di Wildt vengono apparentemente riuniti insieme in un pensiero tutti quelle potenziali azioni il cui approccio non violento e sensibile alla realtà rappresenta sempre un momento di praxis critica nei confronti della dominazione. L'obiettivo di questa trasformazione teoretica è di rendere il materialismo storico concettualmente in grado di rispondere alla diversità degli atti di resistenza anti-capitalisti che sono motivati non da esperienze di oppressioni nell'arena della produzione capitalista, ma piuttosto da specifiche esperienze di gruppo della repressione di bisogni vitali sensibili, di forme non violente di interazione e di possibilità di espressione estetica, ovverosia esperienze di costrizione basate sullo sviluppo del potenziale soggettivo (*Subjektivitätspotentialen*). Le mie perplessità concernenti questa proposta di trasformazione del materialismo storico – la quale è stata finora proposta solo in una maniera abbozzata e programmatica – sono rivolte nei confronti di due debolezze nell'argomentazione di Wildt, entrambi convergenti al medesimo punto. Da una parte, egli ignora dall'inizio il livello teoretico-di potere dell'argomentazione nella quale, per Marx, ha luogo la determinazione delle condizioni che rendono possibile la resistenza sociale, anch'essa derivata dalla sua analisi riguardo il capitale. Le supposizioni di Marx riguardo il potenziale rivoluzionario della classe lavoratrice, erano anche connesse con la determinazione delle opportunità per l'organizzazione e risorse di potere strategico che erano messe a disposizione di questa specifica classe dalla struttura sociale capitalista. Qualunque tentativo di correzione che cercasse di mettere in relazione il materialismo storico con le zone di resistenza tipiche del tardo capitalismo che escludono completamente questo livello dell'argomentazione marxista, potrebbero farlo solo a patto di una certa naïveté teoretica. Dall'altro lato, non mi è chiaro come il concetto di appropriazione possa in generale essere utile a spiegare la formazione di gruppi sociali con aspirazioni di trasformazioni rivoluzionarie, dato che si riferisce già all'esistenza di modalità esistenziali e forme di praxis che non sono strumentali e, quindi, esteticamente espressive nel più ampio senso del termine. Nel significato che Wildt attribuisce al concetto chiave di 'appropriazione', la struttura del processo di apprendimento che è in grado di spiegare la possibilità di forme



- di vita sociale alternative non è tenuta in considerazione – l'esistenza di una vita-praxis che arricchisce la soggettività può essere identificata dopo il fatto. Per questa ragione mi sembra che la gamma di fenomeni sociali che questo concetto è in grado di determinare teoricamente sia troppo esigua. Non tematizza né le varie implicazioni normative che potrebbero entrare nelle modalità sperimentali di azione estetica, né le zone di conflitto socio-strutturali nelle quali suddetti 'poteri di appropriazione' possano scoppiare. Non sono in grado di vedere come queste due problematiche possano essere risolte all'interno della struttura concettuale provvisoriamente fornita da Andreas Wildt.
50. Richard J. Bernstein ha evidenziato questa convergenza tematica in *The restructuring of Social and Political Theory*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1978, p.185.
  51. Per un riassunto generale cfr. Thomas McCarthy, *The critical theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, Cambridge MA 1979, cap.1, parte 2.
  52. Cfr. Jürgen Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, in *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, pp.9 sgg; cfr. anche *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, op. cit., pp.39 sgg.
  53. Cfr. Jürgen Habermas, Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*", in Jürgen Habermas *Theory and Practice*, Beacon Press, Boston 1974, pp.142-169; Jürgen Habermas, "Technology and Science as 'Ideology'," in Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society*, Beacon Press, Boston 1970, pp.81-122; e Jürgen Habermas, *Conoscenza e interesse*, op. cit., cap.1.
  54. Cfr. Jürgen Habermas, *Ivi*, pp. 293-324
  55. Cfr. George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago University Press, Chicago 1962.
  56. Cfr. Jürgen Habermas, *Historical Materialism and the Development of Normative Structures*, in Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston 1978, pp. 95-129.
  57. Questa critica è già stata mossa da diversi autori, anche se nessuno di loro si è rivelato in grado di proporre un migliore concetto di lavoro. Cfr. John Keane, "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", *New German Critique*, 1975, pp.82 sgg.; Ben Agger, "Work and Authority in Marcuse and Habermas", *Human Studies* 2, 1979, pp. 191 sgg. Le opere di Johann P. Arnason rappresentano un'eccezione. Cfr. in particolare "Marx and Habermas", in Axel Honneth and Urs Jaeggi (Ed.), *Arbeit, Handlung und Normativität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, e il suo, *Zwischen Natur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, cap.3.
  58. Jürgen Habermas, *Conoscenza e interesse*, op. cit., pp. 55-56.
  59. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Ninth edition, Frankfurt am Main, 1971.
  60. Questo punto è stato proposto da Dietrich Buhler nella sua interpretazione degli scritti giovanili di Gehlen, "A. Gehlen: Die Handlung", in J. Speck, ed., *Grundprobleme der grossen Philosophen, Philosophie der Gegenwart* II, Gottingen, 1973, pp. 230 sgg.
  61. Cfr. Jürgen Habermas, *Conoscenza e Interesse*, op. cit., pp. 293-324.
  62. Jürgen Habermas, "Toward a Reconstruction of Historical Materialism," in *Communication and the Evolution of Society*, pp. 131-132.
  63. Cfr. Jürgen Habermas, "Historical Materialism and the Development of Normative Structures".
  64. La ricostruzione di una siffatta concezione critica del lavoro dovrebbe innanzitutto reinterpretare il concetto di 'totalità del lavoro' (*Ganzheit der Arbeit*), che Georges Friedmann ha sviluppato sul modello del lavoro artigiano all'interno della struttura di una teoria dell'azione sociologicamente sviluppata. Cfr. Georges Friedmann, *Grenzen der Arbeitsteilung*, Frankfurt am Main, 1959. Sulla posizione storica e la struttura sistematica della sociologia di Georges Friedmann, che ha istituito la tradizione francese della sociologia del lavoro, cfr. Klaus D.,II, *Industriesozologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, 1975, cap.2, sez.2. Purtroppo, la tradizione francese nella sociologia del lavoro è rimasta virtualmente senza influenza nella Repubblica Federale. Una precedente e, data la prospettiva della mia argomentazione, sorprendente eccezione è rappresentata da un saggio di Jürgen Habermas, "Die Dialektik der Rationalisierung," 1954, ristampato in Jürgen Habermas, *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, 1970, pp.7 sgg.
  65. Cfr. Jürgen Habermas, "Historical Materialism and the Development of Normative Structures".
  66. Su questo vedi le suggestive riflessioni di Barrington Moore in *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, White Plans, 1978.
  67. Philippe Bernoux, *La résistance ouvrière à la rationalisation: la réappropriation du travail*, in *Sociologie du Travail* 4, 1978, pp.397 sgg.
  68. Su questa particolare tematica si compari il saggio di Gustave-Nicolas Fischer, *L'espace comme nouvelle lecture du travail*, in *Sociologie du Travail* 4, 1978, pp. 397 sgg.
  69. Philippe Bernoux, op. cit., p. 77.
  70. Cfr. anche Rainer W. Hoffman, *Die Verwissenschaftlichung der Produktion und das Wissen der Arbeiter*, in G. Böhme e M. V. Englehardt (Ed.), *Entfremdete Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1979, pp. 229 sgg.

71. Philippe Bernoux, *op. cit.*, p. 80.
72. Ho potuto trarre degli utili suggerimenti anche da un saggio di Birgit Mahnkopf che trae conclusioni da ricerche nella sociologia culturale da parte del *Centre for Contemporary Cultural Studies* a Birmingham, Inghilterra. Cfr. Birgit Mahnkopf, *Geschichte und Biographie in der Arbeiterbildung*, in A. Brock, H. D. Müller and O. Negt (ed.), *Arbeiterbildung*, Reinbeck bei Hamburg, 1978.
73. Cfr. per esempio Robert Linhart, *Eingespant. Erzählungen aus dem Inneren des Motors*, Berlin/W., 1978, e Miklòs Haraszti, *Stücklohn*, Berlin/W., 1975.

## ***Rappresentazione e linguaggio in Freud: a partire dal “Compendio di psicoanalisi”***

Roberto Finelli

### **1. L'ultima opera di Freud: variazioni e permanenze.**

Sigmund Freud inizia a scrivere il *Compendio di psicoanalisi*, la sua ultima, impegnativa e sistematica, opera teorica, alla fine di luglio del 1938, secondo la data riportata all'inizio del manoscritto. Ma già all'inizio di settembre dello stesso anno l'aggravarsi delle sue condizioni di salute, a motivo del tumore alla mascella che, ormai da molti anni, addolora e insidia la sua vita, lo obbliga a sospendere il lavoro, riducendo la sua attività solo alla scrittura epistolare. Morirà un anno dopo, il 23 settembre 1939, con un comportamento per quanto possibile stoico di fronte alle prolungate sofferenze.

Quando inizia a scrivere «questo breve scritto», destinato come egli stesso scrive nella *Premessa*, a «raccolgere le tesi della psicoanalisi nella forma più concisa possibile e nel modo più rigoroso, in un certo senso dogmatico», Freud è arrivato, da circa due mesi in Inghilterra, dopo essere riuscito ad avere il permesso di abbandonare con i familiari l'Austria ormai “nazificata”, grazie alla sua fama ormai internazionale e grazie all'intervento ai più alti livelli della diplomazia, soprattutto degli Stati Uniti e della Gran Bretagna. Freud non avrebbe mai voluto lasciar e Vienna, dove aveva vissuto, nella sostanza, l'intera sua vita. Nel 1938 ha 82 anni, è debole e molto malato. Ma in particolare non vuole disertare e lasciare il campo all'incultura e alla barbarie nazista.

Solo che la nazificazione dell'Austria ha assunto in breve tempo ritmi così drammaticamente veloci e tinte di tale violenza<sup>1</sup>, che Freud – anche dopo l'invasione a Vienna da parte della camice bruno della sede della casa editrice psicoanalitica, la “visita” delle stesse nel suo appartamento al Berggasse e la convocazione della figlia Anna con l'altro figlio Martin all'Hotel Metropole, quartier generale della Gestapo – cede alle sollecitazioni degli amici più cari e all'evidenza della realtà per trasferirsi in treno, via Parigi, a Londra, dove, sostanzialmente, poter «morire in libertà».

Rispetto a tale sfondo drammatico e dolorosissimo di vita, tanto più assume rilievo, a mio avviso, la capacità di fermezza concettuale e di vigore sintetico che Freud deposita nel suo ultimo impegnativo lavoro teorico: il quale appare opporre, all'inesorabilità della morte e al disastro della *finis Austriae* che l'accompagna, il valore non transeunte dell'opera che lo studioso viennese è venuto elaborando e faticando per l'intera sua esistenza. Ed è proprio per tale gravidanza simbolica, oltre che per la trasparenza espressiva raggiunta in questo testo dall'ultimo Freud, che la lettura del *Compendio* può offrire l'occasione per un *resumé* complessivo della “metapsicologia” freudiana. Ovvero uno sguardo d'insieme, che ci offra l'occasione di riflettere, più che sulla pratica e la “tecnica” clinica inaugurata con il trattamento psicoanalitico nella stanza d'analisi, sulla teoria e la scienza che Freud ha composto sulla natura dell'essere umano in generale e sull'attività, fisiologica e patologica, dell'apparato psichico in particolare.

Anche nell'intenzione di comprendere, data il lungo svolgimento concettuale dell'opera freudiana e le modificazioni elaborate, ad es., nel passaggio dalla cosiddetta “prima topica” alla “seconda”, quale siano state le *invarianti* e le permanenze *care* al pensiero di Freud: nel convincimento da parte di chi scrive che, l'esperienza di genialità e di scoperta al sapere di ambiti ogni volta ancora inesplorati, si consuma sempre nel permanere fedeli e coerenti, pur attraverso tutte le possibili ed inevitabili variazioni in corso d'opera, al pensiero e all'elaborazione di un'unica idea.

Per il lettore che già possiede una certa familiarità con i testi metapsicologici freudiani non è

difficile evidenziare, brevemente, le trasformazioni più rilevanti che la teoria freudiana subisce nel passaggio dalla sua prima visione dell'apparato psichico alla seconda, in quel trascorrere appunto dalla prima alla seconda topica che si consuma agli inizi degli anni '20. Il passaggio dal modello articolato secondo la distinzione «Inconscio-Preconscio-Conscio» all'articolazione in «Es-Io-Superio» è scandito da un abbandono della prima tipologia delle pulsioni, per la quale le “pulsioni libidiche” si opponevano alle “pulsioni di autoconservazione dell'Io”, a favore di una *dialettica*, che, sottraendo ogni carica pulsionale originaria all'Io, vede ora unicamente nell'Es inconscio il deposito affettivo-emozionale della personalità, strutturato a sua volta secondo un antagonismo, profondamente diverso da quello precedente e che ora è quello tra *Eros* e *Thàntatos*, tra “pulsioni di vita” e “pulsioni di morte”. In conseguenza di questa nuova filosofia pulsionale, l'inconscio non coincide più e non si esaurisce nel rimosso ma diviene il luogo dove originano il desiderio e le passioni, in quanto, radicato nel corpo, se ne fa *rappresentante* emozionale nella mente. Come ne consegue ancora che le tre “stanze” della prima topica, o luoghi della mente, in ciascuna delle quali si gioca una logica e una funzionalità diversa del rappresentare/pensare, divengano ora, a partire dalla nuova tipologia delle pulsioni, più che luoghi, “istanze” – vale a dire, quasi *persone* – secondo il cui diverso desiderare e pensare si scinde e si compone la personalità.

Ma ciò che permane come fondamento immutevole dell'intero svolgersi della riflessione di Freud, includendo, come vedremo subito, perfino il periodo preanalitico di studi e di ricerche neurologiche, è la concezione biologica dell'essere vivente basata sul fisicalismo energetico da un lato e la teoria della rappresentazione/pensiero che ne consegue dall'altro: d'assumere, quest'ultima, si noti, quale “chiave di volta” della configurazione dell'apparato psichico complessivo, o detto con parole d'oggi, quale chiave di volta del rapporto mente-corpo.

Volendo cioè dire che la teoria del corpo vivente e la teoria, ad essa connessa, della genesi e del modo di funzionare della mente rimane l'architrave di tutta l'opera di Freud: in un intreccio tra il biologico e mentale il cui acume e la cui profondità è stato troppo frequentemente trascurato, vuoi per l'imperialismo che sul problema del conoscere a lungo ha preteso di esercitare la filosofia, vuoi per il campo limitato che in genere è stato imposto alla psicoanalisi quale *terapia*, capace al massimo d'intervenire sui disagi e le patologie della psiche, ma non in grado di tradursi e di eccedere in *teoria*.

Laddove a mio avviso, anche e proprio rispetto ai vari tentativi di nobilitare il blasone teorico di Freud, ritrovando di volta in volta nel suo discorso segmenti e fonti che derivano da altre discipline, quali, appunto, in primo luogo la filosofia, ciò che va affermato e riconosciuto è il valore autonomo ed originale – ovviamente tenendo conto degli autori dei vari campi del sapere che ha frequentato in tutta la sua vita – della sua visione sistematica del nesso mente-corpo, quale complesso fisiologico, prima che patologico, di funzioni ed attività. Per dire cioè del valore, qui intrinsecamente filosofico, che va attribuito, a parere di chi scrive, alla metapsicologia freudiana, qualora per filosofia s'intenda un sapere che assume la prospettiva della totalità e che, per la sua intrinseca necessità di costruire sistemi, non può mai lasciar cadere, per scissione o astrazione, parte o funzione alcuna del suo oggetto d'indagine.

Per quanto concerne la biologia e la fisiologia del corpo umano Freud è rimasto fedele per tutta la sua vita a quella connessione strettissima tra scienza del vivente e scienza fisica della natura a cui, fin dai suoi primissimi anni di studio presso la Facoltà di Medicina dell'Università di Vienna, era stato introdotto dal suo maestro E.W. Brücke, il quale con H. Helmholtz ed E. du Bois Reymond aveva dato vita a Berlino ad una famosa *Physikalische Gesellschaft* fondata su un programma riduzionistico dell'intera articolazione delle scienze alla fisica e su una netta contrapposizione alla filosofia romantica della natura, d'ispirazione invece vitalistica e teleologica<sup>2</sup>. Così per Freud la vita del corpo umano è connotata dall'insorgere ciclico di bisogni, che producono nell'organismo un aumento progressivo di tensione – cioè, in termini fisici, di «energia» e, in termini di trascrizione psichica, di sentimento di mancanza o di «dispiacere» – che tende necessariamente e

meccanicamente verso la scarica, ossia verso lo svuotamento energetico e, con ciò, in termini di vita della mente, verso il sentimento di soddisfacimento e di piacere. Anche quando Freud, dopo la stesura incompleta del *Progetto di una psicologia* (1895), abbandonerà il tentativo di ricondurre tutto lo psichico nel biologico-fisico considerato da un punto di vista solo quantitativo, ossia alla neurofisiologia del cervello basata sui neuroni come unità costitutive e sulla dinamica di moto e di quiete di quantità di energia nervosa, pure non verrà mai meno nella sua visione la concezione biologica della pulsione come accumulo di energia che tende alla scarica e, dunque, al ritorno ad una condizione originaria di quiete e di assenza di tensione. La biologia freudiana, lontana anche se non insensibile alla biologia evoluzionistica darwiniana, ancora impossibilitata a confrontarsi per contesto culturale con la contemporanea biologia dell'informazione, rimane di fondo una biologia meccanicistico-quantitativa.

La pulsione ha un'origine somatica, nasce nel corpo e vive secondo una dimensione fisico-quantitativa: in quanto aumento o diminuzione, crescita o decrescita di «quantità» di energia. Mentre lo psichico per Freud è il regno del qualitativo e all'ordine della qualità appartiene appunto l'ambito psichico del complesso “desiderio/ rappresentazione/pensiero”.

Ora l'originalità della teoria freudiana sta nel concepire il nesso tra corpo e mente, ossia tra ordine quantitativo e ordine qualitativo della vita, né secondo casualismo materialistico, secondo cui la vita della mente sarebbe tutta causata e riducibile alla vita del corpo, né secondo parallelismo. Bensì secondo una curiosa applicazione nel campo della biologia e della psicologia di una relazione, propria delle istituzioni e della filosofia politica, qual è quella di «rappresentanza». L'ordine quantitativo dell'eccitazione del soma che, come tale, non entra nell'ordine qualitativo della mente, entra a far parte dello psichico attraverso un suo rappresentante delegato, che Freud chiama rappresentante psichico, formato a sua volta da due elementi: che sono da un lato l'importo di affetto (*Affektbetrag*), ossia il sentimento di piacere o di dispiacere che, essendo *sentire* e non *conoscere*, della rappresentanza psichica costituisce il livello più prossimo al “rappresentato” somatico, e dall'altro il rappresentante ideativo (*Vorstellungsrepräsentanz*), ossia la scena presente alla mente – costituita da oggetto, persona, mondo esterno – che consente la realizzazione-scarica dell'affetto/desiderio.

Il concetto di *rappresentazione* (*Vorstellung*) mentale in Freud implica dunque tanto *la presenza di fronte a sé dell'oggetto ideato* del desiderio (*vor-stellen*) quanto *la rappresentanza*, attraverso delega assunta dall'affetto, della biologia del corpo nella vita della mente. Ed appunto tale connessione tra *sentire* e *conoscere*, tra quota di affetto e rappresentazione pensata, esclude per principio che per Freud l'essere umano sia un essere volto in primo luogo a vedere-conoscere e a relazionarsi in modo neutrale al mondo, ossia che costituisca la sua identità sulla contrapposizione soggetto-oggetto, o che, per dirla con M. Heidegger si rapporti primariamente alla realtà attraverso una rappresentazione che sia «semplice presenza» dell'oggetto di fronte al soggetto. Va inoltre considerato che Freud, coll'istituire la base dell'apparato psichico sull'istituto della rappresentanza, giunge a concepire il nesso corpo-mente secondo una dimensione essenzialmente *verticale*, secondo la quale un evento bio-fisico che accade a un determinato livello dell'apparato – e secondo la logica specifica di organizzazione di quel livello – viene, ad un livello superiore, mantenuto, ma contemporaneamente trasformato, perché inserito in un ordine ulteriore di relazioni la cui logica organizzativa non può che essere eterogenea rispetto a quella del livello inferiore.

Ma la teoria della rappresentazione e della vita dell'apparato psichico non si limita in Freud alla sola connessione tra rappresentante *quantitativo* e rappresentante *ideativo-qualitativo*. Essa si complica e si arricchisce dell'ulteriore distinzione tra «rappresentazione di cosa» (*Sachvorstellung* o *Objektvorstellung*) e «rappresentazione di parola» (*Wortvorstellung*): una coppia concettuale la cui presenza attraversa e accompagna l'intera opera freudiana. Tanto che, per avere qualche dilucidazione su di essa – così come, va aggiunto, per la dinamica quantitativo-economica dell'eccitazione corporea e la tendenza idraulica al suo svuotamento – è al Freud del periodo

neurologico che dobbiamo rivolgerci. Ricordando, a proposito dell'importanza di tale periodo nella vita di Freud e degli interessi ad essi connessi, che gli studi di Freud sul sistema nervoso sono durati ininterrottamente per vent'anni almeno dalla fine del 1876, quando entrò come allievo ricercatore nell'Istituto di Fisiologia dell'università di Vienna, diretto da E.W. Brücke, fino al 1897 con lo scritto dedicato alla paralisi cerebrale infantile (*Die infantile Cerebrallähmung*).

## 2. La teoria della 'rappresentazione' per il Freud neurologico.

E' allo studio su *L'interpretazione delle afasie* del 1891 che dobbiamo infatti la teorizzazione più chiara ed analitica della distinzione/connessione tra *rappresentazione di cosa* (*Sachvorstellung* o *Objektvorstellung*) e *rappresentazione di parola* (*Wortvorstellung*). In questa operetta, in cui Freud, confrontandosi con la letteratura internazionale più accreditata di neuropatologia sui disturbi del linguaggio, studia le connessioni possibili tra i diversi tipi di afasie e la struttura del cervello, argomenta che in una condizione non patologica del parlare quell'unità elementare del linguaggio che è la parola risulta sempre essere connessa a una rappresentazione di cosa. «La parola è [...] una complessa rappresentazione [...], alla parola corrisponde un intricato processo associativo in cui vengono a immettersi gli elementi già menzionati, di provenienza visiva, acustica e cinestetica. Ma la parola acquista la sua portata per l'annodarsi con la 'rappresentazione d'oggetto' [*Objektvorstellung*] per lo meno se ci limitiamo alla considerazione dei sostantivi»<sup>3</sup>.

Sia la *Wortvorstellung* che la *Sachvorstellung* risultano comporre ciascuna, oltre alla loro connessione reciproca, una struttura di relazioni specifica. Ogni rappresentazione di parola forma un processo associativo in cui confluiscono quattro componenti corrispondenti a diverse funzioni dell'attività di linguaggio: l'«immagine acustica», l'«immagine visiva di una lettera», l'«immagine dei movimenti di fonazione» e l'«immagine dei movimenti di scrittura»<sup>4</sup>.

La parola, da un punto di vista neuro-fisiologico, non è dunque una rappresentazione semplice bensì una «complessa rappresentazione che si presenta composta di elementi acustici, visivi, cinestetici»<sup>5</sup>. Di quattro elementi, rispettivamente due sensoriali e due motori. Quelli sensoriali sono l'immagine mnestica della parola udita e l'immagine ottica della parola vista, mentre quelle motorie sono costituite dalla rappresentazione motoria della parola pronunciata e dalla rappresentazione motoria della parola scritta.

Così come, per suo verso, anche la rappresentazione di cosa, risulta essere un complesso associativo formato da componenti visive, acustiche, tattili, olfattive e di gusto, cinestetiche.

Ora, è facilmente comprensibile che, essendo rappresentazione di cosa e rappresentazione di parola non dei *semplici* ma dei *composti*, le varie patologie del linguaggio non possano che derivare dalla sconnessione dei loro rispettivi insiemi e, in particolare (con un rilievo teorico che avrà un grandissimo significato e che rimarrà fundamentalmente immutato per l'intero svolgersi dell'opera freudiana) dallo «slegamento» di quello che al Freud de *L'interpretazione delle afasie* appare costituire il vincolo più funzionale ed importante e che è quello che connette tra loro i due ordini rappresentativi considerati – appunto rappresentazione di parola e rappresentazione di cosa – legando, in una funzione non patologica del linguaggio, rispettivamente, l'*immagine acustica* della prima e l'*immagine visiva* della seconda. «La rappresentazione di parola, scrive Freud, è annodata alla rappresentazione d'oggetto a partire non da tutte le sue componenti ma solo dall'immagine acustica: tra le associazioni oggettuali sono quelle visive a rappresentare l'oggetto; così analogamente, l'immagine acustica rappresenta la parola»<sup>6</sup>. Ed è proprio tale specifico rapporto che costituisce per Freud la parte più delicata e fragile di una mente (qui ancora mente = cervello) che pensa normalmente usando e sintetizzando entrambi i due ordini rappresentativi: «qualcosa fa pensare che il collegamento fra rappresentazione di parola e rappresentazione di linguaggio sia la parte più facilmente esauribile dell'attività di linguaggio, in un certo senso il suo punto più

debole»<sup>7</sup>.

Infatti mentre nelle afasie di primo e di terzo ordine, secondo la classificazione che qui propone Freud, vengono meno solo associazioni tra i singoli elementi della parola o della cosa, che possono essere in qualche modo compensati con gli altri elementi dello stesso ordine, le afasie del secondo ordine o «afasie asimboliche» sono quelle «in cui è disturbata l'associazione fra la rappresentazione di parola e la rappresentazione di cosa»<sup>8</sup> [9], ossia dove ciò che viene meno è proprio la stessa funzione simbolica costitutiva del linguaggio. Dove il significato più proprio di «simbolico» non è quello di un contenuto rappresentativo della mente che si riferisce in qualche modo ad un oggetto o a un contenuto del mondo esterno, bensì è quello che si riferisce alla relazione di diversi ambiti interiori dello psichismo. Come dichiara esplicitamente Freud: «mi pare che l'attributo 'simbolica' si addica più alla relazione tra parola e rappresentazione d'oggetto che non alla relazione tra oggetto e rappresentazione d'oggetto»<sup>9</sup>.

Inoltre è da sottolineare che per il Freud dell'*Auffassung der Aphasien*, allorché si dà la significazione simbolica, si mettono in relazione un *insieme chiuso*, qual è per lui la rappresentazione di parola, e un *insieme aperto*, qual è la rappresentazione di cosa. La *Sachvorstellung*, la rappresentazione di cosa, infatti per Freud, nella sua insorgenza mentalistica e intrapsichica, non desume forma ben delimitata e determinata del suo apparire dalla mimesi o dal riflesso di oggetti esterni o di presunte cose in sé. Essa è bensì un complesso interiore di sensazioni, di varia origine sensoriale come si diceva (visiva, acustica, tattile, etc.), il quale tanto più acquista confine e spessore di delimitazione quanto più replica nella medesima trama associativa immagini sensoriali, altrimenti capaci di associazioni nuove e illimitate. La rappresentazione di cosa è perciò un insieme aperto, costituito da un confine potenzialmente sempre pronto ad aprirsi per altri percorsi associativi, mentre la rappresentazione di parola si struttura come un insieme ben chiuso dalla serie finita delle sue quattro immagini costitutive (immagine acustica, visiva, di lettura e di scrittura). «Dalla filosofia apprendiamo che la rappresentazione d'oggetto non comprende altro che questo [impressioni sensoriali] e che la parvenza di una 'cosa', delle cui diverse 'proprietà' parlano quelle impressioni sensoriali, insorge soltanto in quanto nel ventaglio delle impressioni sensoriali ottenute da un oggetto includiamo anche la possibilità di una lunga successione di nuove impressioni nella stessa catena associativa [...]. Insomma, la rappresentazione d'oggetto ci appare come una rappresentazione non chiusa e difficilmente superabile di chiusura, mentre la rappresentazione di cosa ci appare come qualcosa di chiuso anche se suscettibile di ampliamento».

Un oggetto esterno produce un *multiversum* d'impressioni sensibili che tendono a conchiudersi in un *unicum* e in una *facies* determinata attraverso, in primo luogo, la reiterazione delle impressioni sulle medesime catene associative e in secondo luogo, attraverso la determinazione e chiusura che produce la corrispondente rappresentazione di parola. L'emergenza di un'immagine acustica nella *Wortvorstellung* e la sua connessione con l'immagine visiva della *Sachvorstellung* costituisce pertanto la chiave di volta di un apparato psichico-cerebrale che produce e distingue rappresentazioni nel momento in cui, attraverso il linguaggio, circoscrive e delimita l'oggetto e il suo complesso rappresentativo-associativo, tendenzialmente aperto e infinito.

### 3. Il linguaggio come cerniera intrapsichica tra conscio e inconscio

#### a) *Progetto di una psicologia* (1895)

La monografia freudiana sulle afasie si colloca, come ben sanno i lettori di questo testo freudiano, in un orizzonte teorico rigorosamente neuroanatomico. E' estranea ancora a Freud l'economia e la dinamica delle pulsioni, che sarà invece di lì a breve, con l'apertura e la scoperta della psicoanalisi, a base della sua teoria della psiche. Al Freud neurologico interessa essenzialmente il nesso tra

patologie del linguaggio e localizzazione/funzione dei centri cerebrali. Rappresentazione di cosa e rappresentazione di parola non si stringono ancora, in un ordine triplice, con la natura e l'importo dell'affetto. Eppure con quella connessione tra *Sache-* e *Wortvorstellung* il Freud neurologo ha raggiunto un'acquisizione teorica che sarà fondamentale per l'intera sua metapsicologia psicoanalitica.

Proviamo in tal senso a scorrere rapidamente l'intera produzione degli scritti di Freud per vedere quanto quella prima riflessione sul linguaggio ritorni fecondamente, diversamente contestualizzata ma inalterata nella sua struttura, a costituire uno snodo fondamentale nella teoria freudiana della soggettività. Nel *Progetto di una psicologia* del 1895, in cui, com'è noto, Freud tenta ancora di presentare una versione neurologica del funzionamento dell'apparato psichico e quindi di tradurre tutti gli aspetti qualitativi della mente psichica negli aspetti quantitativi e misurabili del cervello neuronale investito da accumulazione, circolazione e scarica di quantità di energia, si teorizza esplicitamente, proprio attraverso la diversa funzionalità neuronale, che si dia attenzione e pensiero cosciente solo in presenza ed attivazione di linguaggio.

Nel *Progetto* Freud argomenta di una tripartizione dei neuroni cerebrali in neuroni  $\varphi$ ,  $\psi$ , ed  $\omega$ . I neuroni  $\varphi$  corrisponderebbero alla funzione della percezione, perché non sarebbero modificati in modo permanente dal passaggio dell'eccitazione: «sono neuroni *permeabili* (cioè che non offrono resistenza e che non trattengono nulla)<sup>10</sup>, tr. it. di G. Soavi rielaborata, in *Opere*, 2, Boringhieri, Torino 1968, p. 205]. I neuroni  $\psi$  corrisponderebbero invece alla funzione della memoria, perché resterebbero permanentemente modificati dopo il passaggio del loro eccitamento e costruirebbero attraverso le loro barriere di contatto facilitazioni di legami e connessioni con altri neuroni  $\psi$ . Mentre i neuroni  $\omega$  corrisponderebbero alla funzione della coscienza. Essi sarebbero investiti, più che da *quantum* di energia, da variazioni di frequenza (che Freud chiama «periodo») degli investimenti energetici, cioè da variazioni di oscillazione e di vibrazione, i quali darebbero origine per tale via al mondo qualitativo, e non quantitativo-cerebrale, della rappresentazione/pensiero: mondo che Freud appunto definisce come l'ambito caratterizzato dai «segni di qualità».

Ma se è sufficientemente chiaro come si giunga a coscienza del mondo esterno (attraverso le percezioni, come si diceva, i periodi dei cui eccitamenti giungono fino al sistema dei neuroni  $\omega$ ), più difficile è comprendere, nota Freud, come possano giungere fino alla coscienza quei legami associativi, depositati nei neuroni  $\varphi$ , che diversamente dai neuroni  $\psi$  orientati verso l'esterno, hanno stabilito memorie e associazioni interiori. «Il compito – aggiunge Freud – è adempiuto dall'*associazione verbale*. Questa consiste nel collegamento dai neuroni  $\psi$  con i neuroni che servono alle rappresentazioni sonore e sono intimamente associati con le immagini verbali motorie»<sup>11</sup>.

È il linguaggio perciò, qui sintetizzato nella compresenza di rappresentazione auditiva e rappresentazione fonica, ad associare segni di qualità alle movenze quantitative che legano i percorsi della memoria nei neuroni  $\psi$  ed a consentire di condurli fino all'accesso alla coscienza. «Durante questo flusso sorgono i segni di qualità (del linguaggio) e, come conseguenza, il decorso associativo diventa cosciente e riproducibile»<sup>12</sup>.

*Pensiero e linguaggio*, «segni di pensiero» e «segni di linguaggio» nel modo d'esprimersi di questo Freud, coincidono. Per cui egli può concludere, scrivendo: «Abbiamo quindi trovato che la caratteristica del processo del pensiero *conoscitivo* è che l'attenzione è sin dall'inizio diretta ai segni di scarica del pensiero, ai segni di linguaggio»<sup>13</sup>.

Per altro va notato che, proprio attraverso la tessitura neurologica della sua esposizione, Freud già nel *Progetto* Freud ha avuto modo di concepire che *al di sotto del pensiero verbale* vi devono essere processi ideativi, o di pensiero, che, si compiono privi di connessione con i segni di qualità prodotti dalla rappresentazione di parola, com'è testimoniato dalla seguente affermazione: «la riproducibilità dei processi di pensiero si estende di gran lunga al di là dei loro segni di qualità; essi possono essere resi coscienti successivamente»<sup>14</sup>. Per il *Progetto* i segni di qualità, ossia il dar luogo alla vita



psichica della coscienza, sono generati solo dalla percezione del mondo esterno e dal pensiero interiore quando è connesso a rappresentazioni linguistiche. Altrimenti si svolgono automatismi associativi e mnemonici nei neuroni di mera quantità che sono privi di linguaggio: secondo una separazione/scissione di funzioni che è del resto già implicita nell'ipotesi iniziale di una possibile triplice tipologia di neuroni.

b) *L'inconscio* (1915)

Ma ora conviene fare un bel salto nel tempo dell'opera freudiana. Saltare a vent'anni dopo, al saggio su *L'inconscio* (*Das Unbewusste*) che Freud include nella sua *Metapsicologia*, dunque nel pieno della maturità dell'elaborazione teorica e clinica della psicoanalisi, per comprendere quanto centrale rimanga, oltre tali prime riflessioni di contestualizzazione neurologica, lo snodo della funzione linguistica a fondare la distinzione, nella psiche umana, tra conscio e inconscio, e a derivarne la dualità delle logiche che ne derivano e di cui quella attinente all'inconscio si caratterizza come una logica caratterizzata dall'assenza di linguaggio: diversamente di quanto poi avrà a concepire Jacques Lacan con la sua celebre, e celebrata, concezione dell'inconscio strutturato come il linguaggio.

A tal fine, per quanto estesa, sarà opportuno riproporre per intero la citazione dal testo del 1915, nella quale Freud torna a tematizzare la distinzione tra rappresentazione di cosa e rappresentazione di parola. «Ciò che abbiamo potuto chiamare la rappresentazione conscia dell'oggetto si scinde ora nella *rappresentazione della parola* e nella *rappresentazione della cosa*; quest'ultima consiste nell'investimento, se non delle dirette immagini mestiche della cosa, almeno delle tracce mestiche più lontane che derivano da quelle immagini. Tutto a un tratto pensiamo di aver capito in che cosa consista la differenza fra una rappresentazione conscia e una rappresentazione inconscia. Contrariamente a quanto avevamo supposto, non si tratta di due diverse trascrizioni dello stesso contenuto in località psichiche differenti, e neanche di due diverse situazioni funzionali dell'investimento nella stessa località; la situazione è piuttosto la seguente: la rappresentazione conscia comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente, mentre quella inconscia è la rappresentazione della cosa e basta. Il sistema *Inc* contiene gli investimenti che gli oggetti hanno in quanto cose, ossia i primi e autentici investimenti oggettuali; il sistema *Prec* nasce dal fatto che questa cosa viene sovrainvestita in seguito la suo nesso con le relative rappresentazioni verbali. Abbiamo il diritto di supporre che siano tali sovrainvestimenti a determinare una più alta organizzazione psichica, e rendere possibile la sostituzione del processo primario con il processo secondario che domina nel *Prec*. A questo punto siamo in grado di indicare con precisione cos'è la rimozione ricusa nelle nevrosi di traslazione alla rappresentazione respinta: le ricusa la traduzione in parole destinate a rendere congiunte con l'oggetto. La rappresentazione non espressa con parole, o l'atto psichico non sovrainvestito, resta allora nell'*Inc*, rimosso»<sup>15</sup>.

La tesi sintetizzata nel passo appena citato è quanto mai esplicita: il passaggio tra quei due diversi modi di rapportarsi della mente agli affetti del proprio mondo pulsionale (che Freud definisce rispettivamente «processo primario» e «processo secondario») è scandito dall'intervento del linguaggio, dalla funzione cioè della *Wortvorstellung*, la quale sarebbe in grado d'immettere e tradurre il complesso rappresentativo-pulsionale in questione da un modo di funzionare della mente ad uno più elevato e con una diversa modalità d'articolazione. E' dunque la presenza o meno di linguaggio che segna quindi per il Freud della prima topica la differenza più chiara tra *Inconscio* e *Preconscio-Conscio*.

c) *L'interpretazione dei sogni* (1899)

Nell'ambito della nostra ricostruzione, non può essere per altro dimenticato, facendo ora un passo indietro, quanto già il Freud della *Interpretazione dei sogni* aveva concepito sulla modalità inconscia di comporre pensieri, quale si manifesta nella produzione onirica, e di quanto, nella visione freudiana, la logica di composizione del pensare onirico differisca profondamente dalla logica del pensare propria della modalità conscia.

Il sogno, come è noto, è per Freud la realizzazione di un desiderio attraverso allucinazione e sospensione del confronto con la realtà esterna. Tale sospensione del principio di realtà, e della conseguente ricerca del soddisfacimento del desiderio attraverso l'ausilio del mondo esterno, comporta per Freud il prevalere della *raffigurabilità* sulla *discorsività*, ossia il darsi di un pensiero che si serve essenzialmente di sintesi figurative più che non di sintesi discorsive e articolate linguisticamente. «Nel sogno, come avrà a dire Freud nelle *Lezioni di Introduzione alla psicoanalisi*, si sperimentano ogni sorta di fatti, e ad essi ci si crede [...]. Prevalentemente si vive il sogno in immagini visive; possono esservi anche sentimenti, qua e là anche pensieri; anche gli altri sensi possono esperire qualcosa, ma in prevalenza si tratta di immagini»<sup>16</sup> trasformati in una somma di immagini sensoriali e di scene visive. Lungo questo cammino avviene in essi ciò che ci appare tanto nuovo e sorprendente. Tutti i mezzi linguistici con i quali vengono espresse le relazioni di pensiero più sottili - le congiunzioni e le proposizioni, i modi della declinazione e della coniugazione - vengono meno, mancando per essi i mezzi di raffigurazione; come in un linguaggio primitivo privo di grammatica, solo il materiale grezzo del pensiero viene espresso, quello astratto viene ricondotto al concreto che ne costituisce il fondamento»<sup>17</sup>.

Sembra dunque di poter dire che la differenza che Freud ha stabilito tra processo primario e processo secondario sia definibile anche come differenza tra pensiero capace solo del *concreto* e pensiero capace dell' *astratto* e che a questo nesso di distinzione tra astratto e concreto corrisponda una diversa economia e dinamica dell'affetto. Ossia nel senso che nel pensiero capace di astrazione la rappresentazione di cosa connessa a un affetto sarebbe connessa a una rappresentazione verbale a sua volta connessa, per il sistema della lingua, a una catena di significanti che consentirebbero di *raffreddare* e *relativizzare* l'affetto, agganciandolo a una scena più ampia e contestualizzata che lo sottrarrebbe da una presenza e un'urgenza irrelata e pressoché assoluta<sup>18</sup>.

È cioè la *discorsività* del linguaggio, quale funzione per eccellenza della mente conscia, che appare tradurre in Freud la *freie Energie* (energia libera) del processo primario, tendente all'immediata soddisfazione, in *gebundene Energie* (energia legata), cioè in un movimento più ritardato e controllato che, capace di una relativizzazione tra pulsioni interne e ambiente esterno, appartiene a una strutturazione più elevata dell'apparato psichico e che, con la sua trasformazione di ciò che è *liberamente mobile* in ciò che è *dinamicamente contenuto*, richiama quella distinzione tra rappresentazioni *aperte* e rappresentazioni *chiuse* che il Freud dell' *Interpretazione delle afasie* aveva usato, come abbiamo visto, per designare rispettivamente la *Sachvorstellung* e la *Wortvorstellung*.

Sulla tesi, per cui il pensiero onirico è un tipo di pensiero che associa e compone *fondamentalmente senza linguaggio*, Freud per altro si esprime con estrema chiarezza. Con l'attività del sogno, al pensiero capace di concettualizzazione e discorsività subentra un sistema associativo fatto di immagini e percezioni sensoriali. «Chiamiamo regressione il fatto che nel sogno la rappresentazione si ritrasforma nell'immagine sensoriale da cui è sorta in un momento qualsiasi»<sup>19</sup>. Il processo primario, quale si esprime attraverso il sogno, appare curvato e concluso in un orizzonte fondamentalmente percettivo-sensoriale, a dominanza rappresentativo-visiva. Ma proprio ciò implica che il *pensiero senza linguaggio* dell'inconscio possieda un *linguaggio* specifico e determinato. Ossia che il tipo peculiare di pensiero che si forma nella parte inconscia della mente utilizzi *metodi* (nel senso etimologico di *percorsi*) determinati di costruzione, di associazione e di

sintesi che non sono quelli propri della verbalizzazione. “Se guardiamo al processo onirico come a una regressione all’interno dell’apparato psichico da noi adottato, possiamo senz’altro spiegare il fatto, stabilito per via empirica, che nel lavoro onirico tutte le relazioni logiche dei pensieri onirici vanno perdute o trovano soltanto espressione travagliata. Secondo lo schema, queste relazioni logiche non sono contenute nei primi sistemi *Tmn*, ma in altri situati più avanti, e nella loro regressione sino alle immagini percettive perdono di necessità la loro espressione. *Nella regressione la struttura dei pensieri del sogno viene disgregata nella sua materia prima* [corsivo di Freud]<sup>20</sup>. Nella parte inconscia della psiche vengono meno le relazioni del *logos* - ossia del pensiero che lega e raccoglie attraverso le catene linguistiche – e rimane un contenuto che va legato e composto *altrimenti*. “L’apparente pensare del sogno riproduce il *contenuto* dei pensieri del sogno, non i *loro reciproci rapporti*, nella cui istituzione consiste il pensare”<sup>21</sup>.

Insomma la parte inconscia della mente appare per Freud essere caratterizzata da una assenza della funzione linguistica nel senso di un’assenza della possibile connessione discorsiva e relativizzante dei propri contenuti emozionali. Tant’è che lo stesso linguaggio, quando è presente – come a tutti accade di notare nel sognare – sembra che vi sia per Freud solo nei termini di una scenografia rappresentativa che tratta i significanti verbali alla stregua di rappresentazioni di cosa e che dunque tratta le parole, o la singola parola, secondo norme e sensi associativi che sono del tutto eterogenei rispetto alle catene semantico-sintagmatiche del linguaggio vero e proprio. “Per quanti discorsi e controdiscorsi possano esserci nei sogni, assurdi o sensati che siano, l’analisi ci mostra ogni volta che il sogno ha colto effettivamente dai suoi pensieri frammenti di discorsi effettivamente fatti o uditi, procedendo poi con essi in modo estremamente arbitrario. Non soltanto li ha strappati dal loro contesto e ridotti a frammenti, accogliendo ne uno e scartandone un altro, ma spesso li ha connessi in modo nuovo, cosicché il discorso del sogno, apparentemente coerente, all’atto dell’analisi si scompone in tre o quattro frammenti. In questa utilizzazione esso ha spesso lasciato da parte il significato che le parole avevano nei pensieri del sogno ed è riuscito a ricavare dal testo un significato completamente *nuovo*”<sup>22</sup>.

«Condensazione» e «spostamento» (*Verdichtung/Verschiebung*) agiscono non solo sulle rappresentazioni visive ma anche su quelle auditive: giacché ogni immagine sensoriale, nella sua dissoluzione da ogni piano concettuale e proprio nella sua dominanza e origine di senso specifica, è contenuto congruo e disponibile per la sintesi dell’inconscio. “Il lavoro di condensazione del sogno riesce particolarmente evidente quando sceglie a suoi oggetti parole e nomi. Infatti il sogno tratta spesso le parole come cose e le sottopone alle medesime combinazioni delle rappresentazioni di cose. Ne risultano creazioni verbali bizzarre e *inconsuete*”<sup>23</sup>. Con la conseguenza assai di rilievo che il cosiddetto *principio di non contraddizione*, posto nella *Metafisica* aristotelica a base del pensiero discorsivo e dell’intera logica occidentale, per Freud manifesta invece una validità limitata alla sola parte conscia della mente, indicando con il suo limite il darsi di un’altra logica e di un altro modo di funzionare del pensiero. Il principio di non contraddizione non si può estendere all’attività inconscia della mente, giacché qui è appunto possibile, proprio per il lavoro della condensazione e dello spostamento, che in una stessa immagine e nella medesima unità di tempo siano compresenti due contrari o, se si vuole, due catene ideative di significato opposto, o, ancora, che una medesima scena stringa insieme due significati, uno normale e palese, l’altro straordinario ed obliquo.

#### 4. Il linguaggio nel Freud della seconda topica e i tre ordini del “rappresentare”

Ma cosa accade a questa funzione centrale che Freud ha assegnato al linguaggio nella connessione/distinzione tra pensiero conscio e pensiero inconscio quando, a partire dagli anni ’20 con l’estensione del campo pulsionale alla pulsione di morte, Es, Io e Super-io, ridisegnano in modo nuovo la struttura e l’articolazione dell’apparato psichico? Quando l’inconscio non coincide più

unicamente e solo con il rimosso ma affonda sempre più, come Es, le sue radici nel soma, nella biologia del corpo e di lì detta i suoi dettami originari all'Io? Quando, a segno della profondità del passaggio dalla prima alla seconda topica, anche la censura si autonomizza a funzione specifica della psiche, traducendosi nell'istanza del tutto inconscia del Super-io? Ma quando, soprattutto, la pulsione di morte riscrive la natura del desiderio, caricandolo di componenti destrutturati e distruttive?

Possiamo rivolgerci al *Compendio di psicoanalisi*, quale ultima opera sistematica di Freud, per valutare la questione. Di quanto appunto la funzione linguistica, anche dopo la svolta del '20, rimanga per Freud consustanziale o meno alla funzione della coscienza, e di contro assente o minoritaria nella vita inconscia della mente. Ed ancora una volta troviamo inalterata la riproposizione da parte del maestro viennese della sostanziale coincidenza tra funzione linguistica e larga parte del pensiero conscio, insieme alla definizione del linguaggio come cerniera di confine e di transito tra vita conscia e vita inconscia della psiche. Giacché anche nel *Compendio* Freud distingue due fonti della coscienza. Da un lato le informazioni che attraverso le percezioni e le modificazioni degli organi di senso derivano dal mondo esterno. «Il diventar cosciente è legato innanzitutto alle percezioni che i nostri organi di senso ricavano dal mondo esterno. Dal punto di vista topico, dunque, è un fenomeno che si verifica nello strato corticale più esterno dell'Io»<sup>24</sup>. E dall'altro le informazioni che derivano «dall'interno del corpo, dai nostri sentimenti, i quali influenzano la nostra vita psichica perfino più imperiosamente che non le percezioni esterne».

Ma affinché il mondo interno riesca a giungere alla coscienza è necessario anche qui che le scene emozionali e i pensieri del desiderio si connettano a rappresentazioni verbali che appunto costituiscono il *medium* percettivo con cui il mondo inconscio giunge a farsi conscio. «Processi consci alla periferia dell'Io, – scrive Freud – e tutto il resto che è nell'Io inconscio: sarebbe questa la situazione più semplice che dovemmo sopporre. Può darsi che in effetti le cose stiano così per gli animali, ma per gli uomini si aggiunge una complicazione in virtù della quale anche alcuni processi interno dell'Io possono acquistare la qualità della coscienza. Ciò è opera della funzione linguistica, la quale stabilisce uno stretto collegamento fra i contenuti dell'Io e i residui mnestici delle percezioni visive, e più ancora con quelli delle percezioni auditive».

La continuità concettuale di questa pagina del 1938 con le pagine degli scritti neurologici del 1893-95 è, a mio avviso, assai evidente, offrendo con la sua chiarezza una testimonianza di poco dubbio su quanto il pensiero di Freud sia rimasto immutato, nell'intero arco del suo sviluppo, per quanto concerne la collocazione del ruolo del linguaggio nell'articolazione della vita psichica.

Ma non solo. Giacché la riaffermata centralità della funzione linguistica nel transito dall'inconscio al conscio ci dice anche, insieme alle altre tesi metapsicologiche riassunte nel *Compendio*, quale sia la struttura teorica invariante, e di fondo, che il Freud, dell'intero periodo psicoanalitico, ha definito e mantenuto nella sua indagine metapsicologica sull'apparato psichico considerato nella sua complessità: al di là delle trasformazioni, pure estremamente rilevanti, in termini di teoria delle pulsioni che segnano il passaggio dalla prima alla seconda topica.

Ancora dalle pagine del *Compendio* emerge infatti la configurazione di un sistema psichico basato sulla compresenza di *tre ordini*, che si possono qualificare rispettivamente l'*ordine dell'affetto*, l'*ordine della rappresentazione di cosa* e l'*ordine della rappresentazione di parola*. O meglio come la compresenza di tre diverse modalità e funzioni del rappresentare, visto che la rappresentazione – nel senso della presenza/avvertenza di un contenuto nel contenitore della mente – costituisce l'elemento indispensabile a che si dia vita psichica.

I tre ordini della rappresentazione che mantengono inalterata la composizione dello psichico in Freud dai primi scritti psicoanalitici fino alla conclusione della sua opera risultano, almeno a parere di chi scrive, essere i seguenti:

- I) rappresentazione come "*Triebrepräesentant*" o rappresentante pulsionale;
- II) rappresentazione come "*Sachvorstellung*", o rappresentazione di cosa;

III) rappresentazione come “*Wortvorstellung*”, o rappresentazione di parola.

Questi sono nello svolgimento dell'intera opera freudiana le tre componenti che concorrono a formare quell'atto elementare della vita della mente che Freud chiama rappresentazione (*Vorstellung*). Tre componenti o è meglio dire tre funzioni che nella diversità del loro agire, nella diversità delle loro tre logiche, spiegano per Freud la mente dell'essere umano come sintesi di due relazioni che sono rispettivamente la *relazione verticale* della mente con il proprio corpo e la *relazione orizzontale* della stessa mente con un'altra mente.

I) Il *Triebrepräsident* (o nel lessico freudiano anche *Triebrepräsidentanz*), sta a significare fondamentalmente l'*Affektbetrag*, ossia l'importo o il carico di affetto, che si lega a una qualsiasi scena rappresentata e pensata della mente. L'ambito dell'affetto costituisce per Freud l'ambito che più propriamente coincide con il corpo: ma, si badi, con un corpo che è già anche tradotto ed avvertito quale risonanza emozionale, interna ad una mente. Tale natura originariamente *bina, duale* (perché al confine tra corpo e mente) dell'affetto, o pulsione, io credo si possa connotare come l'ambito intermedio tra *quantità* e *qualità*, cioè come l'ambito della traduzione di variazioni quantitative di energia cinestetica, elettro-fisica ed elettro-chimica, di natura somatica, in processi qualitativi avvertiti dalla mente come emozioni. La *Triebrepräsidentanz*, o rappresentazione pulsionale, è dunque una «rappresentanza» (secondo il significato politico di questo termine di cui si diceva già all'inizio di queste pagine), la quale traduce ed esprime, in termini di sentimenti, processi e modificazioni di natura somatica. Scandita, per dirla schematicamente, secondo i due estremi, del piacere e del dispiacere, rappresenta, il luogo e la fonte del *senso*, nel significato di *sentire se stessi*. E' l'ordine del sentire, e non del rappresentare o del pensare, perché ci viene dato e imposto da quel corpo che è l'*esteriorità* della nostra *interiorità* e come tale è la vera fonte inesauribile del significato del vivere: nella sua inesauribilità e verità mai completamente riducibile alla mente.

La *Triebrepräsidentanz* può dunque essere interpretata, usando un linguaggio filosofico, come il luogo e la genesi “materialistici” della trascendenza: quale trascendersi di una soggettività all'interno di sé. Riguardo alle altre due funzioni o luoghi “rappresentativi” della mente, l'ordine dell'affetto, o della pulsione, può essere definito come un ordine della mente di natura né eidetico-percettivo né linguistico. Infatti l'affetto pulsionale, nel complesso dell'opera freudiana, vive essenzialmente secondo il modo idraulico della *diffusione*. Per la sua natura originariamente quantitativa, esso si muove e si trasforma lungo delle scale di diminuzione o di crescita non sottoponibili a segmentazioni o articolazioni discontinue. È il luogo dell'energia emozionale, che Freud caratterizza come “energia libera”, la quale corre liberamente, e quanto più rapidamente possibile, verso il soddisfacimento del piacere o alla fuga precipitosa dal dispiacere.

II) Se nella *Vorstellung* freudiana il *Triebrepräsident* è strutturato sul senso interno, la funzione che Freud definisce *Objektvorstellung* o *Sachvorstellung* è la funzione della mente strutturata sui cinque sensi esterni, capace di dar vita a rappresentazioni percettive di varia natura, con una *dominanza eidetico-visiva*. Ma non è solo la mancanza di linguaggio ciò che caratterizza la *Sachvorstellung*. E' anche l'essere una rappresentazione “aperta”, come la definisce Freud, nel senso che la mente, per concepire l'idea dell'esistenza extramentale di un oggetto, per rappresentarsi cioè la parvenza durevole e la consistenza di una cosa, oltre che percepire delle sensazioni attuali ed effettive in un momento determinato – sensazioni che sono per altro assai fuggevoli e rapsodiche – deve potervi includere la percezione di una permanente possibilità che nel futuro analoghe impressioni si vengano ad associare nel medesimo modo, nella stessa catena associativa. Aperta cioè, la rappresentazione di cosa nel senso teorizzato da John Stuart Mill, la cui *Logica* Freud nello scritto sulle afasie esplicitamente cita, e secondo cui l'innumerabile possibilità di sensazioni future che ripeteranno la medesima associazione è più determinante nel definire l'esistenza di un oggetto che non le sensazioni attuali.

La logica che costituisce tale ambito del rappresentare – rappresentare cosale o figurale, a

dominanza eidetico-visiva – non è quella quantitativo-diffusiva dell'affetto, bensì quella della articolazione-configurazione qualitativa di figure e dati sensibili, come suoni, odori, sensazioni tattili, che si definiscono, si relazionano, si associano e si oppongono tra di loro attraverso contiguità spaziale o temporale, attraverso analogie o discordanze di forma, attraverso concordanze di colori, attraverso gradi e intensità di suoni.

III) Infine la *Wortvorstellung*, o rappresentazione di parola, identifica la funzione simbolico-linguistica della mente. A differenza della logica *quantitativo-diffusiva* e della logica *qualitativo-associativa* per similarità sensoriali, rispettivamente della prima e della seconda funzione rappresentativa, la logica della rappresentazione di parola è simbolico-discorsiva. Si svolge attraverso l'associazione di nessi linguistici e attraverso la verbalizzazione consente l'accesso alla coscienza degli altri due ordini.

La compresenza, la mediazione, la sintesi di tali tre funzioni che compongono la *Vorstellung* costituisce per Freud il funzionamento non-patologico della vita della mente nel suo rapporto con il corpo. Il legame tra affetto, rappresentazione della scena di soddisfacimento o di dispiacere, attraverso cui quell'affetto si risolve, e loro messa in parola attraverso il linguaggio, struttura la forma del pensare che Freud definisce "processo secondario", ossia la capacità della mente di legare attraverso il linguaggio l'energia aperta che invece nel "processo primario", o forma inconscia del pensare, fluisce liberamente verso la sua risoluzione. L'effetto di linguaggio, per la sua valenza simbolica e discorsiva di simboli linguistici che "stanno al posto di", ossia sostituiscono le cose e gli affetti che simboleggiano, sembra dunque poter dire che per Freud consista fundamentalmente in un effetto di raffreddamento, di eclisse degli affetti, come si diceva, e delle scene pulsionali da quelli scritte e sceneggiate. E fa ciò, in una sorta letterale di *Aufhebung* alla Hegel, agganciando la rappresentazione di cosa affettivamente investita alle catene delle parole: le quali, nel momento in cui ne imbrigliano l'energia, contemporaneamente la relativizzano, prendendone appunto distanza attraverso la loro capacità di simbolizzazione.

Così attraverso la rappresentazione di «parola» e la rete di parole a cui essa è strutturalmente legata nella struttura più generale della «lingua», l'urgenza del processo primario, che obbedisce solo al principio di piacere/dispiacere, viene moderata, mitigata e alla risoluzione coatta della pulsione subentra un benefico raffreddamento pulsionale che consente di guardarsi attorno, fare entrare in gioco anche il principio di realtà, e attraverso un pensiero che tiene conto anche del mondo esterno, cercare il soddisfacimento più opportuno e meno obbligato della tensione affettiva: un soddisfacimento, non solo immaginato o allucinato, ma concretamente possibile e reale.

Anche da questo percorso veloce e schematico sulla funzione del linguaggio nell'opera di Freud non è chi non veda la distanza che separa l'originario impianto teorico di Freud da quella riscrittura in chiave strutturalistico-linguistica, con forti accentuazioni ontologico-esistenziali, che nella seconda metà del '900 ne ha fatto Jacques Lacan, a muovere dalla sua tesi di fondo della sua ispirazione, che l'inconscio sia strutturato come linguaggio. Ma è un confronto, quello tra Freud e Lacan, cui va destinato un approfondimento specifico e che non può essere affrontato in questo saggio. Qui quello che si è voluto soprattutto sottolineare è che dalle argomentazioni di Freud sul linguaggio emerge un sistema psichico basato sulla compresenza di *tre ordini*, che sono rispettivamente l'ordine dell'affetto, l'ordine della rappresentazione di cosa e l'ordine della rappresentazione di parola.

L'ordine dell'affetto appare istituirsi come un ambito di natura non solo a-linguistica ma in qualche modo anche a-rappresentativa. Costituisce per Freud l'ordine che più propriamente coincide con la corporeità: ma con una corporeità che è già anche avvertita come risonanza emozionale, interna ad una mente. Per tale natura originariamente bina l'ambiente dell'affetto è definibile anche come quello della traduzione della *quantità* in *qualità*, della traduzione cioè di stati quantitativi di energia elettro-fisica ed elettro-chimica in presenze avvertite dalla mente. La *rappresentazione* affettiva è

dunque, a ben vedere, una *rappresentanza*, la quale traduce in termini di sentimento processi e modificazioni di natura somatica. Basata sull'affezione emozionale, che trascorre dal sentimento di piacere a quello di dispiacere e viceversa, essa è senso interno. E come tale è eterogenea rispetto alla rappresentazione di cosa, fondata sui sensi esterni e a dominanza eidetico-percettiva.

Infatti *l'affetto vive essenzialmente secondo il modo della diffusione*, ossia per la sua base quantitativa si muove e si trasforma lungo una scala di diminuzione o di crescita non sottoponibile a segmentazioni o articolazioni discontinue. Laddove la rappresentazione di cosa vive essenzialmente secondo il modo dell'articolazione e della divisibilità: ossia secondo una logica combinatoria profondamente diversa da quella, appunto diffusiva, dell'affetto-quantità<sup>25</sup>. Ma se la rappresentazione di cosa possiede una struttura articolabile e scomponibile in parti, essendo già per il Freud neurologo una sintesi di un molteplice di immagini sensoriali, tanto più ciò vale per la rappresentazione di parola, decomponibile, com'è noto, per la linguistica moderna in parti, fino a quelle unità minimali generalmente definibili come monemi.

Ciò che è in questione nel nesso corpo-mente, per l'antropologia e la clinica freudiana, è appunto il coordinamento di tali tre ordini rappresentativi: la congruenza cioè di una *rappresentazione d'affetto* nella sua connessione con una *rappresentazione di cosa* e nella sua elaborazione attraverso una *rappresentazione di parola*. Con la tesi che ne consegue che lo specifico venir meno del rapporto tra Sachevorstellung e Wortvorstellung produce necessariamente una fissazione della rappresentazione affettiva alla Sachevorstellung. Tale fissazione emozionale può essere definita anche come reificazione: nel senso di appartenenza a un orizzonte propriamente desombolizzato in cui una rappresentazione di cosa, priva dell'aggancio alla rete linguistica, vale appunto, con tutta la pesantezza e l'immobilità di una cosa, a connettere a sé in modo coattivo e non elaborabile l'affetto. Per cui si può giungere a intendere la rimozione non tanto come l'istituzione di un linguaggio privato, come l'ebbe a definire Habermas in delle pagine oramai di molti anni fa, quanto come una vera e propria distruzione di linguaggio, cioè come esclusione radicale di una parte della mente dall'ambito linguistico-comunicativo. E concepire perciò il mondo psichico del rimosso come un mondo sostanzialistico e pietrificato che, sottraendo al nesso rappresentanza d'affetto-rappresentazione di cosa l'intermediazione e il distanziamento del segno linguistico, dà vita a una scena dominata dal principio d'identità (A è A), ossia alla ripetizione tautologica di un contenuto emozionale-ideativo che ripropone un motivo che è sempre lo stesso.

Così il nesso corpo-mente può valere come sintesi non problematica di natura e cultura solo quando una funzionalità profonda ed estesa del linguaggio garantisca la connessione degli ordini rappresentativi qui considerati. Altrimenti quando tra essi si dà destrutturazione e il conseguente prevalere dell'uno sugli altri, tra natura e cultura si apre un'asimmetria, per cui la natura può divenire invasiva e distruttiva mentre la cultura farsi moralistica e anaffettiva. Alla distruzione del linguaggio nell'ambito della coscienza individuale corrisponde d'altro canto l'intensificazione ipostatizzante del linguaggio, fino al suo deporsi estenuato nella deformazione ideologica del senso comune. A mezzo tra i due piani, dell'inconscio individuale e dell'inconscio collettivo, sta perciò la forza di una coscienza che attraverso l'intreccio delle sue relazioni, intersoggettive e infrasoggettive, sia capace di affrontare e fare buon uso di quello che gli antichi definivano *η μεγάλη δυναστεία του λουγου*, ossia misurarsi con «la grande potenza della parola».

- 
1. «Nel corso della primavera del 1938, circa cinquecento ebrei austriaci decidono di uccidersi per sfuggire all'umiliazione, all'angoscia intollerabile o alla deportazione nei campi di concentramento», così nota P. Gay, in Id., *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Bompiani, Milano 1988, p. 564.
  2. Per un'esposizione fisico-matematica del principio di conservazione dell'energia cfr. H. Helholtz, Sulla conservazione della forza, tr. it. di V. Cappelletti, in Id., *Opere*, UTET, Torino 1995, pp. 39-116.

3. S. Freud, *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*, tr. it. di L. Longato, *L'interpretazione delle afasie*, Sugarco, Milano 1989, p. 142
4. Freud si era occupato da un punto di vista neurologico dei problemi del linguaggio già nello stesso anno (1891), componendo la voce «Afasia» per il primo volume del *Dizionario medico* del Villaret (A. Villaret, a cura di, *Handwörterbuch der gesamten Medizin*, vol. 1, Ferdinand Enke, Stuttgart 1888). Le voci del Dizionario non sono firmate, ma come scrive Freud nell'*Autobiografia*: « Nello stesso anno fui invitato a collaborare alla stesura di un trattato di medicina con un articolo sulla teoria dell'afasia; tale teoria era allora dominata daiunti di vista di Wernicke e Lichtheim che si basavano esclusivamente sulle localizzazioni cerebrali. Frutto di questa mia ricerca fu un libretto critico speculativo intitolato *La concezione delle afasie*» (S. Freud, *Autobiografia*, in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, p. 86). Sulla concordanza concettuale e lessicale tra la voce del *Dizionario* e il *Zur Auffassung der Aphasien* cfr. il testo di Massimo De Lillo, assai utile, per seguire analiticamente l'intera elaborazione di Freud sul tema del linguaggio, *Freud e il linguaggio. Dalla neurologia alla psicoanalisi*, Pensa, Lecce 2005
5. Ivi, p. 136
6. Ivi, p. 143
7. Ivi, p. 150
8. Ivi, p. 144
9. Ibidem
10. S. Freud, *Progetto di una psicologia* [1895
11. Ivi, p. 263
12. Ivi, p. 270
13. Ivi, p. 265
14. Ivi, p. 277
15. S. Freud, *L'Inconscio*, tr. it. di R. Colorni, in *Opere*, 8, Boringhieri, Torino 1978, p. 85
16. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, tr. it. di E. Facchinelli e H. Trettl Facchinelli, in *Opere*, 3, Torino 1980, p. 488. Il sistema espressivo del sogno si struttura secondo quello che Freud definisce "riguardo per la raffigurabilità" (*Rucksicht auf Darstellbarkeit*): ossia la capacità di mettere in scena un contenuto psichico essenzialmente concreto, fatto di materiale sensibile tra cui prevalgono le immagini visive, e di eliminare contemporaneamente ogni nesso di sintesi e di connessione mediato dai concetti astratti. Ovvero di non servirsi di quel pensiero che fa uso di parole e della loro intrinseca capacità di generalizzazione/universalizzazione: secondo quanto, potremmo aggiungere, teorizza la linguistica moderna che in ogni rappresentazione verbale vede sia un unico suono dai molti significati sia l'isciversi di ogni segno linguistico in una rete complessiva di suoni significanti qual'è quello che ogni *lingua* costituisce e costruisce implicitamente attorno ad ogni pronunciamento individuale di *parola*. «I pensieri onirici latenti – scriverà Freud ancora nel 1932 – vengono...
17. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932), p. 135
18. Cfr. su questo tema A.B. Ferrari, *L'eclissi del corpo. Una ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma 1992
19. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 496
20. Ivi, p. 146
21. Ivi, p. 288
22. Ivi, p. 383
23. Ivi, p. 274
24. S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, tr. it. di R. Colorni, in *Opere*, 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 388
25. Cfr. su ciò A.Green, *Il linguaggio nella psicoanalisi*, Borla, Roma 1991, pp. 42-43



## *E si trasformò in un orecchio. Il corpo sonoro e la riflessione sull'onda*

*Anna Maria Sassone*

**Abstract.** *A partire dal riconoscimento delle soggettività e dalle relazioni mente-corpo, l'A. pone l'accento sulla dimensione verticale del suono e della voce e sulle risonanze dell'analista che diventano strumenti d'elezione di ogni percorso analitico. La teoria, sostenuta da concetti mutuati dalla fisica e dalle neuroscienze, è affiancata anche dalla narrazione di un caso clinico che permette al lettore di entrare nella stanza d'analisi per cogliere la qualità e la complessità dell'ascolto nella relazione analitica*

Per rintracciare il tema di questo intervento – che sarà incentrato sulle relazioni tra le leggi della natura e la natura del corpo, anche di quello emozionale – sono andata con la mente indietro nel tempo, sia a quando non ancora ventenne, dopo la maturità, conseguii il diploma per insegnare nelle scuole per l'infanzia, sia alla successiva esperienza di psicologo scolastico.

Lavorare con bambini tanto piccoli mi aveva molto presto sollecitata a velutare la centralità del corpo, nonché a considerare come, e quanto, le relazioni si organizzassero intorno a trasmissioni pre-linguistiche e, non a caso, tale tema fu all'epoca oggetto della mia tesi di laurea.

Da tali premesse, nel lavoro clinico sono andata sempre più a sviluppare una modalità di ascolto interiore che tende a prestare particolare attenzione al “corpo sonoro”, ovvero ai messaggi inclusi nei suoni della voce, nei suoni delle parole, nelle pause, negli intercalari, nel ritmo (Di Benedetto 2004). Aspetti, questi, che costituiscono l'atto fonopoietico, capace al contempo di denotare, connotare ed evocare in virtù della relazione tra mondo interno e mondo esterno.

Ma, assumendo quale oggetto di ricerca il corpo sonoro, è evidente quanto la relazionalità tra interno ed esterno si mostri anche nel rapporto tra emissione vocalica e percezione acustica: il projecto della voce è simultaneamente un intro-jecto per l'impossibilità di sottrarci all'ascolto dei nostri stessi suoni.

Il suono ci tocca, ci invade e ci penetra, tant'è che il bambino autistico nel mutacismo ostinato o nell'atto di chiudersi le orecchie sembrerebbe negarsi anche la possibilità di “sentire” se stesso. In questo senso è come se l'affetto in gioco non potesse prescindere sia dai limiti che dalle possibilità del corpo.

All'inizio della vita le frasi sono percepite solo come una sequenza continua di suoni, ma un simile limite percettivo diventa nell'evoluzione esperienza che fonda il riconoscimento del fraseggio musicale nel linguaggio. La musicalità dei suoni, come scrive Di Benedetto, sembrerebbe infatti offrire una sorta di struttura logico-linguistica agli aspetti spontanei dell'espressività vocale, correlati soprattutto ad alcuni affetti primari, quali la paura, il dolore e la gioia che caratterizzano i fondamentali processi di sviluppo della vita psichica e che trovano il loro versante patologico nell'angoscia, nella depressione e nella mania (Di Benedetto 2002, p.163).

E' dunque la sostanza fonica delle parole, più che la loro valenza semantica, a narrarci delle vicissitudini degli affetti.

L'affettività, come scrive Gullotta (1992, p.181), è una funzione globale in grado di penetrare la vita fin dalle sue radici e il termine *affekt* nella concezione di Jung va ben al di là dei presupposti freudiani per le connotazioni semantiche che investono la totalità del vissuto psicosomatico.

Nel corso dei seminari alla Tavistok del 1935 Jung, nel rispondere ad una domanda di Bion, affermava “I due fattori quello psichico e quello organico presentano una singolare contemporaneità... li vediamo separati per la nostra totale incapacità di pensarli contemporaneamente” (Jung 1935, p.78) ; e più oltre “Qualsiasi cosa abbia una intensa tonalità affettiva è difficile da trattare perché questi contenuti sono misteriosamente associati a reazioni

fisiologiche... è come se quel particolare complesso avesse un proprio corpo...come se... fosse localizzato nel mio corpo... e non è facile cacciar via qualcosa che è radicato nel mio corpo”(Idem, p.84).

Il corpo per Jung, come sarà per Bion, sembra andarsi a connotare come il luogo radicale dell'emozione e in sintonia con tale simultaneità di ascolto si potrebbe dire che è nel corpo che l'inconscio sintomaticamente trova una via di incarnazione.

In analisi per dare corpo alla parola, per dare forma all'indifferenziato dobbiamo a volte ri-tornare e ri-partire dal corpo, regredire dal mentale al sensoriale, ad un livello percettivo somatico.

Il fondamento della vita psichica sembra dunque essere costituito da un tessuto connettivo asimbolico, di natura affettiva, un sostrato sul quale possono poi radicarsi le funzioni mentali simboliche (Di Benedetto 1991).

Se la vita psichica si radica nell'arcaico fondamento somatico le tonalità dell' arco di vita emozionale possiamo provare a coglierle a partire dalla relazione con le leggi costitutive dell'umana corporeità.

Armonie e disarmonie, accordi e disaccordi, assonanze e dissonanze, sintonie e distonie, con il proprio sé e con l'altro da sé possono registrarsi e regolarsi a partire dall'ascolto del proprio corpo, che può divenire strumento di conoscenza allorché si dà come cassa di risonanza del mondo emozionale.

Andare ad orecchio per un analista diventa così la possibilità di cogliere, nel rumore caotico delle parole o nello stridio delle incongruenze o nel canto delle sirene, le sonorità dello *spartito* emotivo sottostante per riuscire ad intonarsi con il mondo privato, privato anche a se stesso, del paziente.

Parlo di “spartito” emotivo proprio per la duplice accezione del termine: lo spartito rimanda alla musica, ma lo spartito è anche ciò che è stato diviso – ovvero non detto, non portato, scisso – dalla complessità della rappresentazione di sé. Non a caso quando una persona “confessa” il proprio indicibile usualmente si dice che ha “cantato”.

Entriamo per un momento nel corpo umano: l'unico organo che in sé configura sia il labirinto che la spirale – immagini fortemente evocative delle processualità della vita psichica – è l'orecchio. La chiocciola o coclea situata nell'orecchio interno consente di convertire le vibrazioni in impulsi elettrici che verranno inviati al cervello per mezzo del nervo uditivo. Per effettuare questa conversione la chiocciola si comporta come un analizzatore spettrale. Il suono viene scomposto in una somma di armoniche ed è la scomposizione armonica che noi ascoltiamo. Il sistema di conversione è dunque una funzione dell'apparato uditivo, ma la percezione del suono è individuale. Come sottolinea Roberto Laneri (1998, p.174) “Una volta trasmesso al cervello l'esito del suono è di natura psichica, nei suoi poteri evocativi, emotivi e trasformativi”.

Poiché la chiocciola nel feto si forma a partire dalle otto settimane, sembra potersi ipotizzare che la prima relazione si instauri non con un oggetto che nutre ma con un oggetto sonoro, come affermato da Mancina (1981) e dalla Maiello (1995).

Ma si potrebbe anche dire che, a livello embrionale, la embrionale percezione di sé potrebbe darsi dalla rilevazione del proprio movimento tramite la possibilità di sentire le vibrazioni e le variazioni pressorie presenti nel liquido amniotico.

L'io arcaico, frammentato, caotico, indifferenziato, in linea in parte con la concezione di Fordham sul sé primario o originario, potrebbe avere già in sé una potenzialità di autoriconoscimento attraverso una funzione che potremmo definire di “*riflessività sonora*”.

In sintonia con tale universo percettivo primario, soprattutto i pazienti più gravi ci conducono ad attivare una forma di “riflessività sonora” che permette di ascoltare le parole al pari di parole-suono nonché di udirne, attraverso la forma fonetica, le potenzialità di significati che, risuonando al nostro interno, ci dirigono verso percorsi altri, imprevisi ma anche imprevedibili per il nostro pensiero o per le visioni di teoria della tecnica che pur ci supportano.

E sono sempre i pazienti che ci inducono a dare corpo al nostro sentire affinché il loro sentire

prenda corpo: procediamo con-tatto per toccare le parti sofferenti, usiamo il fiuto e andiamo ad orecchio, riconosciamo il gusto forte e amaro della rabbia, quello acido dell'invidia, il gusto carammellato del come se o l'insipido dell'anaffettivo.

Il senso, la ricerca del senso, in analisi sembra dovere incontrare i sensi, sia reali che metaforici.

E centrale dunque diventa il "sentire" per il suo declinarsi su una molteplicità di piani: quello sensoriale, quello più specificatamente uditivo-sonoro, quello emotivo. Sentire rimanda al senso del tatto, primo veicolo di esperienza e conoscenza. Sentire rimanda all'ascolto. Sentire rimanda alla possibilità di percepire e ri-conoscere l'affetto in gioco nel qui e ora, come nel passato. L'atto del conoscere, iscrivendosi nel solo registro cognitivo, si differenzia pertanto in modo fondamentale dal vissuto del sentire nonché dal sentire vissuto. Jung (1951, p.32) in tal senso paragona ad un *flatus vocis* tutti quei concetti che derivano da una conoscenza solo intellettuale dei fatti psicologici: psicologicamente non possediamo nulla che non abbiamo sperimentato nella realtà; si potrebbe dire che l'affetto deve farsi dato sensibile affinché lo si possa esperire e dunque conoscere non vuol dire ri-conoscere fintanto che resta precluso l'accesso al sentire.

Sentire è dunque il verbo che mantiene congiuntamente aperti i referenti e i significanti dell'esperienza corporea e dell'esperienza psicoaffettiva. In questa prospettiva le diverse attribuzioni che denotano il termine permettono anche di connotarlo entro un registro simbolico. Sentire si offre a noi quale parola-chiave capace di mettere insieme, legare, il fattore organico e il fattore psichico.

Rimanendo nell'ambito di quanto fin qui detto mi sembra particolarmente esplicativo il sogno di una paziente con me in analisi da alcuni anni.

Non vorrei soffermarmi troppo su L. e la sua storia, ma può essere utile tratteggiarne alcuni aspetti: L. è una donna di trentasei anni, dai bei lineamenti del viso e dalle piacevoli forme del corpo, piuttosto realizzata nella sua professione sembrava aver avuto bisogno di aderire ad una maschera di donna libera e autonoma. I suoi tratti isterici e narcisistici, giocati anche in analisi, le impedivano dolorosamente di costruire relazioni durature. La seduttività era la sua arma, giocata indifferentemente con uomini e donne, uno strumento che aveva la funzione di garantirle riconoscimenti, annebbiandola però nel riconoscimento di sé. Usava il pensiero in modo difensivo, lo brandiva come una spada e nell'ascoltarla mi trovavo spesso con la mente a darle ragione, anche sedotta dal rigore della sua logica, ma se prestavo ascolto al suono delle sue parole la sentivo sempre stonata dalla realtà che andava narrando.

Era sempre sovratono e io sentivo che era il suo modo per porsi alla massima distanza da quel sottotono depressivo così presente nel suo spartito emotivo. Come scrive Aristotele nel *De Anima* (III, 426, a27-b9): "La voce è una specie di accordo (*simphonia*) e l'accordo è una proporzione (*logos*). E' per questo motivo che ogni eccesso, sia l'acuto che il grave, distrugge l'udito... Ciò avviene perché il senso è una specie di proporzione e gli eccessi lo dissolvono e lo distruggono".

Per cui solo ciò che si presenta con questo particolare nulla osta – dato dal "timbro" del suono – risulterebbe allora legittimo (Sparti 2007, pp.92-93).

Il provocatorio e animoso modo di porgersi di Lavinia sembrava condensare il penoso conflitto tra il desiderio di trovare qualcuno in grado di reggerla e il terrore che il suo desiderio potesse trovare una qualche forma di appagamento. Aprirsi al mondo del bisogno equivaleva alla caduta della sua vitale difesa onnipotente.

Un giorno L. mi portò questo sogno.

Vedo una donna partorire. Forse è mia madre. La neonata viene messa in una specie di incubatrice, somigliava a un forno a microonde. Forse è prematura. La dottoressa che sta lì sembra dimenticarsi di aprire la porta e lascia passare alcuni minuti, quando apre la porta... la bambina era diventata un orecchio. Mi arrabbio moltissimo con la dottoressa, non mi ricordo quello che le ho detto, ma ero furiosa: quei minuti in più avevano trasformato la bambina in un orecchio.

Ricorro qui al sogno di L. per aprire alcuni interrogativi e alcune riflessioni sul sentire.

Al termine del sogno sentii come un colpo forte, teso, alla bocca dello stomaco, di quelli che lasciano senza fiato, senza parole. Il passaggio dal colpo alla colpa fu per me repentino: che aveva combinato questa dottoressa distratta? Che avevo combinato? Quale evento in analisi si era “combinato” con la storia emotiva della paziente? Lavinia si stava scontrando con qualcosa fuori e dentro di sé.

Nel nostro precedente incontro ricordai che avevo distrattamente protratto per alcuni minuti la seduta, cosa era potuto accadere in quella manciata di minuti? La cottura all'interno di un contenitore ha sempre un potere trasformativo, ma l'incubatrice da luogo che protettivamente incubava può trasformarsi in luogo generatore di incubi. L'angoscia sembrerebbe stare nella dissociazione dell'affetto, come se senza più il corpo del sentire restasse solo l'ingigantita centralità di quel che viene udito.

Ascoltare, udire e sentire sembrano a volte potersi fondere e confondere, ma quel che viene detto non è detto che sia sentito, da chi parla come da chi ascolta. La parola può essere priva di corpo, la parola può mascherare, mentre la voce, il suono della voce, può smascherare. La parola può avere la funzione di addormentare la mente e il cuore sia dell'analista che del paziente, il suono della voce quello di risvegliare il sentire, anche attraverso una sorta di reverie sonora.

Su altri piani, quelli associativi, il sogno aveva portato la paziente a ritornare alla sua nascita, un'esperienza particolarmente traumatica. Dai racconti della madre L. aveva saputo che non voleva nascere: dopo tre giorni di doglie il dottore aveva detto che il battito non si sentiva più, il bambino era forse morto. E subito dopo lei era invece nata naturalmente, “femmina, con la testa deforme, la più brutta tra tutte le neonate”.

Tale narrazione in che modo aveva “deformato” la testa, la mente, di L.? Quel che aveva udito cosa le aveva fatto sentire? Che rappresentazioni di sé aveva potuto indurre? E cosa aveva sentito in quella manciata di minuti prima della nascita quando era stata data per morta? Per la madre era L. che non voleva uscire, nella fantasia di L. era la madre che voleva trattenerla.

I due opposti vissuti presentavano un dato comune: restare dentro oltre il termine era una minaccia per l'integrità fisica e psichica. Si tratta di minuti, attimi, potenzialmente fatali che trascorrono alla presenza di un padre-dottore-analista che dimentico del trascorrere del tempo non introduce né separazione né senso del limite.

Dall'esperienza clinica ho appreso che quando si soffre il limite – perché intrappolati nell'immaturità di una vita psichica rimasta adesa a stati emotivi primari – il limite sembra potersi esprimere solo attraverso fantasie di morte.

Se il mondo degli affetti è segnato dall'ambivalenza, il sogno come portato delle vicissitudini degli affetti riesce il più delle volte a configurare congiuntamente il negativo e il positivo dell'immagine. E dunque questa neonata che si trasforma in un orecchio, che diventa “tutta orecchio”, a quale altro ascolto ci invita?

C'è un modo di dire: “sono tutto orecchi”, sia come piena disponibilità all'ascolto, sia come tentativo di controllo della e sulla realtà. Farsi tutto orecchio, se da un lato come abbiamo visto sembra escludere dalla rappresentazione l'interezza del corpo e del sentire, dall'altro rimanda invece all'esatto opposto, ovvero ad una attivazione dell'intero corpo e dei diversi sensi tesi a captare quel che non si dà apertamente, quasi potesse narrarci del bisogno di privilegiare la sensibilità acustica.

Devo ad un testo della filosofa Adriana Cavarero (2003, p.7 e segg.) l'incontro con una novella di Calvino (2001, pp.51-77): *Un re in ascolto*. Il re siede immobile sul suo trono e tende l'orecchio per decifrare e interpretare i suoni che lo circondano, controllando acusticamente il suo regno. Il palazzo è come un grande orecchio, “ha padiglioni, trombe, timpani, chiocciolate e labirinti”(Idem) e ogni suono è un indizio di fedeltà o di congiura. “Molte e incerte sono le spie da interpretare: sussurri, rumori, vibrazioni, tonfi e laghi di silenzio. Ci sono anche voci umane nel palazzo. Ma ogni voce che sa d'essere ascoltata dal re acquista uno smalto freddo, una vitrea compiacenza... non

tanto per quel che dice, ma proprio nella sua materialità sonora” (Cavarero, op.cit.p.7). Come in un “incubo” sonoro, l’orecchio si amplifica per poter decodificare e interpretare, rivelando a mio avviso che l’esser tutto e solo orecchio rimanda anche a quella sospettosità sempre presente laddove regna sovrano il nucleo paranoideo.

Dal racconto di Calvino all’orecchio analitico non dovrebbe forse sfuggire la minaccia costituita da un ascolto prevalentemente autoriferito dell’analista che rischia di privare la coppia analitica dello spazio del sentire. Il ricorso ad un tecnicismo disanimato fa dell’analista un re in ascolto che, assiso sul proprio trono, resta immobile perché impossibilitato a mobilitare le risorse del suo sentire. E il paziente è indotto suo malgrado a divenire un cortigiano compiacente con il potere: “le gole della corte non sono più capaci di emettere la voce vera e inconfondibile della vita”(Idem, p.8).

La voce è, infatti, un’asserzione vitale che ci inaugura biologicamente (Sparti, op.cit., p.80) poiché, come scrive Calvino, comporta “le vibrazioni di una gola di carne”, quella che mette in gioco l’ugola, la saliva, l’infanzia, la patina della vita vissuta, le intenzioni della mente, il piacere di dare una propria forma alle onde sonore (Calvino, op.cit).

Le onde, appunto.

Noi viviamo tra le onde, capaci di trasportare informazioni o energia: onde sonore e onde elettromagnetiche – onde luce, onde radio, microonde, onde cerebrali.

E sono le onde a narrarci della relazione tra gli elementi della natura e la natura dell’uomo. Acqua, luce, suono e cervello trovano infatti nelle onde la loro comune traccia di esistenza. Al pari della vita psichica che si rivela anche attraverso la comparsa di onde emotive (Sassone 2005, pp.5-16).

Ma la superficie dell’acqua, la luce e il suono, sono attraversate da un altro filo che le collega: la proprietà riflessiva. Al pari della mente umana.

Il primato per lungo tempo dato alla vista dalla concezione analitica si era andato a tradurre anche nella elaborazione teorica e clinica della funzione materna di rispecchiamento che, nel rimandare alla proprietà riflessiva della sola luce, e quindi dello specchio, di fatto sembrava andare ad evocare la centralità del solo registro visivo.

Va però esplicitato che la madre, al pari di un analista, per vedere e dunque per poter rispecchiare deve primariamente “sentire” e in questo senso sembra paradossale che proprio il suono nel termine “rispecchiamento” non avesse trovato un suo spazio di rappresentanza.

Forse oggi sarebbe più opportuno parlare di “riflessività”: un termine capace di includere nella semiosi anche le proprietà riflessive del suono, oltretutto quelle della mente – come sottolineato dai teorici dell’attaccamento e in particolare da Fonagy. L’ipotesi per cui lo sviluppo dell’identità sia da mettere in relazione con i diversi piani della riflessività permette di restituire al suono un ruolo prioritario nella genesi identitaria.

E non a caso la scansione temporale della genesi presente nelle strofe della poesia di Miss Miller prevede che l’Eterno creò prima il suono: “Quando l’Eterno creò il suono/ Miriadi di orecchie sorsero per udire/ E per tutto l’Universo/ Rimbombò un’eco forte e chiara/ Ogni gloria al Dio del suono” e solo successivamente la luce. E Jung cita i diversi paralleli che pongono la creazione del suono, come lui scrive, “in prima linea” (Jung 1912/1952, pp.54-56).

Ma cosa è che chiamiamo “suono”?

Il “suono” trova la sua definizione nella sensazione generata dalla vibrazione prodotta da un corpo in oscillazione. Perché si verifichi qualsivoglia tipo di suono vi deve essere un corpo, la sorgente del suono, che vibra. Quando un corpo vibra la sua vibrazione si propaga nell’ambiente circostante sotto forma di onda di pressione ed è all’onda che noi diamo il nome di suono. Possiamo pertanto ascoltare un suono solo se esiste un mezzo attraverso cui la vibrazione del corpo può propagarsi e generalmente il mezzo è l’aria.

Ma un suono a differenza della luce può propagarsi in qualsiasi tipo di mezzo: solido, liquido o

gassoso, anche se con velocità diverse. Tant'è che per misurare le profondità marine viene usato il sonar, poiché la luce può attraversare la superficie ma non può raggiungere le profondità.

La luce, che pur evoca l'illuminismo, la ragione, la conoscenza e la coscienza, sembrerebbe rimandare dunque alla sola dimensione orizzontale: è il suono e con esso il sentire che apre alle profondità. E nella pratica clinica ne troviamo continuamente conferma: se non raggiungiamo il sentire del paziente, se non entriamo con lui in risonanza, l'interpretazione per quanto illuminata non illumina il mondo delle ombre.

Senza un corpo che vibra, pertanto, non può esserci suono e senza suono la riflessione, che comporta la possibilità di ri-suonare, non può verificarsi. In condizione statica infatti nessun corpo risuona: deve essere battuto, sfregato, percosso, deve insomma essere animato Sparti, op.cit. p.80).

Nell'interessante percorso etimologico che Jung intraprende per rintracciare i nessi associativi tra bocca, parola e fuoco – a partire anche da espressioni come: parole ardenti, lingue di fuoco, fuoco divorante – associa tra l'altro il radicale indoeuropeo “vel”, con il suo significato di risonare, fluttuare, ondeggiare al radicale “sveno”, rumori, apparentato come scrive al latino sonus, sonorus ( Jung 1912/1952, op.cit., pp.164-167).

Da tale percorso possiamo trarre alcune considerazioni sulle radici lessicali che qualificano l'ascolto analitico: l'attenzione “fluttuante” è “radicata” in quei movimenti d'onda che permettono di entrare in risonanza con il paziente. Ma va anche detto che il movimento d'onda, ovvero l'ondeggiare, si dà significativamente legato alla risonanza e al fuoco, e dunque al calore.

Una madre intimamente fredda, anche nel registro linguistico, non potrà mai risuonare perché impossibilitata a sintonizzarsi sulle onde trasmesse dal figlio.

Nelle leggi del suono la risonanza si verifica quando vengono trasmessi impulsi con una frequenza uguale alle vibrazioni dell'intero sistema. Nel sistema fusionale pertanto la risonanza può darsi quando le vibrazioni d'onda diventano sintoniche.

Jung aveva avanzato l'ipotesi che il cervello fosse equiparabile ad “una sorta di commutatore in cui la tensione o l'intensità relativamente infinita della psiche in sé viene trasformata in frequenze o estensioni percepibili”(Jaffé 1997, p.223).

Le attuali ricerche sui neuroni *mirror* nell'area di Broca hanno dimostrato che tali neuroni rispondono anche in presenza del solo suono. I neuroni specchio pertanto non funzionano solo come ponte tra aree di processazione visiva e aree motorie, ma vanno a costituire anche un ponte tra i cervelli degli individui per un collegamento e una comunicazione a diversi livelli. Gallese (2006, pp.543-580) parla di una “simulazione incarnata”, ovvero della possibilità che i neuroni a specchio audiovisivi forniscano un'esperienza interiore diretta e quindi una diretta comprensione non solo delle azioni ma delle intenzioni e delle emozioni altrui. Questo apre alla possibilità che in una relazione i neuroni a specchio audiovisivi possano portare a simulare, e dunque incarnare, le stesse emozioni.

E' opportuno qui ricordare anche le onde cerebrali, onde elettromagnetiche a frequenza variabile che va da 0,5 cicli al secondo a 17 Hz. Quando il cervello è sottoposto ad impulsi sonori o elettrici di una certa frequenza la sua naturale tendenza è quella di sintonizzarsi, di entrare in risonanza d'onda (al pari di quando si fa vibrare un diapason posto accanto ad uno silenzioso e quest'ultimo inizia a vibrare alla stessa frequenza). E le onde cerebrali modificano la loro frequenza in rapporto a stati di attività e inattività, stati d'animo, emozioni.

Il trasporto di informazioni e di energia, e dunque calore, soprattutto nella relazione primaria sembrerebbe viaggiare anche sulla frequenza delle onde cerebrali, all'interno di un sistema, sia fusionale che cerebrale, a naturale sintonizzazione.

Ma restiamo ancora sulle leggi del suono.

Il fenomeno dell'eco si verifica allorché un corpo sonoro si trova davanti ad un ostacolo in grado di riflettere onde accidentali.

Se intendiamo il neonato come corpo sonoro, il suono da lui emesso si disperderebbe se non ci

fosse una madre capace di farsi superficie e corpo riflettente, di farsi Eco. Le onde sonore del neonato – che sono onde di pressione – nel colpire la madre inevitabilmente vanno a creare un campo che è al contempo sonoro, energetico ed emotivo. Un campo in cui i diversi elementi presenti non possono essere pensati se non congiuntamente.

La frequenza, l'intensità, l'ampiezza delle onde sonore, elettromagnetiche e emotive attive nella relazione diventano le variabili che consentono alla madre di svolgere la propria funzione riflessiva. E tale funzione rischia di venire meno ogniqualvolta le onde emotive assumono proporzioni elevate per una spaccatura, una faglia interiore, che sviluppa un sovraccarico d'energia di investimento. Terremoti o maremoti viscerali producono onde capaci di distruggere o sommergere la possibilità di sentire, vedere e ascoltare se stessi e l'altro. E' così che la madre, impegnata unicamente dai propri vissuti complessuali, ripiegata narcisisticamente su se stessa, difensivamente lontana dal proprio sentire non riesce più ad ostacolare la dispersione del suono emesso dal bambino.

Il ritorno ad uno stato fusionale, a volte con alcuni pazienti necessario per riparare – sia in senso progressivo (riparare la trama di un tessuto psichico sfaldato) che regressivo (rifuggire nella simbiosi piuttosto che rifuggire dalla simbiosi) - permette di attraversare l'esperienza fondante dell'unisono, nella quale il porre l'accento sull'uni-sòno e sull'uni-suòno, se pur fatta a discapito di un principio ordinatore di separatezza, introduce alla possibilità di una sintonizzazione con il non ancora dicibile.

Quando paziente e analista diventano distonici, quando la riflessione dell'analista si va a giocare solo sul piano mentale, il silenzio che cala nella seduta sembra divenire deprivato dal suono del silenzio: il corpo sonoro tace, le corde emotive non vibrano. Nell'indifferenza e nel congelamento degli affetti la riflessione d'onda resta muta, impedendo quel mutamento che forse solo una relazione capace di accordarsi sulle assonanze, consonanze e sulle risonanze può essere in grado di attivare.

---

Anna Maria Sassone, è Didatta dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica e membro dell'International Association for Analytical Psychology. E' stata Segretario Nazionale del Training, membro del Comitato Direttivo e del Comitato di redazione della Rivista Studi Jungiani, ha fondato con alcuni colleghi lo spazio di consultazione analitica dell'AIPA. Ha pubblicato numerosi articoli, partecipato a congressi e trasmissioni radiofoniche occupandosi di teoria della clinica, della formazione dell'analista e delle relazioni tra mondo interno e mondo esterno. Ha curato i volumi Psiche e guerra. Immagini dall'interno, Manifestolibri, e Alchimie della formazione analitica, Vivarium. Vive a Roma, dove svolge la professione di analista. [am.sassone@tiscali.it](mailto:am.sassone@tiscali.it)

## *L'individualità dei corpi: Descartes e Hobbes*

Francesco Toto

**Abstract:** *This article investigates the opposing solutions provided by Descartes and Hobbes on the issue of human individuality. Both solutions need to be understood through the physical and metaphysical problem that both Descartes and Hobbes share: that is the problem of 'individual bodies'. Being confronted with this issue, the two thinkers face similar difficulties. The hypothesis maintained here is that the removal of the theoretical obstacles arising from the issue of the uniqueness of the extended substance – and the consequent impossibility of conceiving the existence of individual bodies – allows Descartes, and no less Hobbes, to elaborate a conception of the human being as a separate field that is distinguished from the rest of nature.*

Il presente lavoro si basa essenzialmente sulla lettura di due testi. Da una parte le cartesiane *Meditationes de prima philosophia*, e dunque di un'opera essenzialmente rivolta alla fondazione metafisica, prima ancora che matematica, della certezza delle scienze fisiche. Dall'altra l'hobbesiano *De corpore*, testo che assume la fisica al rango di filosofia prima, e che non a caso nel 1655 viene presentato da Hobbes come la *Sectio prima* di quegli stessi *Elementa philosophiae* di cui già nel 1642 aveva lasciato circolare la *Sectio tertia* (il *De cive*): la parte vale a dire non già cronologicamente, ma logicamente "prima" di un sistema che proprio su un fondamento fisico si propone di ricostruire gnoseologia, antropologia e morale (della quale la politica sarebbe ancora una parte) come altrettante specificazioni di una scienza della natura unitaria. Ciò che ci sforzeremo affatto di mettere a fuoco, qui di seguito, non sarà affatto la complessa influenza che la lettura delle opere cartesiane, dalla *Diottrica* alle *Passioni dell'anima*, ha potuto esercitare sulla lunga e controversa gestazione del sistema hobbesiano, ma, assai più modestamente, alcune analoghe difficoltà cui la trattazione cartesiana e quella hobbesiana vanno incontro, a partire da presupposti condivisi, nella tentata concettualizzazione del problema dell'individualità dei corpi. In questo senso, quello che si presenta costituisce meno un capitolo di storia delle idee, sul quale graverebbe l'onere di contestualizzare e di spiegare le ricorrenze e le analogie tra i due testi, che la messa in scena di un semplice dittico concettuale, nel quale i tratti delle figure si riecheggiano bensì costantemente, e nel quale lasceremo però all'intelligenza del lettore l'osservazione e l'apprezzamento del loro implicito dialogo.

Ci sembra tuttavia doveroso dire due parole sui motivi che ci hanno spinti a questo accostamento. Il nostro proposito iniziale era quello di concentrarci, in una prospettiva schiettamente antropologica, sul concetto di individualità all'interno dell'*Etica* di Spinoza. Nel necessario lavoro sulle fonti spinoziane, ci ha stupito l'opposto estremismo col quale Cartesio ed Hobbes sembravano identificare l'individualità dell'uomo il primo a partire dall'immediata coincidenza della mente con sé stessa, che esclude per principio qualunque mediazione del Sé con l'Altro da sé, e il secondo non già nella sua organizzazione biologica, come si sarebbe propensi a credere sulla scorta del diffuso pregiudizio di un individualismo hobbesiano, ma nella dimensione, tutta relazionale, del reciproco riconoscimento, che proprio al contrario esclude ogni indipendenza del Sé di fronte all'Altro.

Della correttezza di questa impostazione, nonché della sua originalità almeno per quanto riguarda Hobbes, siamo tuttora convinti, e speriamo di poterne più adeguatamente rendere conto in un'altra occasione. Procedendo nell'analisi dei testi, però, ci si è rapidamente palesata sia l'impossibilità di separare la tematica specificamente antropologica dai suoi più generali presupposti ontologici, e più specificamente dalla teorizzazione dell'universo materiale, sia una radicale irriducibilità della posizione spinoziana rispetto a quella delle sue fonti. Per quanto a malincuore, nelle pagine seguenti ci siamo allora decisi da un lato a portare in primo piano il versante meramente fisico della questione dell'individualità, e dall'altro, per via della loro paradossale vicinanza, a stringere il discorso sulla sola coppia Cartesio-Hobbes.



Ci è parsa infatti non indegna d'attenzione, e degna anzi di una riflessione separata, autonoma, la strana circostanza in forza della quale le opposte soluzioni fornite da due tra i massimi pensatori del '600 al problema dell'individuazione umana non emergono se non sullo sfondo di una comune problematica teoretica, grazie alla rimozione delle difficoltà (anch'esse in larga parte condivise) legate a quell'implicita affermazione dell'unicità della sostanza materiale che sulla base di una bizzarra deformazione prospettica si sarebbe quasi tentati di considerare come una sorta di spinozismo *ante litteram*: rimozione che sola consente, e ad Hobbes non meno che a Cartesio, di sfociare nella costituzione dell'uomo come un dominio distinto rispetto alla restante natura. Come è possibile, in effetti, che proprio quegli autori per bocca dei quali il pensiero europeo rivendica a sé l'arduo compito di ricondurre ad unità, sotto il vessillo della meccanica, l'intera molteplicità di discipline specialistiche in cui la conoscenza era dispersa; nei quali è proprio la scienza dei corpi, ossia della materia in movimento, a conquistare un ruolo egemone tra le scienze: com'è possibile, dicevamo, che proprio in questi stessi autori, nei quali il mondo della materia soppianta quello delle forme come oggetto della scienza, e le cose terrestri sono poste sullo stesso piano ontologico ed epistemologico di quelle celesti, la questione centrale dell'individualità dei corpi sia oggetto di una rimozione che consente certo, da una parte, di porre la mente umana al centro dell'organizzazione cognitiva della natura, ma che dall'altra, visto che la natura conosciuta diventa un prodotto della mente umana, costringe a pensare l'identità umana, nella sua qualità essenzialmente mentale, come alquanto di irriducibile ad un dato naturale?

Ma per rispondere a questa domanda, rivolgiamoci finalmente alla lettura dei testi.

## 1. Cartesio

La rarità dei luoghi che direttamente affrontano la questione dei corpi può sembrare strana in un'opera come le *Meditationes*, tutta tesa a fondare la possibilità di un incontro tra pensiero e realtà esterna, e a certificare la possibilità che la mente, grazie alla sua unità con un corpo che è continuamente in rapporto con altri corpi, possa stringere una relazione cognitivamente fondata non solo, nella forma dell'autocoscienza e delle matematiche, con sé stessa e con quelle verità eterne che sono oggetti del puro pensiero, ma anche con quel mondo di corpi in movimento il quale, nella sua temporalità ed effettualità, non può essere oggetto se non dei sensi. In realtà, questa rarità è tutt'altro che una stranezza, se si considera come lo scopo dell'opera non sia, qui, né lo sviluppo di questa o quella particolare branca della scienza né la loro unificazione in un sistema retto su principi unitari, bensì, appunto, la sola *fondazione* di una scienza della natura in quanto tale, nella sua possibilità. Se fondare una scienza dei corpi significa senz'altro parlare non tanto dei corpi, quanto della mente che è supposta conoscerli, resta il fatto che tale fondazione, riguardo alla scienza che pretende di fondare, non può limitarsi ad esplicitarne i presupposti, e a presupporne l'oggetto, trovandosi inevitabilmente a doverne costruire e delimitare essa stessa il concetto, e con esso l'idea di conoscenza cui corrisponde e le metodologie adeguate alla sua trattazione. Tanto più interessanti, allora, i luoghi in cui il discorso sui corpi giunge a farsi esplicito.

Nell'interrogare la parsimonia con cui i testi cartesiani trattano della questione dei corpi, e ciò che essi hanno da dire sul problema della loro individualità, ci pare che non si possa fare a meno di partire dalla definizione fornita nella *Meditatio secunda*, e dalle difficoltà interpretative che essa comporta. Vedremo in seguito l'ambiguità di questa definizione, che Cartesio si trova tanto a rifiutare, almeno ad un livello esplicito, quanto, più nascostamente, a conservare.

Stando al nostro passaggio, ad ogni modo, per corpo si dovrebbe intendere «tutto ciò che è suscettibile (*aptum*) di essere delimitato da una figura, di essere circoscritto in un luogo, di riempire uno spazio in modo tale da escluderne ogni altro corpo, di venir percepito con il tatto, la vista, l'udito, il gusto e l'odorato, e di venir mosso in molti modi»<sup>1</sup>. A ben vedere, però, ciò che qui è

definito non soddisfa affatto le condizioni alle quali noi siamo spontaneamente propensi a considerare una certa cosa come un individuo. Identificato dalla sua «figura», dal suo essere cioè circoscritto in una porzione di estensione da cui ogni altro corpo è escluso, il corpo viene innanzitutto definito in maniera puramente negativa. Si tratta, in effetti, di una semplice applicazione ad un caso particolare del più generale principio di non-contraddizione. Se il corpo X non è che una certa porzione di estensione, il fatto che esso sia identificato solo dal suo limite (la figura) significa, tautologicamente, che il suo essere proprio X non è altro, in ultima istanza, che il suo non essere non-X. Proprio questo suo carattere puramente negativo, però, impedisce di intendere la definizione di corpo che stiamo analizzando come definizione di un *individuo* corporeo. Per un verso, infatti, l'equazione "il corpo X è uguale a tutto ciò che è diverso da non-X" non è in grado di assegnare alcun valore determinato all'identità di X, perché, come è evidente, *qualunque* porzione di estensione soddisfa alle condizioni che essa pone, non essendo nessun corpo altro corpo che sé stesso. Si può pensare che ciò che qui è oggetto di definizione non sia l'individualità di un corpo *determinato*, ma quella di un corpo *in generale*. Anche in questo senso, però, la distinzione tra un corpo ed un altro rimane arbitraria. Il mio corpo è certo una «sostanza completa», ma anche la mia mano può essere considerata tale, se non la si riporta «a tutto il corpo di cui è parte»<sup>2</sup> *qualunque* porzione di estensione, anzi, può essere considerata di per sé stessa come un corpo<sup>3</sup> Per altro verso, *qualunque* essa sia, l'identità di X finisce per risolversi in una identità per così dire *istantanea*. A parte il mutamento locale<sup>4</sup>, che non è un mutamento *interno* della sua identità, ma solo un mutamento nel suo rapporto con i corpi esterni (che però rimangono pur sempre *identicamente* esclusi, *qualunque* essa sia, dalla porzione di estensione che esso occupa), il corpo risulta incapace di accogliere *in sé* alcun mutamento. Ogni cambiamento nella figura di X non è una *sua* interna modificazione, ma il suo annientamento: la sostituzione di X con X<sub>1</sub>.

Si può senz'altro dubitare dell'autenticità della definizione di corpo cui sopra abbiamo fatto riferimento. Inserita in un contesto in cui, per dimostrare la distinzione reale tra mente e corpo e la conseguente indipendenza della prima dal secondo, si finge ancora che «siano chimere il corpo, la figura, l'estensione, il movimento ed il luogo», il primo problema che si pone è se essa sia o non sia quella che viene tacitamente recuperata nella *Meditatio quinta*, quando si dimostra la realtà *dell'idea* delle «cose materiali» a prescindere dall'esistenza, fuori della mente, di quelle cose stesse<sup>5</sup>, e nella *Meditatio sexta*, quando ad esser dimostrata è ormai non più solo la possibilità, la pensabilità, ma l'esistenza stessa di un universo corporeo, reale proprio in quanto indipendente dal nostro pensiero.

Il testo della definizione presenta almeno due elementi che sembrerebbero indurre ad assumerla come transitoria, tale cioè da dover essere superata da parte di una definizione superiore e più adeguata della natura corporea. In primo luogo, essa è presentata da Cartesio come l'espressione di ciò che dei corpi egli *riteneva* (*arbitratar*) di sapere *prima* di intraprendere la propria ricerca, inaugurata dalla metodica sospensione di tutte le proprie precedenti convinzioni, da un dubbio cioè che non per il fatto di essere "iperbolico"<sup>6</sup> può essere preso meno sul serio. Come impedire allora che lo stesso dubbio investa e trascini con sé anche quella definizione? A suffragare retrospettivamente questo primo argomento, di per sé stesso privo di valore<sup>7</sup>, se ne aggiunge poi un secondo, di natura questa volta più strettamente concettuale. Percepire col tatto, con la vista etc., innanzitutto, è percepire coi sensi, e quindi in occasione di una modificazione del corpo. «Immaginare», in secondo luogo, «non è null'altro che contemplare *la figura*, o immagine, di una cosa corporea». Quella della «figura» è quindi un'idea immaginativa, anch'essa ancora in qualche misura legata alla capacità del corpo di ricevere impressioni dal mondo esterno. «A parlare propriamente», però, i «corpi non vengono percepiti con i sensi, o con la facoltà immaginativa, bensì *soltanto con l'intelletto*, ossia non già perché toccati, o visti, ma soltanto in quanto concepiti con l'intelletto»<sup>8</sup>: con una visione, cioè, «esclusivamente mentale»<sup>9</sup>. Come quando, pur vedendo null'altro che «dei cappelli e dei vestiti» in movimento, *non vedo, ma giudico* che si tratti di uomini

a passeggio<sup>10</sup>, così non può essere la sola percezione del molteplice sensibile (figure, colori, suoni), a determinare il mio giudizio, attraverso il quale riferisco questa molteplicità all'idea di un corpo, subordinandola alla sua unità e determinandone in questo modo il contenuto.

La nostra definizione, sulla cui autenticità abbiamo appena visto che il dubbio è inasprito dal riferimento ad elementi sensibili ed immaginativi che essa contiene, sembra infine definitivamente affossata dal modo in cui Cartesio tratta il ben noto esempio della cera. Qui sembra davvero che, nell'atto stesso di seppellire definitivamente la precedente definizione, se ne fornisca una nuova, capace di corrispondere alle nostre aspettative.

Dopo aver invitato il lettore a considerare proprio *questa* cera, appena tirata fuori dall'alveare, dura, fredda, col suo sapore di miele, il suo odore di fiori, con la sua figura e grandezza, Cartesio si domanda se essa sia sempre la *stessa* cera anche dopo che, accostata al fuoco, ha perduto tutte quante queste sue determinazioni sensibili, acquisendone altre<sup>11</sup>, e se essa possa anzi rimanere la stessa nonostante gli «*infiniti* mutamenti di questo genere»<sup>12</sup> di cui è suscettibile, e che non possono essere colti dall'immaginazione<sup>13</sup>. La risposta affermativa lascerebbe supporre che quello messo a punto da Cartesio in queste pagine sia un concetto dell'individuo corporeo sostanzialmente differente, e radicalmente nuovo, rispetto a quello esposto nella sua precedente definizione: un concetto che, nell'atto stesso di distinguerlo «dalle sue forme esteriori», dai «modi» in cui esso ci *appare*, riesce finalmente a tenere assieme identità e mutamento, verità ed apparenza.

Non appena analizziamo con maggiore attenzione questa situazione concettuale, però, non possiamo fare a meno di notare che le cose stanno ben altrimenti. Se mi chiedo infatti cos'è che rimane intatto «una volta messo da parte ciò che non appartiene alla cera» –ovvero quei suoi modi che per la loro variabilità non possono definirne l'invariabile essenza–, vedo che in effetti non rimane «*nient'altro*, di certo, che il suo essere qualcosa di esteso» e, come si è detto, «*capace* di infiniti mutamenti». Ora, va da sé, non posso dire che questo *extensum quid*, che ora è oggetto di una percezione «chiara e distinta», è senz'altro «la *stessa* cera» che prima vedevo, toccavo, immaginavo, ed era oggetto di una di una percezione «imperfetta e confusa»<sup>14</sup>, senza al tempo stesso riabilitare –seppure in forma chiarita e depurata– la definizione che di corpo era *già* stata data.

Il fatto che il corpo non sia «*nient'altro*» che un «qualcosa di esteso» –nient'altro, dunque, che estensione– non falsifica, ma anzi *esplica* non solo il suo essere «suscettibile di essere delimitato da una figura», o di «venir mosso in moti modi», ma anche quelle qualità sensibili, o apparenti, che noi gli attribuiamo e che, pur non *rispecchiandole*, *corrispondono* comunque in maniera univoca, come il segno alla cosa significata, ad alcune sue proprietà oggettive<sup>15</sup>. Chiarendo i *presupposti* che consentono di comprenderla in modo adeguato, l'identificazione della «natura della sostanza corporea» con la sola estensione chiarisce e riabilita retrospettivamente –anche se solo come una propria conseguenza necessaria, e privandola quindi, apparentemente, del suo preteso valore definitorio– la concezione del corpo come *suscettibile* di figura, moto (o percezione): come questa sua *suscettibilità* è *identica*, a rigore, al suo essere una cosa estesa, così ogni *particolare* figura, movimento (o qualità sensibile) è *identica* (o *corrisponde*, secondo una regola ben precisa) *a una interna determinazione, o modo, dell'estensione stessa*<sup>16</sup>.

Ora, è vero che l'intelligenza dell'invariante verità della cera, della sua essenza o natura, consente di comprendere *secondo verità* la stessa variabilità delle sue «forme esteriori», il correlato mutare dei suoi modi di essere e di apparire. Ma cos'è questa verità della cera, distinta da quella dell'estensione? Ciò che qui di seguito occorrerà domandarsi è se la nuova definizione, nell'atto stesso di precisare il criterio della corporeità riducendolo a quello, quantitativo, dell'estensione, sia al tempo stesso sufficiente a determinare anche il criterio dell'*individuazione* dei corpi, o se invece non presupponga, a questo fine, quella stessa loro prima definizione che pure Cartesio, abbiamo visto, pretende di aver superato.

Il fatto, come nota Bennett<sup>17</sup>, è che l'esempio cartesiano deve essere inteso in un senso per così dire

allegorico: ciò che è in questione, quando all'idea della cera si sottrae tutto ciò che non le appartiene in maniera essenziale, non è «l'identità o continuità *individuale* del pezzo di cera», di cui in effetti non si fa parola, ma, come aiuta a chiarire il raffronto con il passo di *Principi*, II, 4, la «natura della materia, o del *corpo preso in generale*», il fatto cioè che «la sua natura», ovvero «tutto quello che lo fa corpo», «consiste in questo soltanto: che esso è una sostanza che ha estensione»<sup>18</sup>. La risposta al nostro interrogativo, se cioè Cartesio disponga o meno di un concetto dell'individualità corporea, e quale eventualmente esso sia, dipende tutta dal modo in cui si intende questo *corpus generaliter sumptum*, che è sostanza. Se infatti si assume che esso significhi *qualunque corpo individuale*, allora non si può evitare di domandarsi, nuovamente, cos'è che distingue *realmente* un corpo dall'altro, dove ognuno non è, *identicamente*, «nient'altro [...] che un qualcosa di esteso». A questa domanda si può allora senz'altro rispondere che a distinguere l'identità di un corpo da quella di ogni altro è una *determinazione* di quella estensione la quale, presa in generale, è identica alla natura di *ogni* corpo. A parte il fatto, però, che quantità *identiche* di estensione possono costituire per Cartesio corpi *diversi* (è una conseguenza del fatto che ognuna delle indefinite divisioni possibili di una qualunque estensione dà luogo essa stessa a un corpo, a un *extensum quid*)<sup>19</sup>, resta comunque un problema. Una volta ammesso che l'identità di un certo corpo particolare A è conosciuta dall'intelletto come una certa determinazione dell'estensione, ne consegue, come cercheremo di dimostrare, che quel corpo A non solo è ridotto ad un *modo* dell'estensione, e distinto da un altro corpo B solo modalmente, ma che esso è inoltre privato, col carattere della sostanzialità, anche di quello dell'individualità.

Per mostrare, in primo luogo, in che senso il corpo particolare sia privato del rango di sostanza, e distinto da un *qualsiasi* altro, allora, solo secondo una *modalis distinctio*, teniamo innanzitutto presente che «reale» è quella distinzione che si dà «propriamente» solo tra due o più *sostanze*, quando il concetto dell'una è *completamente* indipendente da quello dell'altra<sup>20</sup>, mentre si dice «modale» la distinzione che intercorre vuoi tra una sostanza e i suoi modi, vuoi tra due o più modi di una stessa sostanza, dove *ognuno* può essere conosciuto indipendentemente dall'altro, e *nessuno*, però, indipendentemente dalla sostanza che esso «diversifica»<sup>21</sup>. Una sostanza, in questo senso, è ciò che «noi possiamo percepire chiaramente [...] senza il modo», e il modo, al contrario, è ciò di cui «non possiamo avere un'idea distinta [...] senza pensare a una tale sostanza»<sup>22</sup>. Risulta in questo modo chiaro che per Cartesio una sostanza può essere identificata e distinta da un'altra esclusivamente in base alla diversità di quello che egli chiama il loro «attributo principale», e dunque per natura, e non alla diversità dei modi, degli accidenti<sup>23</sup>. Ad esempio, mentre un corpo inesteso è contraddittorio, non lo è che uno stesso corpo assuma in tempi diversi figure o moti diversi. Già a questo punto sorge un sospetto: come può, quella che si dà tra due corpi, essere una *realis distinctio*, che presuppone una completa separazione dei rispettivi concetti, se entrambi i corpi presuppongono un medesimo «attributo principale», ossia l'estensione? E se a distinguerli non è una «distinzione reale», come si può continuare a considerarli sostanze?

Il sospetto si tramuta poi facilmente in certezza non appena riflettiamo sulla seguente circostanza: se ogni corpo, intellettualmente compreso, non è nient'altro se non un *extensum quid*, una determinazione dell'estensione, allora anche l'estensione nella sua interezza deve poter definire un certo corpo, e cioè una determinata sostanza materiale. Si capisce allora perché nella *Synopsis* delle *Meditazioni*, aggiungendo quasi di sfuggita un secondo criterio della sostanzialità («tutte quante le sostanze senza eccezione [...] sono per loro natura incorruttibili»), Cartesio stesso debba affermare che, certo, «il corpo è sostanza [...], ma questo *soltanto* se si considera *il corpo in generale* (*corpus [...] in genere sumptum*)»<sup>24</sup>. Il «corpo preso in generale» non sta qui per un «qualunque corpo particolare», inevitabilmente corruttibile, ma solo per quella materia che è la «*stessa in tutto l'universo*»<sup>25</sup>, e la cui determinata estensione è l'*estensione stessa* nella sua interezza, l'estensione *tout court*, determinata –e distinta da qualunque altra estensione particolare– solo in quanto di per sé stessa priva di ogni determinazione. In questo modo, come si vede, la relazione tra la molteplicità

dei corpi particolari, identificati ognuno dalla propria particolare estensione, e il loro «attributo principale», ossia quell'estensione o materia che identifica il «corpo preso in generale», risulta paradossalmente capovolta, e formalmente identica a quella che unisce i modi alla propria sostanza: non è più l'estensione ad essere una proprietà, un predicato o un attributo del corpo particolare, che ne sarebbe allora il soggetto, ma questo corpo stesso, esattamente al contrario, a non poter essere più pensato se non come una proprietà contingente dell'estensione, a non essere altro che estensione. I corpi particolari A e B non possono più essere considerati sostanze, delle quali l'estensione rappresenterebbe dunque una proprietà, perché il loro concetto non è realmente (ossia completamente) distinto: entrambi presuppongono infatti l'estensione, ossia il «corpo preso in generale», il quale può però essere concepito indipendentemente da essi, e ne rappresenta quindi la sostanza. Identico ad un certo corpo singolare (l'intero universo materiale), e lungi perciò dal poter essere ridotto a un'astrazione, il *corpus in genere sumptum* si impone non solo come un corpo reale, ma anzi come l'*unica* sostanza corporea. Quando allora Cartesio si riferisce anche al corpo particolare come ad una sostanza corporea, non è nello stesso senso in cui viene detto tale il «corpo preso in generale», ossia in senso proprio, ma solo in un senso analogo, quello in cui si dice sostanza ciò di cui possono esser predicate delle proprietà<sup>26</sup> (dove è comunque da tener fermo che queste proprietà, che ad un certo livello attribuiamo al corpo singolo come alla loro sostanza, sono da riferire, in ultima istanza, all'estensione o materia, e dunque al «corpo preso in generale», come sue interne modificazioni).

Non è a questo punto difficile capire perché, ridotto a modo dell'unica sostanza estesa, ovvero a modo dell'estensione, il corpo particolare sia anche privato di ogni individualità. La sua ridefinizione in termini intellettuali come *extensum quid* va infatti incontro, e non a caso, ai medesimi problemi della sua prima definizione, in termini sensibili-immaginativi, come suscettibile di figura, moto etc. Poiché ogni corpo è identicamente «un qualcosa di esteso», e viceversa ogni (determinazione o divisione dell') estensione è un corpo<sup>27</sup>, resta innanzitutto il fatto che la distinzione tra un corpo e l'altro è rigorosamente *arbitraria*<sup>28</sup>. Come si è già notato, da un punto di vista meramente quantitativo possono esistere indefiniti corpi di una stessa estensione, e l'unico motivo per cui, nel *continuum* di un'estensione indefinitamente divisibile, noi distinguiamo un corpo particolare dall'altro è la diversità delle loro *proprietà*, come figura, moto etc., ossia proprio di quelle sue modificazioni, o qualità sensibili, che si era preteso di escludere dalla sua definizione. L'unico corpo singolare che la sua definizione intellettuale come *extensum quid* riesce ad individuare, dunque, è il «corpo preso in generale»; riguardo ai corpi particolari, invece, non riesce a specificare se non quella *corporeità* che spetta loro, in generale, come modi dell'estensione. Si spiega così la strana circostanza per la quale *Lettera a More* del 5 febbraio 1649, subito dopo aver negato che l'esser-sensibile appartenga all'essenza del corpo, di cui costituisce invece solo una proprietà, si legge non solo, come già abbiamo visto, che «nulla cade sotto l'immaginazione, che non sia in qualche modo esteso» ma anche, inversamente, che «è esteso solo ciò che è immaginabile»<sup>29</sup>, dove non è più l'estensione a definire i limiti dell'immaginazione, ma l'immaginazione, pare, ad imporsi come criterio di identificazione di ciò che è esteso<sup>30</sup>. In questo modo, paradossalmente, si ammette che la vera definizione del corpo particolare non può essere quella, semplicemente intellettuale, che verte su ciò che esso è «in verità», un *extensum quid*, perché questo «qualcosa di esteso» non può essere individuato se non come correlato di certe apparenze sensibili, immaginative, come sostrato di per sé stesso indeterminato di un certo insieme di qualità. Se però un corpo singolare, ossia una certa determinazione dell'estensione, è identificato solo a partire dalle sue proprietà sensibili, e dunque per le sue «forme esteriori», e se, considerato intellettualmente, ossia «secondo verità» non è altro che (un modo dell') estensione, e perde quindi ogni singolarità, allora ogni alterazione delle proprietà del corpo B, non è una modificazione di B stesso, ma, ancora una volta, la sua sostituzione col corpo C: un modo *diverso* dell'identica sostanza corporea<sup>31</sup>. Essendo diverso il loro «ideato», che è tutto ciò che le distingue, la percezione della

figura B e quella della figura C non possono costituire, di per sé stesse, modi diversi di intendere una stessa cosa, idee diverse di uno stesso corpo, ma solo idee di corpi diversi, di modi diversi della stessa estensione. Non possono costituire idee di una stessa cosa, o modificazioni di una stessa idea, insomma, se non in quanto intellettualmente comprese come idee di modificazioni diverse di una stessa sostanza estesa, della sola sostanza estesa diversamente modificata.

La cosa viene chiarita dallo stesso Cartesio, nelle righe della *Synopsis* immediatamente successive a quelle in cui introduceva la nozione del *corpus in genere*, attraverso l'esemplificazione del corpo umano e della sua differenza dalla mente, chiarendo anche, con ciò, il rilievo antropologico del problema. La mente umana, non essendo «costituita da accidenti», ovvero da un insieme di pensieri particolari, è incorruttibile, di modo che, «anche se mutano tutti i suoi accidenti, [...] non è essa stessa a diventare altro»; essendo inoltre «assolutamente indivisibile», e tale dunque che non si possono distinguere in essa delle parti, essa è in ogni momento «assolutamente una ed intera»<sup>32</sup>. Costituito da null'altro «se non da una certa configurazione di membra e di accidenti di questa fatta», al contrario, è il corpo umano stesso che «diventa altro», ovvero muore, al mutare degli «accidenti» che lo costituiscono. Una volta identificato il corpo come un tale aggregato di accidenti, e dunque sia la sua morte con il suo «diventare altro» sia questo «diventare altro» con l'alterazione di uno qualunque di questi accidenti, ci si sarebbe aspettati di leggere non già che «è facilissimo che il corpo muoia»<sup>33</sup> ma che, posto un 'suo' qualunque mutamento, è strettamente necessario. A rigore, e come Cartesio stesso riconosce nella *Lettera a Mesland* del 9 febbraio 1645, non solo il corpo di un bambino e quello di un adulto, o quello di un uomo prima o dopo una sua qualunque mutilazione, ma addirittura quello di un uomo prima o dopo la nutrizione o l'espulsione, non sono lo stesso corpo. L'individualità del corpo umano, e dunque dell'uomo stesso in quanto dotato di un corpo, non può essere spiegata naturalisticamente, a partire dalla sua semplice identità materiale, ma solo sulla base di un principio extra-corporeo ed anzi, alla radice, schiettamente metafisico. Come chiarisce un altro passo della lettera già citata, il concetto del corpo umano può bensì essere distinto da quello di un qualunque altro corpo; ciò, però, solo in quanto con esso «non intendiamo una parte determinata della materia, né una parte di grandezza, ma soltanto [...] tutta la materia che è insieme unita con l'anima di questo uomo», dove è chiaro che la materia non è numericamente la medesima se non in quanto è «informata da una stessa anima»<sup>34</sup>. In questo modo, però, l'intera identità umana, in quanto unitariamente corporea e mentale, viene a dipendere dalla sola immediata unità della mente, e dalla sua capacità di imporsi al corpo, che solo in quanto unito alla mente può rimanere, pur nel mutamento, uno e il medesimo. Si capisce allora che le difficoltà in cui l'argomentazione cartesiana si imbatte, nella tematizzazione dell'individualità dei corpi, non rappresentano tanto una sua debolezza contingente ed emendabile, dalla quale sarebbe in qualche misura possibile prescindere, quanto piuttosto un suo momento fondamentale: il correlato, se non la premessa, sia dell'identificazione dell'essenza dell'uomo con la sola mente, o *res cogitans*<sup>35</sup>, attraverso la rimozione del corpo, sia dell'essenza di questa *mens*, come *substantia intelligens*[36. *Meditazioni*, p. 45.], con la *pura intellectio*, attraverso la rimozione di quella sensibilità (o immaginazione) la quale, non essendo se non «un'applicazione della facoltà conoscitiva ad un corpo»<sup>36</sup>, per ciò stesso «non è necessaria all'essenza di me stesso, ossia della mia mente»<sup>37</sup>.

Affonda le sue radici proprio qui, nell'impossibilità di pensare l'individualità dei corpi in termini schiettamente materialistici, e nella conseguente preminenza *ontologica*, prima ancora che epistemologica<sup>38</sup>, della mente sul corpo, quella che a noi pare una difficoltà irresolubile del pensiero cartesiano, che ci limitiamo qui ad enunciare. Ammettiamo infatti, da una parte, che l'identità dell'uomo si costituisca come un'identità essenzialmente mentale, e che, d'altra parte, la mente non si definisca essenzialmente, ossia formalmente, se non come intelletto. Ora, come si ricorderà, una sostanza non può esser pensata come differente da un'altra se non nella forma di una *realis distinctio*, a partire cioè da una completa indipendenza delle loro rispettive essenze. Se però una mente non può distinguersi dall'altra né in quanto semplicemente *cogitans* né, però, in quanto

puramente *intelligens*, perché il *cogito* e la *pura intellectio* sono identici in ogni mente; se non è quindi come sostanza, e cioè a partire dalla propria sola essenza, che una mente può distinguersi dall'altra: come sarà possibile l'individualità della mente umana, dalla quale dipende anche quella dell'uomo come corpo? Non è possibile, ci pare, se non in virtù di quei contenuti empirici che sono presenti alla mente solo in quanto dotata di sensibilità e di immaginazione: di quelle facoltà, cioè, che essa detiene in quanto è unita ad un corpo che ha a che fare con altri corpi, e che però proprio per questo si era preteso di escludere dalla sua essenza. È il ritorno del rimosso. Il problema dell'unità col corpo, che Descartes pretendeva essenzialmente estraneo all'identità della mente, e quindi dell'uomo, ritorna, installandosi nel cuore stesso dell'individualità della mente come quell'alterità che, nella forma della passione, inquieta e travaglia dall'interno l'unità e la trasparenza dell'io, l'incondizionatezza della sua libertà, della sua padronanza di sé, costringendole a pensare non più come un dato, ma l'interminabile compito dell'etica.

Non ci è possibile approfondire ora questi temi, che speriamo possano essere l'oggetto, in futuro, di un altro lavoro. Occorre infatti lasciare Cartesio, e passare ad Hobbes.

## II. Hobbes

Leggendo il passo di *De corpore*, 8, 24<sup>39</sup>, sarebbe lecito attendersi di essere trasportati, attraverso la trattazione hobbesiana dell'individualità dei corpi, in un tutt'altro ordine di problemi. Basta osservare il modo in cui sembra liquidata la questione, che già abbiamo trovato in Cartesio, del «*corpus generaliter sumptum*». Non si fa quasi in tempo ad identificare il «corpo preso in generale» con quella «materia comune di tutte le cose» che «i filosofi, seguendo Aristotele, chiamano 'materia prima'» che subito si conclude, lapidariamente (secondo la traduzione di Antimo Negri), che «la materia prima, dunque, non è nulla». E come potrebbe in effetti esser qualcosa, all'interno di un orizzonte rigorosamente nominalistico come quello hobbesiano<sup>40</sup>, quello che poco dopo viene nominato «*corpus universale*»? Il corpo che si chiama «*universale*», sembra andar da sé, non può essere in realtà altro che il corpo singolare, che è il solo ad esistere, ma in quanto «*universaliter consideratum*»: il corpo singolare stesso, cioè, considerato semplicemente in quanto corpo. A cambiare non è la «cosa stessa», che rimane invariata, ma la sola considerazione di cui viene fatta oggetto, la distanza, per così dire, dello sguardo che la contempla<sup>41</sup>. Se però ci si interroga su come sia individuata l'identità di questo corpo singolare, considerato solo in quanto corpo, si deve cominciare col notare, riguardo al «corpo preso in generale», che il testo latino, innanzitutto, non dice che la materia prima «non è nulla», ma solo che «*non est [...] res aliqua*». E non essere una *res aliqua*, ossia un *aliquid*, un qualcosa di determinato e distinto dagli altri, non significa esattamente «essere nulla» (ammesso che una simile espressione significhi qualcosa)<sup>42</sup>. Certo, se per «esistere» si intende esistere *extra nos* (8,1), ossia *extra animum*, indipendentemente dal nostro pensiero (8, 4), allora (almeno così pare) il «*corpus generaliter sumptum*», con cui si identifica la materia prima, non esiste, perché in questo senso esistono solo i corpi<sup>43</sup>, e il «corpo preso in generale» non è un corpo, ma il concetto del corpo, o il nome che lo significa. Pur ridotto allora a «mero nome», si deve comunque dire, con Hobbes, che «non è un nome usato invano», perché «invero ha un significato che il corpo sia considerato senza la considerazione di una forma o di un accidente, *fatta eccezione* unicamente per la grandezza o estensione e dell'attitudine ad accogliere forma ed accidenti». In questo modo, come si vede, il concetto di «materia prima» (quella semplice materialità, si può dire, che identifica il «corpo preso in generale») viene implicitamente ridotto al concetto di «grandezza o estensione». È per questo che Hobbes può scrivere, in diverse occasioni, «*corpus, sive materia*»<sup>44</sup>, identificando con ciò il concetto del corpo in quanto tale con quello della semplice materia<sup>45</sup>, col concetto cioè di quella materia semplicemente estesa alla quale, in quanto considerata come priva di tutte le determinazioni diverse dalla mera estensione, «faremo bene» ad

assegnare il nome di «materia prima». Un «nome astratto», certo, e che in quanto tale designa non, come il «nome concreto», il corpo stesso, ossia «una cosa che si suppone esistente» (DC, p. 95), ma solo «la causa del nome concreto», il concetto della «proprietà» o «accidente» in conseguenza del quale attribuiamo ad un qualcosa, altrimenti indeterminato, il nome di corpo: il nome di quella materialità che, come «grandezza o estensione», è identica alla «corporeità» (DC, p. 96), e che però, pur non essendo che un'astrazione, e quindi nulla «fuori di noi», resta comunque l'unico nostro «modo di concepire il corpo» (DC, p. 156). Ora, come è noto, per Hobbes «la ragione non è altro che il calcolo [...] delle conseguenze dei nomi generali»<sup>46</sup>, perché ciò «che gli uomini chiamano scienza», in verità, non è se non questa «conoscenza di tutte le conseguenze dei nomi»<sup>47</sup>. Per comprendere il posto che l'individualità corporea può avere all'interno della hobbesiana «filosofia prima», che da scienza dell'ente in quanto ente è trasformata in scienza del corpo in quanto corpo<sup>48</sup>, e se l'idea di un corpo *individuato semplicemente in quanto corpo* possa trovare spazio in questa scienza, non ci si può esimere dall'affrontare in maniera un po' più approfondita la questione del «corpo in generale», e del suo nesso, più in particolare, con la «grande controversia» del *principium individuationis* (DC, p. 184). Si tratta, in una parola, di vedere se sia davvero possibile, in termini hobbesiani, una definizione schiettamente *materialistica* dell'individualità corporea.

Il problema, nelle sue linee più generali, appare chiaramente definito. Ogni corpo, semplicemente in quanto corpo, ossia «preso in generale», è materia, certo, ma ogni corpo è anche, identicamente, qualcosa di più, o di diverso, da quella materia –la «materia prima», o materia *tout court*– la quale, essendo «comune a tutti i corpi», non può distinguerne nessuno. In effetti, se per un verso «è comune a tutti i corpi [particolari] che uno può essere distinto o essere differente dall'altro» e però, per altro verso, è solo per i suoi «accidenti», quali che essi siano, che «un corpo si distingue dall'altro» (DC, p. 181), allora, va da sé, la «materia prima non è un corpo distinto dagli altri, né uno di essi», ossia un corpo particolare (DC, p. 168)<sup>49</sup>. Per «materia prima», infatti, si intende ciò che nei corpi è pensato quando si prescinde da *tutti* gli accidenti che li distinguono: da tutti gli accidenti, cioè, *eccetto* quello che permette di chiamarli ognuno ugualmente «corpo», vale a dire quell'estensione che, identica alla materialità stessa, si configura come *identica*, al tempo stesso, all'essenza del corpo in quanto tale, del corpo preso cioè «in generale», e per ciò stesso di nessun corpo particolare. L'interrogativo che si pone è allora il seguente. Posto che ogni corpo singolare è sempre qualcosa in più, o di diverso, rispetto alla materia *tout court* o alla semplice estensione, questo «di più», che definisce quel corpo distinguendolo da ogni altro, può davvero essere pensato come una *determinazione* della materia o estensione (di modo che la singolarità di A consisterebbe nel suo essere non già, semplicemente, materia o estensione, ma *una* materia o estensione), o non deve piuttosto essere pensato come qualcosa di necessariamente *diverso* dalla materia o estensione stessa? Una qualunque cosa può essere individuata già *in quanto corpo*, ossia in forza di quel solo accidente (la materialità o estensione che definiscono la *corporeitas*) che ci permette di chiamarla «corpo», o sono invece necessariamente *altri* gli «gli accidenti per i quali un corpo si distingue dall'altro» (DC, p. 181)? Come si intuisce, due sono gli aspetti, inscindibili, di questo problema. Comprendere, da una parte, *come* un certo corpo singolare possa essere distinto sia dal «corpo preso in generale» sia dagli altri corpi singolari non è possibile, infatti, senza comprendere *cos'è*, d'altra parte, che permette di pensare quel certo corpo come identico a sé stesso.

Per rispondere a tutte queste domande, può essere utile rivolgerci al paragrafo del capitolo XI («*De eodem et diverso*») in cui Hobbes si propone di por fine alla «grande controversia» del principio di individuazione, per poi ripercorrere, alla luce di questo testo, quello stesso capitolo VIII («*De corpore et accidente*») di cui abbiamo finora commentato solo il passo in cui, come punto culminante dell'intero argomento, si tematizzava la questione della «materia prima» e del «corpo preso in generale».

La trattazione del *principium individuationis* a chiusura del capitolo su «L'identità e la differenza» è resa urgente dagli stessi termini in cui veniva enunciato, in apertura dello stesso capitolo, il criterio



*generale*<sup>50</sup> della differenza tra i corpi. In forza di questo criterio, infatti, «si dice che *due* corpi differiscono tra loro quando di uno di essi si dice qualcosa che non può essere detto contemporaneamente dell'altro» (DC, p. 181). Da questo punto di vista estremamente generico, però, se sembra facilmente garantita la possibilità di pensare la *differenza* di un corpo da ogni altro (perché si postula un soggetto distinto per ogni diverso insieme di predicati noti<sup>51</sup>), sembra però sbarrato l'accesso al concetto di una sua *differenza da sé stesso*, la possibilità cioè di pensare «un solo e medesimo corpo» (DC, p. 180) come l'invariante «soggetto» della variabilità degli accidenti o predicati (DC, pp. 167-8), e il «mutamento», allora, come unità, in esso, di identità e differenza. Come riconosce lo stesso Hobbes, infatti, in questo modo il corpo di un vecchio seduto non potrebbe essere considerato come lo stesso non solo di quando era giovane, ma neppure di quando era in piedi: perché, sebbene l'esser seduto e lo stare in piedi siano due stati successivi, resta vero che del corpo che è soggetto dell'uno si può dire qualcosa che non può essere simultaneamente detto dell'altro. Preso alla lettera, cioè, il criterio generale della differenziazione dei corpi verrebbe a coincidere con il secondo dei tre possibili principi di individuazione passati in rassegna da Hobbes in *De corpore*, 11, 7 (quello per cui «l'individualità [...] consiste nell'unità di *tutti* [aggregati] gli accidenti presi insieme»), che è poi anche l'unico ad essere nettamente rifiutato dal filosofo, come il solo a favore del quale «non può addursi nessuna istanza», una sorta di brutta copia dell'eracliteo *panta rei*<sup>52</sup>. Per vedere se vi sia o meno incoerenza tra la generale enunciazione della differenza tra i corpi e il particolare rifiuto del secondo modo di concepire l'individualità, e per comprendere inoltre se sia o meno possibile l'individualità di un corpo in quanto tale, è necessario analizzare, pur brevemente, la trattazione hobbesiana degli altri due possibili principi di individuazione, quelli cioè fondati l'uno sull'«unità della materia», l'altro sull'«unità della forma», e a quali condizioni Hobbes può accogliere limitatamente entrambi, sottolineando al tempo stesso le contraddizioni in cui incorrerebbe l'assolutizzazione di uno ad esclusione dell'altro.

Gli argomenti che si schierano a favore dell'un principio, naturalmente, sono gli stessi che militano contro l'altro. Tutta la difficoltà, allora, sta nel loro essere entrambi ugualmente validi. Come da una parte, anche se non c'è più alcuna candela (ed è da notare il ritorno, in questo contesto, dell'esempio cartesiano), la cera sciolta è la «stessa cera» –ossia «la stessa materia»– che prima costituiva la candela, così, d'altra parte, Socrate vecchio e Socrate fanciullo sono lo stesso uomo, pur non essendo –«per la diversa grandezza»– lo stesso corpo. Ciò che impedisce di accogliere uno qualunque dei due principi come l'unico valido, è l'incapacità di entrambi di spiegare i diversi modi in cui effettivamente noi, a seconda dei casi e del punto di vista da cui ci poniamo, applichiamo il concetto di individualità. Finché consideriamo esclusivamente l'«unità della materia» (o, viceversa, l'«unità della forma»), infatti, possiamo certamente considerare un corpo, nonostante il variare delle sue forme (o della sua materia), come un unico individuo, o considerare come individui diversi dei corpi che sono formalmente (o materialmente) identici: ma non possiamo in alcun modo spiegare perché ci capiti vuoi di considerare come «uno e il medesimo» individuo qualcosa in cui non si dà alcuna «unità della materia» (o «della forma»), vuoi di considerare come individui diversi qualcosa in cui pure quell'unità è presente. Ciò che allora da una parte impedisce al criterio generale della differenza enunciato all'inizio del capitolo XI di identificarsi con il secondo dei principi di individuazione (l'«aggregato degli accidenti»), e dall'altra gli consente di fondare, nonostante la loro apparente contraddittorietà, la legittimità di *entrambi* i restanti principi, è che esso non può applicarsi alle cose in sé stesse, che per noi non sono nulla, ma solo al nostro modo di considerarle, alla ragione per la quale le chiamiamo in un certo modo piuttosto che un altro<sup>53</sup>. Ciò a cui la scienza può interessarsi, nel tentativo di pensarne l'individualità, non è l'identità della cosa in quanto indipendente dal nostro pensiero e linguaggio, ma solo l'accidente in ragione del quale la consideriamo tale, la pensiamo e nominiamo come *quella* cosa<sup>54</sup>: l'invarianza non dell'«aggregato degli accidenti», ma di quel solo accidente –materia o forma– attribuendole il quale ne determiniamo, nella nostra mente, il concetto. Se «c'è una grande differenza tra il chiedere se

Socrate è lo stesso corpo, o se Socrate è lo stesso uomo», allora che Socrate possa o non possa essere considerato, nonostante il mutamento, come uno stesso individuo, dipende dal nostro considerarlo semplicemente in quanto corpo, come materia identificata dalla sola identità della sua «grandezza o estensione», o come uomo, ossia non semplicemente in quanto corpo, o materia, ma come corpo o materia determinati da una certa forma (non solo corpo, ma corpo animato razionale). Sembrerebbe evidente, a questo punto, non solo l'*esistenza* di un principio puramente materialistico dell'individuazione e differenziazione dei corpi, distinto da quello formale e coincidente con la considerazione della loro sola estensione (e più precisamente di quella che in seguito sarà chiamata la sua *quantità*<sup>55</sup>), ma il suo costituirsi, inoltre, come l'unico applicabile ai corpi semplicemente in quanto tali. Poiché è solo per la sua materialità, o estensione, che un corpo è corpo, sembra evidente che è solo in forza dell'«unità della materia» che, considerati solo in quanto corpi, la candela e la cera sciolta sono lo stesso corpo, quello di Socrate fanciullo e di Socrate vecchio, invece, corpi differenti. Le cose, però, non sono così semplici. L'«estensione di un corpo», che è «la stessa cosa della sua grandezza», ed è un «accidente del corpo», non è in effetti un accidente tra gli altri, ma un «accidente peculiare». Da una parte, esso è uno degli «accidenti comuni a tutti i corpi» (DC, p. 157), ed anzi un accidente che non può «staccarsi dal corpo senza la sua distruzione, giacché il corpo non può essere assolutamente concepito senza estensione», e viene infatti definito anche da Hobbes, cartesianamente, come *res extensa* (DC, p. 158). Dall'altra, «uno stesso corpo conserva sempre la stessa grandezza [...], non può avere più grandezze» ovvero, come si dice altrove, «la grandezza di uno stesso corpo è sempre una sola e medesima grandezza» (DC, p. 163). La medesima estensione che, essendo in esso «sempre una e la stessa», definisce l'individualità del corpo, viene anche definita, in opposizione agli «accidenti per i quali un corpo si distingue dall'altro» (DC, p. 181) e in diretta analogia con quella «materia prima» che definisce il «corpo preso in generale», come «comune a tutti i corpi». Ciò che in un corpo, in una parola, ne determina la corporeità, per la quale nessun corpo differisce da un qualunque altro, ne costituisce al tempo stesso l'individualità, per la quale esso differisce da ogni altro. Ma come può un medesimo accidente essere ad un tempo sia comune sia differente? Si può certo dire, a questo punto, che tutti i corpi particolari (e dunque il «corpo preso in generale»), pur essendo definiti in quanto corpi dall'essere ognuno, identicamente, una *res extensa*, e cioè come soggetti di quella che, *in astratto*, è una stessa estensione, dall'aver *una qualche* grandezza, differiscono ciò nonostante, quantitativamente,<sup>56</sup> per la loro *determinata* estensione o grandezza, dalla quale sono anche individuati. Ma cosa impedisce qui, come già abbiamo visto accadere in Cartesio, di invertire il rapporto di soggetto e predicato, e che il nesso tra i corpi e un loro accidente – l'estensione – si capovolga nel proprio contrario? Cosa impedisce, insomma, di considerare i corpi singolari, in quanto individuati e differenziati solo dalla loro determinata estensione, come le diverse interne determinazioni, o parti, di un unico corpo, e questo corpo, in quanto identificato dalla materia o estensione *tout court*, e coincidente perciò con l'intero universo, come l'unico soggetto, perennemente identico a sé stesso, di ogni determinazione e mutamento? Cos'è che impedisce cioè di pensare la pluralità degli individui corporei come una pluralità di determinazioni interne all'«unità della materia»? Al di sotto dell'apparente solidità del principio materialistico e puramente quantitativo dell'individuazione dei corpi, qui di seguito cercheremo di portare alla luce un livello del discorso più profondo e più inquieto, che col primo si pone in un rapporto di schietta contraddizione.

In questa operazione di scavo, va tenuto innanzitutto presente ciò che Hobbes dice in *De corpore*, 8, 20-23, ossia nei paragrafi che precedono immediatamente quello in cui, proprio per risolvere i problemi in essi presenti, viene introdotto il tema della «materia prima» e del «corpo preso in generale». In un corpo (leggi: in un *medesimo* corpo), allora, «tutti gli altri accidenti, tranne la grandezza e l'estensione», ossia la sua materialità, «possono essere generati o distrutti», di modo che «i corpi e gli accidenti sotto i quali essi *appaiono* differiscono in modo tale che i corpi sono

cose, ma non generate, gli accidenti sono generati, ma non cose». Su questo presupposto, viene chiamato *essenza* «l'accidente per il quale imponiamo *al corpo* un *determinato* nome»<sup>57</sup>, accidente che viene anche chiamato *forma* in quanto può essere generato o distrutto. Il corpo, poi, «rispetto a *qualunque* suo accidente si chiama soggetto», mentre «rispetto alla forma si chiama materia». La «produzione o distruzione di *qualunque* accidente», e dunque anche di quello che costituisce la sua forma od essenza, fa dire sì che «il soggetto è *mutato*», ma non che è distrutto, perché non della materia, ossia della grandezza e dell'estensione, ma «unicamente della forma si dice che è generata o distrutta»<sup>58</sup>.

Fin qui, il discorso hobbesiano sembra procedere nel segno di una perfetta coerenza con la successiva trattazione del principio di individuazione attraverso l'«unità della materia», come se già a questa altezza, con largo anticipo, si predisponessero le premesse di cui quel principio dovrà dimostrarsi la naturale conseguenza. È la stessa transitorietà degli accidenti e delle forme, sembrerebbe, a legittimare la permanenza o «unità della materia» quale unico principio di individuazione dei corpi semplicemente in quanto tali, garantendo la pensabilità del divenire come differenziazione da sé stesso, nel senso di un'alterazione delle forme e più in generale di un susseguirsi degli accidenti interni ad un soggetto materialmente invariato. Questa prima impressione sarebbe poi interamente confermata dalla densa argomentazione svolta nel paragrafo 20,<sup>59</sup> per la quale quando si parla della generazione o distruzione di un qualche «corpo specifico» –come quando si dice che un animale o un albero sono generati o distrutti– non si può intendere che «da un non corpo possa venire un corpo, o che da un corpo possa venire un non corpo», ma che il corpo, che di per sé non può essere né generato né distrutto, essendo il permanente soggetto del divenire, «ci appare soltanto [...] sotto specie diverse», apparenza a partire dalla quale «lo si nomina in un modo o in un altro». Ciò che viene chiamato animale o albero è senz'altro il medesimo corpo che in seguito diverrà o sarà chiamato non-animale o non-albero, senza per questo divenire o esser chiamato «non-corpo», ossia qualcosa di inesteso, immateriale. Ad apparirci «*sub diversis speciebus*» e ad accogliere quindi in sé la generazione e la corruzione delle forme o accidenti, ponendosi così quale unico soggetto del mutamento, è pur sempre uno stesso corpo, una medesima *res* identificata come semplicemente *extensa*, dalla sua nuda materialità. Non può allora essere il «corpo specifico», determinato cioè da una certa forma (l'animale, l'albero), a porsi come soggetto di tutte queste contrarie forme o determinazioni, e a *divenire così un altro* «corpo specifico»<sup>60</sup>, perché esso è distrutto o generato nello stesso momento in cui è distrutta o generata la forma o accidente in base al quale ne determiniamo la specificità.

Se però osserviamo questo argomento più da vicino, si nota che esistono diversi buoni motivi per dubitare che Hobbes, quando afferma che il corpo, come tale, non può essere né generato né distrutto, intenda che sono *i corpi*, e non invece *il corpo*, ad essere eterni. Come si determinano e si distinguono, infatti, le identità individuali di questi corpi, al plurale, che sarebbero tutti ugualmente ingenerabili e incorruttibili; di questi corpi che, nonostante qualunque alterazione dei loro modi (di apparire), rimarrebbero ognuno «uno e lo stesso corpo», costituendo così i soli soggetti in grado, per la loro invariabilità, di supportare il divenire, pensato come generazione e corruzione dei loro soli accidenti?

A partire dal principio materialistico dell'individuazione, lo sappiamo, l'unica risposta valida è la seguente: «attraverso la loro determinata estensione». Ma come si determina questa estensione? Per rispondere, si deve innanzitutto ricordare la hobbesiana concezione del mutamento. Che il corpo, come tale, non possa essere né generato né distrutto, appare infatti chiaro già a partire dalla sola definizione del tempo. Come lo spazio non è che «il fantasma di una cosa che esiste in quanto esiste», ossia del corpo semplicemente in quanto tale, considerato nella sua sola grandezza o estensione, così «il tempo è il fantasma del moto», ossia di un accidente di quello stesso corpo: e dunque, ancora una volta, un fantasma di quel corpo stesso, stavolta però non in quanto semplicemente esteso, ma anche in quanto mosso. Come non ha senso, allora, parlare di un corpo e

del suo mutamento al di fuori della forma della spazialità e temporalità, così non ha neppure senso, a rigore, parlare di spazio e tempo senza la materialità di un qualche corpo, e di un qualche suo moto, di cui possano essere considerati la forma<sup>61</sup>. Ma questo significa che *i corpi* sono ingenerati e incorruttibili, o invece che solo *il corpo* lo è? Per Hobbes, in generale, «il mutamento», e dunque ogni produzione di accidenti in uno stesso soggetto, «non è altro che il movimento *delle parti* di un corpo mutato» (*DC*, p. 175). Da una parte, dunque, non c'è mutamento, e dunque neppure tempo, senza moto; dall'altra però, poiché non c'è moto senza corpo, deve esistere un corpo che possa essere pensato, in quanto loro soggetto, indipendentemente da qualunque moto e, per ciò stesso, da qualunque mutamento: e dunque anche dalla temporale generazione o corruzione di qualsivoglia accidente. Ma cos'è questo corpo, che è già pensato come tale a prescindere da qualunque specifica forma o accidente? Non è, senza dubbio, nient'altro che quella stessa materia, o estensione, che può allora essere detta, anche se solo per analogia, l'essenza del corpo in quanto tale<sup>62</sup>: più precisamente, non è che quella «materia prima» che, per essere «comune a tutte le cose», non può costituire l'essenza di nessun corpo in particolare, e da cui è anzi definita l'identità del «corpo preso in generale», del corpo, come si è già visto, in quanto «considerato senza la considerazione di alcuna forma o accidente, fatta eccezione unicamente per [...] l'estensione, e dall'attitudine ad accogliere forma e accidenti»<sup>63</sup>.

Il cerchio si chiude, torniamo al punto da cui eravamo partiti. Oramai, però, una risposta è dovuta. Il concetto di questo «corpo preso in generale», nel quale non si pensa null'altro se non la materialità o estensione, è solo quello di un *qualunque* corpo singolare, considerato in modo astratto, o di quell'unico corpo che, in quanto identificato dall'estensione o materia *tout court*, coincide con l'intero universo materiale, e comprende quindi in sé, come proprie interne determinazioni, *tutti* i corpi particolari?

A questo riguardo, è decisivo il modo in cui Hobbes elabora, nella loro necessaria correlazione, i concetti della parte e del tutto. Nella prospettiva hobbesiana la determinazione di un insieme di cose vuoi come una serie di parti separate vuoi come una totalità unitaria dipende, ancora una volta, dalla sola specifica considerazione di cui quell'insieme viene fatto oggetto. Che ad essere considerate reali siano le parti o il tutto dipende dal punto di partenza dell'operazione mentale attraverso la quale si può o comporre il tutto a partire da parti separate (è il caso della composizione dell'idea di «genere umano» a partire dalla considerazione, insieme, di tutti gli individui) oppure, a partire da un tutto unitario, determinare le sue parti attraverso la sua sola divisione (ed è il caso dello spazio). Come si vede, in un caso o nell'altro, si tratta di una divisione o composizione non già reale, ma solo mentale, perché tanto lo spazio quanto gli individui permangono identici a sé stessi, nonostante la loro mutata considerazione: ad esser pensati come componenti di un tutto, o come diviso in più parti, infatti, sono gli stessi individui, o lo stesso spazio. «Far parti o spartire o dividere lo spazio», in particolare, «non è altro che considerare *nello stesso spazio* [...] *uno* ed *un altro* spazio». Uno spazio, diviso in più spazi, non si disgrega in una molteplicità spazialmente irrelata di spazi, perché non si possono considerare «uno ed un altro spazio» se non all'interno, e dunque come parti, di un unico spazio supposto invariato<sup>64</sup>. È per questo che sarebbe una «sciocchezza» dire che «ciò che è diviso è più cose». Ma come si determina, su questi presupposti, l'estensione o materia che, coincidendo con un certo spazio, definisce l'individualità del corpo particolare? E se *uno* spazio non è che una parte *dello* spazio, dal quale non può essere realmente separato, cos'è la certa estensione da cui è determinata l'individualità del corpo, cosa questo corpo stesso? Come lo spazio comprende in sé tutti gli spazi, senza ciò nonostante essere più spazi, così esiste un corpo, coesteso con quello spazio, che comprende in sé ogni estensione o materia, e quindi ogni corpo<sup>65</sup>, senza però essere più corpi. Se quindi si pensa un corpo individuato da un'estensione o materia che coincide con l'interezza dello spazio, e della quale, allora, ogni determinata estensione o materia non è che una parte, o un'interna determinazione, i corpi singolari non possono essere pensati, a loro volta, se non come altrettante parti o determinazioni di quella «materia prima» che definisce il solo «corpo preso

in generale». A porsi come l'ingenerato ed incorruttibile soggetto del divenire e della varietà delle forme non può essere quindi alcun corpo particolare, né quindi una qualunque molteplicità di corpi, ma solo quel «*corpus generaliter sumptum*» che per Hobbes –come già per Cartesio– non può essere ridotto al concetto astratto di un qualunque corpo particolare, non potendo esser pensato altrimenti che come l'astrazione concreta, *reale*, di un «corpo universale», corpo identico all'«*universus mundus*», ad una materia di per sé stessa omogenea e di cui ogni forma specifica non è che un'interna determinazione. Per questa sua stessa omogeneità, allora, l'«*unità della materia*» non è in grado di identificare se non un unico individuo corporeo, coincidente con l'«intero universo» materiale. Ogni mutamento, ogni generazione o corruzione di forme o accidenti, è in realtà mutamento o determinazione del «corpo preso in generale», di quel «corpo universale» che è la «materia prima», come movimento delle *sue* parti, che sono dunque individuate come una certa materia, dotata di una certa estensione, solo da quel moto, e dunque da quell'accidente, o forma, o essenza, per il quale diamo loro un determinato nome. Un corpo singolare, e quindi la sua estensione o materia, non può essere individuato *solo in quanto corpo*, da un punto di vista cioè puramente materiale –perché da questo punto di vista esso non è altro che il «corpo universale», la «materia prima», sostrato in sé stesso omogeneo di ogni differenziazione– ma solo da un punto di vista formale.

Se allora possono esserci forme diverse di una stessa materia, accidenti di uno stesso soggetto, o corpo, ciò è vero solo a patto di intenderle come altrettante forme assunte dalla stessa «materia prima», facendo così di quest'ultima, e dunque del «corpo in generale», l'unico soggetto di tutte le forme, di tutti i mutamenti. Ciò che in un primo momento è parso possibile, e cioè che fosse la sola materia ad identificare un corpo in quanto tale, ha rivelato in seguito, ad un livello più profondo, la sua impossibilità. Una materia, o un'estensione, non può essere identificata come *quella* certa materia o estensione, né dunque un corpo come *quel* corpo, se non come *materia di una certa forma*<sup>66</sup>, ossia di un corpo la cui identità è determinata da *altro* che dalla semplice materia, e dunque pensata al tempo stesso come *diversa* da quell'unica identità (quella del «corpo preso in generale», l'intero universo) che un corpo può avere *solo in quanto corpo*. Da qui il paradossale idealismo del materialista Hobbes, in forza del quale il corpo particolare è qualcosa non già di materiale, oggettivo, ma qualcosa di mentale, che esiste cioè solo in quanto la continua variabilità della materia sia subordinata, nel pensiero, all'invariabilità di una forma. Da qui, in altre parole, sia il costruttivismo nascosto dietro la riduzione hobbesiana di tutto il pensiero alla sensazione, che pure sembrerebbe fare dell'esperienza una mera riproduzione meccanica della realtà esterna, sia la pregnanza ontologica e gnoseologica che può assumere, in un contesto che per altro verso è e resta rigorosamente nominalistico, un concetto universale ed astratto come quello di materia prima.

Sia a questo punto consentito, come già per Cartesio, indicare rapidissimamente il legame che anche nel pensiero hobbesiano congiunge il piano più propriamente antropologico ai problemi di “filosofia prima” finora discussi. Non potendo l'identità o soggettività dell'uomo risolversi nella sua semplice identità materiale, né l'uomo, dunque, essere e rimanere sé stesso solo in quanto corpo, la sua identità, il motivo per cui corpi diversi continuano ad essere chiamati con lo stesso nome di Socrate, non potrà essere se non di ordine formale. La nostra impressione è che le analisi svolte finora ci consentano di leggere il passo in cui il principio formale dell'individuazione viene messo a tema controluce, lasciando emergere così, tra le righe, un livello del discorso più sfuggente, e più profondo, di quello che si lascia cogliere a una prima lettura. In *De corpore*, 11, 7 leggiamo infatti che, allo stesso modo in cui sarà identico, da un punto di vista formale, «il fiume che scaturisce da un'unica e medesima fonte, ne scaturisca la stessa acqua o un'altra acqua, o altro che acqua», così «sarà identico l'uomo, tutte le azioni e i pensieri del quale derivano da un unico e medesimo principio (cioè, da quello che fu nella sua generazione)».

Ora, ci pare che siano possibili due modi diversi, se non opposti, di intendere questo «principio del moto», o dell'azione. Stando alla prima lettura, da queste righe emergerebbe una interpretazione in

fin dei conti tutta materialistica della forma. Nel *Leviathan*, in effetti, si legge che «negli animali esistono due tipi di movimenti che sono loro peculiari: quello vitale *comincia con la generazione e continua ininterrottamente per tutta la vita*, come il corso del sangue, le pulsazioni, la respirazione [...]. L'altro è il movimento animale, altrimenti detto movimento volontario», che corrisponde a ciò che propriamente chiamiamo azione, ed ha un origine interna in quei «piccoli inizi di movimento» che chiamiamo sforzo, o conato (*endeavour, conatus*)<sup>67</sup>, che si manifestano alla mente nella forma della passione, che determina anche giudizio e volontà. Se allora l'azione, in quanto movimento volontario, può essere connessa al movimento vitale come al proprio *principio* («il medesimo [...] che fu nella sua generazione»), sembra, è perché il *conatus*, da cui essa è determinata assieme alla totalità della vita umana, non è se non il movimento vitale stesso, in quanto favorito o contrastato da una modificazione indotta da una causa esterna<sup>68</sup>, e l'azione (come anche la passione), dunque, null'altro che l'espressione esterna (interna) della tendenza del movimento vitale a conservare sé stesso. L'individualità dell'uomo riposerebbe in questo senso, nella sua totalità, su un dato perfettamente naturale, sul fatto cioè che la discontinuità dell'azione, e più in generale di ogni mutamento, potrebbe essere ricondotta alla continuità o permanenza, dalla generazione alla morte, non già della materia, ma di una sua organizzazione biologica invariante.

Anche volendo ammettere che corrisponda all'originaria intenzione hobbesiana, come lascerebbe supporre la singolare concordanza tra il passo del *De corpore* e quello del *Leviathan* sopra citati, questa interpretazione non andrebbe comunque senza problemi. È l'intero pensiero del filosofo, col suo rigoroso determinismo, ad escludere la possibilità di assurgere il movimento vitale –o anche il *conatus*– a *principio*, in senso forte, dell'azione. Se per principio e causa, infatti, «si intende la stessa cosa»<sup>69</sup>, e non si può quindi ridurre il principio alla sua accezione meramente cronologica, allora l'uomo non è, o non ha in sé, il principio della propria azione: non è, cioè, la sua «causa semplice o causa intera»<sup>70</sup>. Da un certo punto di vista, in quanto cioè essa sia considerata, al di qua degli effetti che essa produce su un altro corpo, solo come un moto interno del corpo, dell'azione l'uomo non è neppure la causa efficiente, ovvero l'agente, ma solo quella sua «causa materiale» che può anche esser chiamata «potenza passiva»<sup>71</sup>: in un universo retto dal principio di inerzia, nel quale non si dà alcuna possibile spontaneità, alcuna autoaffezione, la modificazione corporea in cui l'azione corporea consiste non può essere sollecitata che dall'esterno. Nella realtà, infatti, «ciò che necessita e determina l'azione», e dunque il suo principio, è sempre e in ogni caso «la somma di tutte le cose», il «concorso di tutte le cause», *ognuna* delle quali «è determinata da un analogo concorso di cause precedenti»<sup>72</sup>. Nel «continuo progresso [...] della causazione», si noti bene, è solo l'immaginazione<sup>73</sup> a poter ritagliare un segmento suscettibile di avere un inizio (o una fine), nel quale un evento possa esser pensato solo come azione (passione), o causa (effetto). L'uomo stesso, nell'agire, non può essere considerato oggettivamente se non come l'incrocio di un «numero innumerevole di catene», il principio di ognuna delle quali è fuori di lui. Come il corpo particolare non si distingueva dal corpo in generale, ossia dall'intero universo, se non nel pensiero, così l'uomo non può essere considerato come principio della propria azione (e dunque come individuo) se non in forza di un preciso atto mentale, attraverso il quale l'azione viene considerata facendo astrazione da quel «concorso di tutte le cose» in forza del quale ogni evento è causato sempre e soltanto dall'intero universo. Anche in questo caso, quindi, vediamo che l'individualità dell'uomo, identificata con la sua qualità di agente, di iniziatore di una catena causale, non è un dato naturale, biologico, ma mentale. È proprio qui allora, nella considerazione dell'individualità dell'uomo come un prodotto dell'immaginazione, qualcosa cioè che la mente non si ritrova imposto dall'esterno, ma che costruisce attivamente essa stessa, che emerge la possibilità, riguardo all'uomo, della seconda interpretazione del principio formale dell'individuazione, legata al concetto di persona.

La «persona naturale», infatti, «è colui le cui parole o azioni *sono considerate* come sue proprie», dove «la persona (*person*) è la stessa cosa di un attore (*actor*) sia sul palcoscenico sia nella vita quotidiana; e impersonare (*personate*) è lo stesso che fare la parte di (*to act*) o rappresentare sé

stessi o altri»<sup>74</sup>. Hobbes stesso fa notare l'origine teatrale, traslata poi in ambito giuridico, del termine latino *persona*, intesa originariamente come maschera. L'individualità dell'uomo, dal punto di vista formale che la fa consistere nel principio delle azioni (la ragione cioè per la quale attribuiamo a quest'uomo un certo nome), e quindi con la sua personalità, viene ad imporsi come una costruzione immaginaria (o linguistica, se si preferisce), e in ultima istanza essenzialmente storico-sociale, che perde ogni riferimento ad un'identità biologica presupposta. Tanto da un punto di vista naturalistico quanto da uno giuridico-morale, e concepita dunque come detentrica vuoi di un certo potere<sup>75</sup> vuoi di certi diritti e doveri, la persona non esiste al di fuori del suo esser riconosciuta (in primo luogo dall'altro uomo, in seguito dallo Stato), e quindi dello spazio sociale in cui il riconoscimento è non solo possibile, ma diventa inoltre il principale oggetto del desiderio e della lotta. Al punto che, in modo solo apparentemente provocatorio, si può dire che il cosiddetto individualismo hobbesiano nasconda in realtà una radicale socialità dell'individuo stesso: non nel senso giusnaturalistico di una sua presunta naturale socievolezza, ma in quello, ontologico, del suo non esistere se non come un prodotto sociale. Ci pare che non possa essere un caso, allora, se il cosiddetto *bellum omnium contra omnes* sia concretamente rappresentato dai testi hobbesiani, nonostante il contrario parere degli interpreti, non già come il luogo di una socialità assente, quanto piuttosto quello di una socializzazione ancora prevalentemente conflittuale.

La necessità di concludere questo testo ci impedisce di approfondire come meriterebbero la serie di problemi che qui ci si è limitati ad evocare, e che speriamo di avere in futuro la non scontata occasione di affrontare.

- 
1. Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari, 1997, p. 43 (abbreviato d'ora in poi come: *Meditazioni*).
  2. Id., *Risposte alle quarte obiezioni*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, 1986, vol. 2, p. 213.
  3. Cfr. Id., *I principi della filosofia* in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, 1986, vol. 3, p. 53 (abbreviato come: *Principi*), dove, di una sostanza corporea, si dice che «qualunque parte possiamo determinarne col pensiero, deve essere distinta realmente dalle altre sue parti». Poiché però poco sopra si diceva che una distinzione reale «si trova propriamente fra due o più sostanze», si deve concludere che qualunque parte di una sostanza corporea può essere considerata, a sua volta, come una sostanza.
  4. Cfr. Ivi, p. 83. In questo passaggio si dice infatti che «per un corpo, ovvero per una *parte della materia*, intendo tutto quello che è trasportato insieme, sebbene sia forse composto da molte parti, che nel frattempo impiegano la loro agitazione a fare altri movimenti». Dove per corpo si intende una «*parte della materia*», e dunque dell'estensione (poiché tra estensione e materia Cartesio non riconosce distinzione), quella *parte* viene comunque identificata dal fatto che la sua coesione rimane invariata nonostante il variare sia della situazione spaziale esterna, ossia del suo rapporto con altri corpi, sia della situazione interna, ossia dei rapporti tra i suoi componenti. Questa ridefinizione del corpo in termini di moto, che sembra risolvere ciò che nella precedente era irrisolto (la possibilità di una alterazione *interna*), va incontro in realtà ai suoi stessi problemi: non solo il corpo rimane definito solo in maniera estrinseca, attraverso cioè l'esclusione di tutto ciò che è esterno (il rapporto con l'esterno può variare solo a patto che la sua esteriorità rimanga invariata), ma non è neppure univocamente determinato: un uomo che ruota il volante di un'autovettura in movimento e la vettura stessa, ad esempio, possono essere indifferentemente considerati vuoi come tre corpi, vuoi come due, vuoi come uno solo. Senza contare che non si vede come sia possibile che il corpo A, composto dai corpi B e C che si muovono in direzioni diverse, soddisfi le condizioni richieste dalla definizione: come possano infatti i suoi componenti B e C, nonostante la *diversità* dei loro moti, essere coinvolti in uno *stesso* movimento rispetto a un corpo K considerato immobile? Poniamo che il corpo X sia formato da due tubi paralleli lunghi ognuno un metro, il tubo AB e il tubo CD, contenenti ognuno una sfera (J e K)). Poniamo poi che il corpo X si muova di un metro verso sinistra, ovvero che questo movimento sia compiuto simultaneamente dai due tubi, in modo che le loro estremità B e D vengano ad occupare gli stessi punti che prima erano occupati, rispettivamente, dalle estremità A e C. Poniamo infine che la sfera J si muova contemporaneamente da destra verso sinistra, passando dall'estremità B all'estremità A, mentre la sfera K si muove da sinistra verso destra, passando dall'estremità C all'estremità D. Ne risulta che, mentre X, rispetto ad un ipotetico punto di riferimento immobile, si è spostato di un metro, J si è spostata di due metri, mentre K è rimasta immobile. Sulla

- definizione del corpo in base al trasporto simultaneo, vedi F. Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, 2002, pp. 15-22.
5. *Meditazioni*, pp. 105 e sgg.
  6. Ivi, p. 147.
  7. Risoluto a «non cercare più altra scienza, oltre a quella che poteva trovare in sé stesso, o nel grande libro del mondo» (R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Roma-Bari, 1998, p. 13), Cartesio ritiene bensì di non poter fare di meglio che «togliere di mezzo» le proprie precedenti opinioni, sempre esposte al rischio dell'errore; ciò, però, non necessariamente per «sostituirle con altre migliori» ma, possibilmente, anche solo «per accoglierle, dopo averle ricondotte al livello della ragione» (Ivi, p. 19): e fin qui nulla impedisce di pensare che la definizione sopra citata possa essere «ajustée au niveau de la raison», e dunque accolta.
  8. *Meditazioni*, p. 55.
  9. Ivi, p. 53.
  10. *Ibidem*
  11. Ivi, p. 49.
  12. Ivi, p. 51.
  13. Per il fatto di essere legata alla figura, all'immagine, l'immaginazione non può giungere a pensare in un unico pensiero l'infinità di mutamenti di uno *stesso* corpo, potendo solo produrre in sé stessa, di quel corpo, una serie necessariamente finita di diverse figure o immagini. L'infinito può essere allora pensato, concepito, ma non immaginato, di modo che l'immaginazione non è in grado di pensare l'identità di un corpo nella totalità delle sue modificazioni possibili.
  14. *Ibidem*
  15. Ciò significa che tutte quelle proprietà sensibili che in precedenza attribuiamo all'oggetto sono ora non già negate, ma comprese come completamente esplicabili in quanto *segni* di altrettanti variazioni *interne* all'estensione o materia, e dunque di altrettante modificazioni di quel «movimento locale» che dell'estensione è il primo dei modi, e della quale spiega «tutte le varietà» (cfr. *Principi*, p. 81). Queste variazioni del moto modificano in vario modo, immediatamente (come nel caso del tatto) o mediamente (come nel caso della vista), gli organi di senso: modificazioni che la mente *traduce*, secondo una corrispondenza univoca e senza però essere consapevole del meccanismo corporeo corrispondente, nelle determinazioni sensibili della propria *rappresentazione* dell'oggetto. Su questo «linguaggio simbolico della percezione», e sul superamento che esso implica della teoria scolastica della percezione –e dunque della verità– come rispecchiamento dell'oggetto cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Torino, 1952, pp. 533-5. Per l'idea del legame tra percezione e oggetto nei termini dell'idea di «segno naturale», vedi M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1968, vol. 2, p. 91; vedi anche J. W. Yolton, *Perceptual cognition with Descartes*, in «Studia cartesiana», 1981, n. 2, pp. 63–83, e il saggio di P. Slezak, *Descartes' startling doctrine of reverse sign relation* in S. Gaukroger (a cura di), *Descartes natural philosophy*, London, 2000, pp. 542-56. Sul modo in cui in una teoria del «segno naturale» l'univocità del nesso semantico tra rappresentazione e rappresentato è garantito, nella percezione, dal suo fondamento nel nesso causale che lega l'oggetto e la percezione, vedi T. C. Vinci, *Cartesian truth*, Oxford, 1998, pp. 139-43. Per una più ampia ricostruzione sul tema della percezione all'interno della filosofia moderna, da Descartes a Kant, vedi M. D. Wilson, *Ideas and mechanism: essays in early modern philosophy*, Princeton, 1999, capp. II-V.
  16. Cfr. *Principi*, pp. 48-9, dove si spiega che l'estensione, come «attributo principale» della sostanza corporea o materia, nell'atto stesso di costituirne la natura ed essenza, costituisce anche il *presupposto* di tutte quelle «proprietà», come l'avere una figura, che si trovano in *tutti* i corpi. Se, pur trovandosi in *ogni* corpo, esse cioè nondimeno non contribuiscono alla sua definizione, o essenza (all'identificazione cioè del corpo in quanto tale), è perché ognuna di quelle proprietà non può essere concepita senza l'estensione, la quale può però essere concepita senza di esse, e la definizione di una cosa non può essere costruita attraverso la giustapposizione delle sue proprietà specifiche, ma solo a partire da quella caratteristica, o natura, da cui *tutte* le proprietà possono essere derivate. La definizione del corpo fornita in *Meditazioni*, p. 43, dunque, è *vera*, anche se non lo è *in quanto definizione*, perché è l'esplicitazione non dell'essenza della sostanza corporea, ma solo delle *proprietà*, o dei *modi*, che da quell'essenza pur necessariamente derivano. Anche se *nessuna* particolare sostanza corporea o materia, in generale, può essere un corpo senza essere anche *suscettibile* ad esempio di figura, e nessun corpo determinato è *quel* corpo senza avere di fatto *una* qualche figura determinata, la figura non appartiene alla definizione della sostanza corporea perché, come quell'esser suscettibile di figura non è nella sostanza se non il suo essere estesa, così la figura non è che un modo o proprietà di questa sostanza/estensione.
  17. Cfr. J. Bennett, *Learning from six philosophers. Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkley, Hume*, New York, 2003, vol. 1, p. 27.
  18. Vedi *Principi*, p. 69.
  19. Cfr. *Principi*, p. 89.



20. *Principi*, p. 53.
21. *Ivi*, p. 54.
22. *Ibidem*.
23. quello che Spinoza riconoscerà esplicitamente nella quinta proposizione della parte prima della sua Etica, dove si dice che «nella natura non possono darsi (...) sostanze della medesima natura, ossia dello stesso attributo», e ciò perché, essendo «anteriore per natura alle affezioni», una sostanza non può essere distinta da un'altra in base alla sola diversità dei modi: considerate «per sé», «secondo verità», e dunque facendo astrazione dalle affezioni, quelle presunte sostanze dello stesso attributo non sono diverse, ma una sola e medesima sostanza (cfr. B. Spinoza, *Etica*, trad. it. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Milano, 2007, pp. 11-13).
24. *Meditazioni*, p. 21.
25. *Principi*, p. 81, ma cfr. anche *Ivi*, p. 69, dove si parla di «natura della materia, o del corpo preso in generale». Questa materia che Descartes identifica col «corpo preso in generale» richiama evidentemente l'aristotelica «materia prima», la cui nozione viene allora da Descartes non tanto rigettata, quanto piuttosto assimilata a patto di essere ridotta a quella della semplice estensione, con la conseguente spiegazione di «tutta la varietà di forme che vi si trovano» attraverso il solo moto locale (*Ivi*, p. 81). Esattamente nella stessa direzione ci pare vadano letti i passaggi del capitolo VI de *Il mondo*, che pure complicano la situazione. Il concetto tradizionale di materia prima, infatti, viene in essi criticato non tanto perché formato prescindendo da «tutte le forme e qualità» determinate, cosa che anche Descartes ha appena invitato il lettore a fare, quanto piuttosto per la sua confusione: perché, cioè, non consente di pensare alcunché di determinato, ma solo una «pura potenza» (Vedi la *Lettera a Mersenne* del 28 ottobre 1640, in R. Descartes, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, 2005, dove si legge che l'identità della materia «si accorda con la Filosofia della Scuola, e con la mia», salvo che «nella Scuola non si spiega bene questa materia, perché ne si fa una pura potenza, alla quale si aggiungono forme sostanziali e qualità reali, che sono solo chimere»). L'aspetto paradossale del ragionamento cartesiano consiste nel fatto che il suo essere priva di ogni «forma più particolare» non impedisce alla materia prima di porsi come una sostanza, un «vero corpo». Pensata paradossalmente come una sostanza, la materia prima non solo viene dotata anch'essa di una sua «vera forma ed essenza», che coincide con l'estensione, tale che tra l'una e l'altra non può darsi nessuna distinzione, se non di ragione, ma anzi, in quanto non è *nient'altro altro che* estensione, essa diviene in un certo senso 'pura forma', quella forma delle forme come determinazione dalla quale soltanto «tutte le forme immaginabili» divengono intelligibili. È in questo senso, in quanto coincide cioè con questa materia prima che è pura forma, che il *corpus generaliter sumptum* può rappresentare l'unico corpo realmente concepibile attraverso una «intellegione pura». Cfr. R. Descartes, *Il mondo*, in Id., *Opere filosofiche*, ed. a cura di E. Garin, Roma-Bari, 2009<sup>7</sup>, vol. 1, pp. 144-6.. Non ci pare allora che si possa convenire con R. Ariew quando ritiene perfettamente coerente allo spirito cartesiano l'affermazione di A. Le Grand, secondo la quale «la materia prima», che non è se non una concezione inadeguata del corpo, «è priva di forma» (cfr. R. Ariew, *Descartes and the late scholastic*, New York, 1999, pp. 95-6). Il testo di A. Le Grand, *Institutio philosophiae secundum principia D. Renati Descartes*, è disponibile anche on-line su google books, in una maldigitalizzata edizione latina del '79.
26. C'è allora un motivo molto preciso per cui l'intero universo materiale viene nominato come «corpo preso in generale». È vero, infatti, che esistono due particolari specie di corpo, e cioè il «corpo in generale» (A) e i «corpi particolari» (B). In questo senso anche il «corpo in generale» è un corpo particolare, un corpo A distinto da altri corpi B. I corpi B, però, non sono altro che *parti*, o modi, di A, e la distinzione di B rispetto ad A non è allora una distinzione reale, ma solo modale. Il corpo A, ossia l'intero universo, è, al tempo stesso, sé stesso e ognuno dei singoli corpi B: corpo particolare, dunque (e perciò non un'astrazione, ma un corpo reale), e assieme «corpo in generale». Cfr. *Risposte alle seconde obiezioni*, in Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. 2, cit., p. 149, e *Principi*, I, 51, pp. 47-8, dove la mancanza di univocità che si dà tra Dio e le creature, si può supporre, è analoga a quella che si dà tra il corpo preso in generale e i corpi particolari. Sulla possibile equivocità del concetto di sostanza, come esistenza e concepibilità per sé e come sostrato di proprietà, vedi ad es. M. Stewart, *Descartes' extended substances*, in R. J. Gennaro, C. Huenemann (a cura di), *New Essays on the rationalists*, Oxford, 1999, pp. 82- o P. Markie, *Descartes' concept of substance*, in J. Cottingham (a cura di), *Reason, will and sensation*, Oxford, 1994, p. 63-87.
27. Come risulta evidente da *Principi*, p. 77, dove si dimostra l'impossibilità del vuoto, ovvero di uno «spazio dove non c'è sostanza» o materia a partire dal fatto che «l'estensione dello spazio (...) non è differente dall'estensione del corpo». Come era già stato chiarito in *Principi*, pp. 73-4, infatti, «la stessa estensione (...) che costituisce lo spazio costituisce il corpo»: posta una qualunque determinazione spaziale, in altre parole, è posto anche il corpo che da quella determinazione è identificato, in modo tale che la distinzione tra spazio e corpo non è né reale né modale, ma una di quelle distinzioni che si fa solo «col pensiero» (*Ivi*, p. 55).
28. Ci sembra che solo in questo modo sia possibile spiegare come l'affermazione secondo la quale «cosa sia questa cera, io non lo immagino mai, ma lo percepisco con la sola mente» (*Meditazioni*, p. 51, dove questa

«sola mente» coincide, come si chiarisce in *Meditazioni*, p. 55, con il «solo intelletto») possa tradursi in un'altra, stando alla quale «quel che ritenevo di vedere con gli occhi, *lo comprendo con la sola facoltà di giudicare che è nella mia mente*»: di modo che, quando ho di fronte la cera, non *vedo*, ma *giudico* «che essa è presente a partire dal colore o dalla figura» (Ivi, p. 53). Questa implicita identificazione della *mens* da una parte con l'*intellectus*, e dall'altra con la *facultas judicandi*, e dunque della percezione della cera (o meglio: di cosa sia la cera) tanto con una *intellectio* quanto con un *judicium* presenta un duplice problema. Il primo lato di questo problema è relativo all'ambiguità dell'intelletto, che può essere inteso sia, in senso stretto, come «*pura intellectio*» (vedi ivi, p. 120), sia, in senso lato, come coincidente con quella generica «facoltà di conoscere» o di rappresentare attraverso idee la quale comprende, oltre all'intelletto *strictu sensu*, anche sensibilità e immaginazione. Se però «puramente intelligibili», e oggetto dunque della «*pura intellectio*», sono solo quelle cose «separate da ogni materia», il «solo intelletto» con cui *questa* cera (e non: la forma della cera) viene percepita non può essere che l'intelletto *latu sensu*. Che la cera sia percepita dalla «sola mente», allora, significa certo che essa non è percepita dall'organo di senso, ossia dal corpo, ma non che essa non sia percepita attraverso la sensibilità, in quanto essa è una funzione mentale, e non organica (cfr. ivi, p. 47). Il secondo lato del problema riguarda l'assimilazione della percezione della cera da parte della «*sola mens*» ad un atto della «*sola judicandi facultas*». Come è spiegato nella IV Meditazione, la *facultas judicandi* presuppone bensì l'*intellectio* (non si può affermare o negare qualcosa senza averne una qualche idea), ma anche qualcosa «di più», o di «altro», perché ogni giudizio è il frutto non solo della «facoltà di conoscere», nella quale la mente è passiva, ma al tempo stesso anche del concorso della «facoltà di scegliere», nella quale la mente è attiva, e non è «circoscritta da alcun limite». A prima vista, sembrerebbe allora che la facoltà di scegliere, e quindi di giudicare, sia nonostante la sua illimitatezza costitutivamente costretta ad operare su idee o percezioni *già date*: è «attraverso il solo intelletto» che posso «percepire le idee sulle quali posso *poi* pronunciare un giudizio» (Ivi, p. 93). Dove però è la *percezione* stessa della cera ad essere identificata con un atto del giudizio, e dunque della volontà, sembra che l'attività della mente debba giungere a riguardare non più la sola affermazione o la negazione di un'idea già data, ma la stessa costruzione del dato sensibile su cui la scelta, in seguito, viene operata. Se ora unifichiamo i due lati del problema, ci pare si debba concludere che è bensì la sensibilità, secondo Cartesio, ad offrire alla mente una molteplicità di elementi; dove questi elementi, però, non possono essere riferiti dalla mente ad un sostrato unitario, organizzati cioè in una percezione e pensati come proprietà di un medesimo oggetto, se non attraverso un atto d'arbitrio, che non ha un fondamento né nella cosa stessa (perché la cosa è il prodotto, e non il dato della scelta), né nella molteplicità, di per sé stessa disorganizzata, interna alla sensazione. Su questo punto, cfr. in particolare le *Risposte alle seste obiezioni*, in Descartes, *Opere filosofiche*, cit., vol. 2, pp. 403-4, dove si distingue con chiarezza tra ciò che spetta alla sensibilità e ciò che invece spetta all'intelletto (o al giudizio).

29. R. Descartes, *Tutte le lettere...*, ed. cit., p. 2617: è ben vero, infatti, che le proprietà sensibili, e lo stesso esser-sensibile, non appartengono necessariamente al corpo, non appartengono cioè al corpo in generale: e, in effetti, «possiamo concepire un corpo continuo, di grandezza indeterminata, (...) in cui nulla sia considerato oltre l'estensione» (*ibidem*). Questo corpo in cui non si considera se non la pura estensione, e può essere allora pensato solo intellettualmente, però, non è che il *corpus in genere sumptus*. Ciò nonostante, il fatto che non appartenga all'essenza del corpo preso in generale, non esclude affatto che l'essere sensibile appartenga a quella del corpo particolare. Su questo passaggio vedi, nell'appendice 10 di Gueroult, *Spinoza. I. Dieu*, Paris, 1968, le pp. 546-8.
30. Ci pare che in questa stessa direzione può essere letto il ben noto passo della *Lettera a Elisabetta* del 28 giugno 1643, in cui si afferma che «il corpo, *ossia l'estensione, la figura e il movimento*, si possono anche conoscere con il solo intelletto, ma molto meglio attraverso l'intelletto soccorso dall'immaginazione». Come si dice poco dopo, infatti, la funzione dello «studio delle matematiche» (che pertiene al «solo intelletto») è senz'altro quella di esercitare «principalmente l'immaginazione alla considerazione di figure e movimenti», dove però è in ultima istanza alla sola immaginazione –per quanto esercitata dall'intelletto– che spetta la formazione di «nozioni del corpo ben distinte», mentre quelle prodotte dal «solo intelletto», se ne deduce, non saranno così *bien distinctes*. Cfr. R. Descartes, *Tutte le lettere*, ed. cit., p. 1781.
31. Vedi anche *Principi*, p. 68, dove si dice che «vi è una certa sostanza estesa (...) e questa sostanza estesa è quello che *si chiama propriamente il corpo, o la sostanza delle cose materiali*», dove appare chiare sia l'unicità della sostanza/materia sia, implicitamente, l'identificazione delle «cose materiali», nella loro pluralità, come modi di questa unica sostanza. Sull'unicità della sostanza estesa, e sul senso equivoco in cui anche i corpi particolari possono essere chiamati sostanze, vedi Gueroult, *op. cit.*, vol. 2, pp. 108-9, dove si parla di un'«applicazione indistinta del concetto di sostanza», e di «assenza di univocità» perché le «sostanze estese particolari (...) sono in realtà dei modi», e Id, *Spinoza*, vol. 1, Paris, 1968, p. 543, n. 52, dove si dice che nessun corpo particolare è una «sostanza *strictu sensu*», non essendo che altrettanti «assemblaggi precari di configurazioni (...), raggruppamenti accidentali di accidenti». Cfr. anche G. Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris, 1950, cap. II, e in particolare pp. 46-7, dove dopo essersi chiesta, in poche parole, se Cartesio

fosse spinozista (Ivi, p. 40), dice che, come il suo successore, anche Cartesio «attribuisce all'immaginazione la determinazione delle *partes extra partes*, mentre l'intelletto *concepisce* un corpo continuo di una grandezza indefinita», e conclude che in Cartesio i corpi particolari non sono che delle «determinazioni fragili», (Ivi, p. 65) o «agglomerati fragili» (cfr. Id, *L'œuvre de Descartes*, Paris, 1971, p. 384). Vedi anche J. Secada, *The doctrine of substance*, in S. Graukroger (a cura di), *The Blackwell guide to Descartes*, Oxford, 2006, p. 83, dove si afferma che il parlare di più corpi, in Cartesio, è motivato solo dal desiderio di non contrastare in modo troppo diretto le Scuole. Vedi poi L. Vinciguerra, *Langage, visibilité, différence: histoire du discours mathématique de l'âge classique au XIXème siècle*, Paris, 1999, p. 47 per il quale «nello spazio della fisica cartesiana (...) è difficile trovare un principio di individuazione dei corpi interno alla fisica». Cfr. anche L. Robinet, *Descartes: la lumière naturelle*, Paris, 1999, p. 162; E. Slowik, *Descartes and individual corporeal substance*, in «British journal of the history of philosophy», n. 9, 2001; J. Skirry, *Descartes and the metaphysics of human nature*, London, 2005, pp. 71 e sgg.

32. *Meditazioni*, p. 141.

33. Cfr. *Meditazioni*, pp. 21-3.

34. Il passo continua così: «di modo che, anche se questa materia cambia e la sua quantità aumenta o diminuisce riteniamo che esso sia sempre lo stesso corpo, *idem numero*, fintantoché rimane congiunto e unito sostanzialmente alla stessa anima. Crediamo anche che questo corpo sia *tutto intero*, fintantoché ha in sé tutte le *disposizioni* richieste al fine di conservare questa unione», cosa che non avviene a un «corpo in generale» (generalità che esclude però il corpo umano!), togliendo anche una sola particella al quale non si può più dire che sia «integro», «totalmente lo stesso» (presupponendo, pare, una possibile gradazione dell'identità, la possibilità cioè che A e B siano più o meno identici!). Cfr. R. Descartes, *Tutte le lettere*, cit., p. 1965. Questo passaggio della Lettera a Mesland ricorda da vicino quello dell'art. 30 delle *Passions de l'âme*, dove si legge che «l'anima è veramente unita a tutto il corpo, e non si può propriamente dire che essa lo sia a qualcuna delle sue parti ad esclusione delle altre, poiché esso è uno, ed in qualche modo indivisibile, in ragione della *disposizione* dei suoi organi, che si rapportano a tal punto gli uni agli altri che, quando uno è tolto, ciò rende l'intero corpo difettoso» (cfr. R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Milano, 2003, p. 161). Non è possibile, in questo testo, non notare al tempo stesso la continuità e la discontinuità rispetto alla lettera del 1645. La *dispositio* (o *disposition*, in francese) di cui parlano entrambi i testi, da una parte, sembra infatti costituire un criterio di unità interno al corpo. Il caso del corpo umano mutilato, d'altra parte, viene trattato nel secondo testo esattamente allo stesso modo a in cui potrebbe esserlo quello dell'animale mutilato, perché il loro carattere «difettoso» impedisce ormai *ad entrambi* di essere considerati come un «tutto intero». L'essere «*in qualche modo* indivisibile» di questo «intero» che è il corpo umano non dipende più da un criterio estrinseco, da un'anima che risulta in ultima istanza totalmente indifferente alla materia che le è unita, ma unicamente dalla «disposizione dei suoi organi», e quindi da un criterio interno e compiutamente corporeo, suscettibile nell'uomo come nell'animale di diversi gradi di realizzazione. F. Alquié ha visto in questo passaggio non solo una correzione della tesi della non-unità «per sé» del corpo vivente, ma una riabilitazione, inoltre, dell'idea di una indivisibilità del corpo animale (del commentario di Alquié, cfr., in Descartes, *Œuvres philosophiques*, Vol. 3, Paris, 1973, la nota 1 p. 548 e la nota 2 p. 976). B. Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, 1992, p. 96, sottolinea inoltre che la «proprietà disposizionale» del corpo, pur di ordine teleologico, non richiede nessun intervento dell'anima, costituendo invece un «principio d'ordine» tutto interno al corpo che impedisce, conseguentemente, ormai la riduzione del corpo a mera *res extensa*. Gueroult, al contrario, insiste in modo particolare sull'eccezione che il corpo umano rappresenta all'interno della natura, ritenendo che sia solo l'unità sostanziale del corpo umano con l'anima, e dunque della materia del primo con la forma che la seconda gli impone, a spiegare la finalità e l'organizzazione che il corpo umano presenta, e che impedisce di identificarlo al corpo dell'animale e a qualunque altro corpo del mondo fisico (cfr. M. Gueroult, *Descartes...* cit., vol. 2, capitolo 17).

35. *Meditazioni*, p. 45.

36. Ivi, p. 119.

37. Ivi, p. 121.

38. La tesi per cui la mente, rispetto al corpo, è conosciuta «non solo con tanta maggiore verità e certezza, ma anche con tanto maggior distinzione ed evidenza» costituisce, come è noto, il vero asse portante dell'intera architettura argomentativa delle *Meditazioni*: è su di essa, infatti, che si basa l'idea secondo la quale ogni metafisica che pretenda di stabilirsi come scienza deve partire non dall'oggetto della conoscenza, ma dalla conoscenza stessa, o dal suo soggetto.

39. L'edizione latina da noi consultata è quella londinese del 1655, digitalizzata su google books; per la versione italiana, ci riferiamo a T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo, l'uomo*, Torino, 1972, a cura di A. Negri, che abbiamo talvolta modificato. Sia per il testo latino che per quello italiano, qui di seguito useremo l'abbreviazione DC, seguita vuoi dall'indicazione del capitolo e del capoverso, vuoi anche o solo dal numero della pagina, che è in ogni caso da riferirsi alla traduzione italiana.

40. Sul nominalismo di Hobbes, cfr. J. W. N. Watkins, *Hobbes' system of ideas*, London, 1965, pp. 143-60, dove ad esser rilevate sono soprattutto alcune incongruenze interne, come quella relativa al reputato carattere oggettivo delle proprietà o accidenti delle cose (ad esempio il bianco), in forza dei quali attribuiamo loro un certo nome, che verrebbe a contraddire l'idea per la quale universali sono solo i nomi. Anche in F. S. McNeilly, *The anatomy of Leviathan*, London, 1968, pp. 62 e sgg. si rinviene un'incongruenza tra il nominalismo esplicitamente teorizzato e il realismo implicito nella teoria della conoscenza. Da una parte, infatti, il nominalismo dovrebbe condurre ad una teoria convenzionalistica della verità, perché l'attribuzione del nome generale che funge da predicato in una proposizione (e nulla, per Hobbes, può essere vero se non la proposizione) non può essere che arbitraria, non potendo essere fondata su un elemento universale presente nella cosa stessa. D'altra parte, però, nel *De corpore* Hobbes parla delle "proposizioni prime", quelle cioè che fungono da principio della deduzione, non come frutto di una decisione arbitraria, ma come "conosciute per natura" e come tali, per di più, da dover cogliere, per essere vere, la natura stessa delle cose, da dover *corrispondere* a quella natura. Contro questa interpretazione di quello hobbesiano come un nominalismo dimidiato, o incongruo, cfr. G. K. Callaghan, *Nominalism, abstraction and generality in Hobbes*, in «History of Philosophy Quarterly», vol. 18, n. 1, pp. 37-55, dove si sostiene contro Watkins che gli accidenti, o proprietà, sono sì oggettivi, ma non universali, perché un accidente (ad es. questa particolare tonalità di rosso) non può appartenere a più di un oggetto particolare. Cfr. anche J. Hull, *Hobbes's radical nominalism*, in «Epoché», vol. 11, n. 1, pp. 201-23, per il quale la radicalità del nominalismo hobbesiano, paragonato a quello sia di Ockham sia di Descartes, consiste soprattutto nella riduzione di *ogni* pensiero ad immaginazione, che impedisce non solo alla *res*, ma anche al concetto di essa, per via del suo legame con la particolarità dell'immagine, di porsi come universale. Su questo tema, vedi anche J. Bernhardt, *Nominalisme et mécanisme chez Hobbes*, in «Archives de philosophie», 1985, vol. 48, pp. 235-49 e, nello stesso volume, pp. 177-233, C. Y. Zarka, *Empirisme, nominalisme et matérialisme*.
41. Secondo il classico paragone offerto in *DC*, 1, 3, pp. 71-2, per il quale, la stessa cosa che a una certa distanza mi appare come "Mario", mano mano che si allontana e che la mia percezione di essa si fa più oscura, mi appare via via prima, in quanto scorgo in essa «i segni di una mente razionale» ancora come uomo, poi, poiché mi sembra che si muova da sola, solo come animale, cioè corpo animato, e infine, in quanto semplicemente estesa, unicamente come corpo.
42. Cfr. *DC*, 7, 6, p. 149, dove si dice che non si potrebbe dire "uno spazio", ma semplicemente "spazio", se non si potesse intendere che ce n'è un altro, con cui possa essere confrontato. Allo stesso modo si può dire che la materia prima non è *una* materia, perché non c'è un'altra materia, ma "materia" *tout court*. Del resto, anche dell'accidente, o modo, o proprietà, si diceva che non si può chiedere "cosa sia" (*quid sit*), perché non è un *aliquid*, ma solo ciò attraverso cui (il concetto di) un *aliquid* può essere determinato come (il concetto di) questa o quella cosa particolare, dalla quale l'accidente non è separabile. Il fatto che la materia non sia un *aliquid* significa allora che essa, come si vedrà, coincide con l'estensione, ossia con l'accidente per il quale un qualcosa viene detto corpo.
43. Come risulta dalla definizione del corpo enunciata in *DC*, 8, 1, pp. 146-7, infatti, «il corpo è ciò che, non dipendendo dal nostro pensiero, coincide o si coestende con una parte dello spazio». Lo spazio, d'altra parte, viene definito da Hobbes come «il fantasma di una cosa che esiste in quanto esiste, cioè senza considerare altro accidente di quella cosa, *tranne il fatto che appare fuori di noi*». «Il fantasma di una cosa che esiste in quanto esiste», ossia lo spazio con il quale essa è coestesa, non è che il «fantasma della sua grandezza», ossia della sua estensione. Lo spazio, allora, è un'idea, e più precisamente l'idea della cosa come esistente fuori di noi, ossia come corpo. Come idea, esso è un «accidente della mente», e «nulla fuori dalla mente». L'estensione o grandezza, al contrario, non è «niente nella mente», perché essa è un «*accidente del corpo* che esiste fuori dalla mente», (*DC*, pp. 157-8), e più precisamente quella sua proprietà, o accidente, di cui lo spazio è l'idea, e per la quale lo pensiamo come corpo. Se l'indipendenza dal pensiero è ciò per cui un corpo viene detto «sussistente per sé», il suo sussistere «fuori di noi», ossia come un'estensione o materia co-estesa con una parte dello spazio, è appunto ciò per cui viene detto «esistente». Esistere ed esistere fuori di noi, come sussistente per sé, dunque, sono una e la stessa cosa. Da una parte una cosa non può essere pensata come esistente se non in quanto indipendente dal pensiero, situata cioè in quello spazio extramentale che si chiama estensione, dove però nulla può esistere spazialmente, ossia essere esteso, senza essere un corpo, perché la spazialità, o exteriorità, in quanto estensione, coincide con la corporeità. Esistenza ed estensione, dunque, sono una e la stessa cosa. Pensare «una cosa che esiste», e cioè che appare «fuori di noi», è impossibile senza determinarla come corpo. Solo del corpo (e non dell'idea del corpo) si può dunque dire, propriamente, che esiste. Sull'ambiguo rapporto tra spazio ed estensione e sull'identificazione hobbesiana dell'esistenza, o realtà, di una cosa col suo carattere extra-mentale, cfr. il paragrafo «La realtà come corpo o come esistenza extra-mentale» in G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Milano, 1996, pp. 89-91, dove si finisce col concludere all'identificazione del materialismo come forma necessaria del dualismo, della separazione cioè di essere e pensiero. Contro questa interpretazione, vedi Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de*

- la politique*, Paris, 1999<sup>2</sup>, pp. 59 e sgg., dove si afferma che, nonostante non possa *partire* dall'essere, ma solo dalla sua rappresentazione, il sapere non è però *scisso* dall'essere, al quale può pervenire attraverso l'analisi delle condizioni della rappresentazione stessa. Cfr. anche Malherbe, *Hobbes et la philosophie première*, in M. A. Bertman, M. Malherbe (a cura di) «Th. Hobbes. De la métaphysique à la politique. Actes du colloque franco-américain de Nantes», pp. 24 e sgg., e K. Schuhmann, *Le vocabulaire de l'espace*, in Y. C. Zarka, (a cura di) «Le vocabulaire de Hobbes», Paris, 1992, pp. 61-82. La radicalità della tesi per cui ogni ente è corpo si fa pienamente manifesta nella "scandalosa" teoria hobbesiana della corporeità di Dio, sulla quale vedi D. Weber, *Hobbes et le corps de Dieu. «Idem esse ens & corpus»*, Paris, 1999.
44. Cfr. *DC*, 6, 8, p. 132 o T. Hobbes, *Critique du 'De mundo' de Thomas White*, introduction, texte critique et notes par J. Jacquot e H. W. Jones, Paris, 1973, p. 117. L'edizione parigina del 1642 del «*De mundo*» di White è disponibile on-line su google books.
  45. Cfr. anche T. Hobbes, *Answer to Bishop Bramhall*, in Id., *English Work*, London, 1839, Vol. 4, p. 309, dove si legge che «Matter is the same with body».
  46. T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, 2000<sup>6</sup>, p. 35.
  47. Ivi, p. 38
  48. Come nota Y.-C. Zarka, in *First philosophy and the foundation of knowledge*, in «The Cambridge Companion to Hobbes», Cambridge, 1996, Hobbes riduce «la nozione di *ens* a quella di *corpus*, (...) e l'*esse* all'*inesse corporibus*» (p. 69), in una prospettiva in cui «la filosofia prima di Hobbes reinterpreta i concetti tradizionali della metafisica al fine di produrre un'immagine del mondo in cui ci sono solo i corpi e i loro accidenti» (p. 70). In J.-L. Marion, *Hobbes et Descartes: l'étant comme corps*, in M. Fichant, D. Weber, J.-L. Marion (a cura di) «Hobbes, Descartes et la métaphysique», Paris, 2005, p. 72, si afferma che la teoria della scienza hobbesiana ha il suo «motivo ultimo» in una «decisione *ontica*», quella per la quale «non c'è sostanza se non corporea, ossia materiale», di modo che «il corpo assume niente meno che il rango di ente in quanto ente» (ivi, p. 73). Per un'accurata distinzione del significato dei termini *ens*, *esse*, *essentia*, vedi M. Pécheran, *Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première*, in Y.-C. Zarka (a cura di) «Hobbes et son vocabulaire», cit., pp. 31-59, dove si legge anche che «il nome di *ens* non è che il nome generalissimo, indifferentemente, di ogni esistente, o corpo singolare». Sul problema della hobbesiana *philosophia prima* pensata non più, allora, come metafisica ma come *physica generalis*, e sulle motivazioni sia storiche sia concettuali di questa trasformazione, vedi poi. C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, 2002, cap. I («Hobbes and the Aristotelians on *philosophia prima*»). Cfr. inoltre P. Magnard, *Philosophie première ou métaphysique*, in Y.-C. Zarka, J. Bernhard (a cura di) «T. Hobbes : philosophie première, théorie de la science et politique», Paris, 1990, pp. 29-37.
  49. Vale qui per la materia ciò che in *DC*, 7, 6, p. 149 viene detto a proposito dello spazio e del tempo: «lo spazio o il tempo, quando si considera tra *altri* spazi o tempi, si dice *uno*, cioè *uno di essi*»: altrimenti, se cioè «non si potesse intendere che ce n'è un altro», «basterebbe dire semplicemente spazio o tempo, e sarebbe superfluo dire *uno* spazio e *un* tempo». Il corpo in generale e la materia prima si comportano, sul piano logico, esattamente come lo spazio o il tempo in generale. Se cioè la «materia prima», identica al «corpo preso in generale», non può essere considerata, accanto agli altri corpi, come «uno di essi», ossia un corpo particolare, è perché, appunto, non può essere «un corpo distinto dagli altri»: per poter essere (o meglio significare) tutti i corpi non deve essere (significare) nessuno in particolare.
  50. Criterio generale, appunto, perché precedente alla distinzione tra le diverse specie di differenza: come identità/differenza numerica, uguaglianza/disuguaglianza, somiglianza/dissomiglianza.
  51. Della possibilità di pensare la differenza dei corpi diciamo che *sembra* facilmente garantita perché non ci sembra affatto chiara, anche qui come già in Descartes, la ragione che impone di considerare una certa proprietà come parte di questo insieme invece che di quello, e di riferirla dunque a questo soggetto invece che a un altro.
  52. Che ad essere evocato da Hobbes come una sorta di figura archetipica sia proprio Eraclito, con la sua radicalizzazione del tema del divenire, incapace di fissarsi in qualunque forma determinata che non sia immediatamente annientata nel momento stesso in cui sembra prendere consistenza, ci pare testimoniato dalla serie delle esemplificazioni di cui egli si serve. In questa prospettiva, ad esempio, sarebbe per via del «*perpetuum corporis humanis fluxum*», per il «*flusso* perpetuo», cioè «del corpo umano», che «l'uomo che pecca e l'uomo che è punito non sono lo stesso uomo» (*DC*, pp.184-5). Allo stesso modo, è all'esempio del fiume che si ricorre, mostrando in che senso lo si può considerare «identico (...), ne scaturisca la stessa acqua, un'altra acqua, o altro che acqua», quando si tratta di dimostrare che l'insufficienza, in certi casi, del principio di individuazione legato all'«unità della materia» non esclude tuttavia, in quegli stessi casi, ogni applicazione del concetto di «individualità» (*DC*, p. 186).
  53. È un medesimo principio –il principio logico della non-contraddizione– ad applicarsi diversamente in ragione della differente considerazione della cosa, a sdoppiarsi in due principi che, applicati ad uno stesso caso, possono dare risultati contraddittori.

54. In *DC*, 8, 2, sembrava che dell'accidente si desse una doppia definizione, o meglio una definizione ambigua: l'accidente –che non è un *aliquid*, una cosa naturale– era detto ora «un modo del corpo, secondo il quale modo esso si concepisce», ora, semplicemente, «il modo di concepire il corpo». Ma la definizione non è affatto ambigua, limitandosi a rispecchiare la struttura stessa del rapporto tra pensiero e realtà. Se una stessa cosa può essere definita sia come un *modus corporis*, ossia un modo di qualcosa che esiste fuori di noi, indipendentemente dal nostro pensiero, sia come un *modus concipiendi*, ossia un modo del nostro stesso pensiero, è perché, dove non possiamo pensare una cosa come indipendente dal nostro pensiero se non pensandola come corpo, non possiamo però nemmeno pensare un corpo come in sé stesso determinato, determinato cioè a prescindere dal nostro pensiero, senza pensare che esso sia, in sé stesso, determinato nello stesso modo in cui lo pensiamo determinato. Il nostro pensare un corpo come di per sé stesso determinato in un certo modo non è che il certo modo di pensarlo determinato, il modo in cui ne determiniamo il concetto. In questo senso, la doppia definizione dell'accidente come *modus* vuoi del *corpus* vuoi della *cogitatio* era anticipata già in *DC*, 7, 1, p. 146. In questo luogo si diceva infatti che «le cose» (e sottintendi: le *stesse* cose) «possono essere considerate (...) o come accidenti interni della mente, (...) o come specie delle cose esterne». Come abbiamo già visto, è questa distinzione tra considerazioni diverse della stessa cosa, ovvero tra pensiero della realtà e realtà pensata, che fonda il rapporto tra spazio ed estensione, distinti come la stessa cosa, ma considerata nel primo caso come «accidente della mente», ossia una determinazione *dell'idea* del corpo, nel secondo come determinazione o «accidente *del corpo* che esiste fuori della mente» (*DC*, 8, 4, p. 157). Su questo rapporto tra pensiero e realtà, vedi Y. C. Zarka, *La décision...* cit., p. 185, dove per un verso si afferma una «separazione reale tra la rappresentazione e la cosa», in forza della quale come «l'esistenza del mondo non è necessaria per pensare la rappresentazione», così «l'esistenza della cosa è assolutamente indipendente dalle condizioni della rappresentazione»; e per altro verso che «l'ente non è concepibile se non nella misura in cui potrà essere rapportato alle condizioni formali della rappresentazione».
55. Cfr. *DC*, p. 187
56. Nel senso in cui in *Leviatano*, cit., p. 549 si legge che «la quantità non è che la determinazione della materia, ossia del corpo».
57. La traduzione italiana recita in realtà «l'accidente per il quale imponiamo ad *un* corpo un determinato nome», presupponendo con ciò che l'individualità del corpo sia qualcosa che si impone alla mente dall'esterno, che cioè precede, come da essa indipendente, la considerazione (o nominazione) di cui viene fatto oggetto. Il testo latino, in cui manca naturalmente l'articolo determinativo, non presenta nessun elemento che imponga questa scelta.
58. Apparirà senz'altro strana, a prima vista, l'idea della permanenza di un medesimo corpo quale soggetto di essenze diverse; meno strana, però, se la considera nella sua equivalenza ad un'altra idea, ben più familiare: l'identità della materia come sostrato del variare delle forme. Equivalenza, come vedremo, che non toglie affatto tutti i problemi.
59. Di cui citiamo qui ampi stralci: «quando diciamo che un animale, o un albero, o un altro corpo specifico è *generato* o *distrutto*, anche se sono corpi, non si deve intendere che da un non corpo possa venire un corpo, o che da un corpo possa venire un non corpo, ma che da un animale può venire un non animale, da un albero un non albero ecc., cioè che *gli accidenti per i quali chiamiamo una cosa* animale, un'altra albero, ed un'altra ancora in un altro modo, sono generati e distrutti, e che, perciò, *agli stessi* non convengono più i nomi che prima convenivano loro: e, poi, non può essere generata o distrutta la grandezza per la quale chiamiamo qualcosa corpo. (...) E perciò (...) un corpo non può essere né generato né distrutto, ma esso *ci appare soltanto*, in un modo o in un altro, *sotto diverse specie* e, perciò, lo si nomina in un modo o in un altro, di modo che *ciò che* ora è uomo subito dopo si può chiamare non-uomo, ma non ciò che ora è corpo subito dopo non-corpo». In tutto questo brano, come si è già accennato nella nota precedente, la traduzione italiana tradisce costantemente l'originale latino, che ignora l'uso degli articoli determinativi o indeterminativi. Ad essere occultato, in questo modo, è lo stesso nucleo teorico dell'argomento: per la sua grandezza, ad esempio, il corpo è individuato solo come «corpo», oppure come «*un* corpo»? e ad apparire «sotto diverse specie» è *un* corpo determinato o, semplicemente, *il* corpo, ovvero il «corpo preso in generale»?
60. Per *essere* (divenuto) un altro, dovrebbe al tempo continuare ad *essere sé stesso* (un albero), l'invariato soggetto del divenire, ed *altro da sé* (non albero), e dunque al tempo stesso permanere ed essere distrutto.
61. Come riconosce chiaramente M. Malherbe (*Hobbes et la philosophie première...* cit., p. 24), la stessa ipotesi dell'*annihilatio mundi*, da cui l'intera hobbesiana «filosofia prima» prende l'avvio, non può fare a meno di presupporre quelle stesse cose che essa pure suppone annullate. Dalla supposizione di un completo non-essere, ossia di una compiuta inesistenza di qualsivoglia corpo, infatti, non ci sarebbe nessun avvio della filosofia, ma solo l'assenza di ogni pensiero. Solo la temporalizzazione di quel non-essere (l'«annientamento» è appunto ciò che fa passare un ente al non-essere), e dunque in ogni caso la presupposizione di una realtà corporea esterna, consente di avviare la riflessione filosofica come riflessione sul pensiero indipendentemente dalla realtà esterna. Per pensare la realtà delle idee dei corpi devo infatti pensare anche la realtà dei corpi stessi, sia

come oggetto di quelle idee, come loro *contenuto*, sia come loro cause, come quegli oggetti reali che producono la modificazione del mio corpo di cui l'idea è la manifestazione. In quanto sono le prime categorie ad essere dedotte, prima ancora che sia introdotta quella di corpo, spazio e tempo vengono certamente definite, a questo livello ancora preliminare, senza alcun esplicito riferimento ai corpi: lo spazio come idea di una cosa che esiste in quanto esiste, il tempo come idea del movimento di questa cosa stessa. Poiché però, come Hobbes dirà in seguito, e come noi abbiamo visto sopra (cfr. *supra*, nota 43), ad *esistere*, in senso proprio, sono solo i corpi, lo spazio non è che l'idea del corpo in quanto semplicemente esteso, ossia in quanto semplicemente corpo, ed il tempo non è che l'idea dello stesso corpo, considerato nel suo mutamento locale. Anche se «spazio e tempo non sono corpi» (A. E. Taylor, *T. Hobbes*, London, 1908, p. 53), allora, spazialità e la temporalità non possono essere se non idee del corpo. (Cfr. A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di T. Hobbes*, Firenze, 1965, pp. 90 e sgg. dove si dice chiaramente che l'«idea di spazio si identifica con l'idea di corpo»). Non ha senso, da una parte, pensare i corpi e il loro mutamento a prescindere dallo spazio e dal tempo, ossia dalle condizioni formali della loro rappresentazione. Altrettanto insensato, però, sarebbe il tentativo di pensare i concetti di spazio e tempo senza quello del corpo, visto che tra tali concetti non si può porre differenza differenza. Le idee di spazio e tempo, ossia i *presupposti* i più astratti della scienza del corpo, presuppongono a loro volta, sia come propria causa sia come proprio contenuto, la *realtà* di ciò di cui devono fondare la *pensabilità*. Il corpo e il suo moto sono la condizione *concreta*, o materiale, della rappresentazione dello spazio e del tempo (il soggetto e la causa di cui spazio e tempo, come loro rappresentazione astratta, sono i predicati o gli effetti), ossia delle stesse condizioni *astratte*, o formali, della rappresentazione del corpo e del suo mutamento (perché, se è solo come spaziale e temporale che possiamo rappresentare un corpo, allora non è se non a causa, o a condizione, di questa sua spazialità e temporalità che lo chiamiamo corpo).

62. Se l'essenza, come si è visto sopra, è l'accidente in ragione del quale attribuiamo al corpo un determinato nome, si può certo dire che l'estensione, come accidente in ragione del quale attribuiamo a un qualcosa altrimenti indeterminato il nome di corpo, è l'essenza del corpo in quanto tale, l'accidente in ragione del quale consideriamo un qualcosa come corpo: ma ciò solo in senso improprio, perché l'essenza è ciò per cui attribuiamo un *determinato* nome a qualcosa che *già* è considerato come corpo, non ciò per cui lo chiamiamo semplicemente corpo. ↵
63. Ci sia consentita qui una breve notazione. «Il mutamento», e cioè il prodursi o il corrompersi di qualunque accidente, «non è altro che il movimento *delle parti* di un corpo mutato». «Il tempo», inoltre, «è il fantasma del moto», il quale moto che però è un accidente del corpo, ossia l'esito di un suo mutamento. La circolarità è troppo evidente. La distinzione tra le parti di un corpo, in quanto sono esse stesse dei corpi, non può essere presupposta al moto che genera gli accidenti in forza dei quali esse si distinguono. Neppure il tempo, però, può ovviamente essere presupposto al moto di cui è il fantasma. Un unico corpo non è né in moto né in quiete, perché, per Hobbes come per Galilei, può esserlo solo rispetto ad altri corpi. Di per sé stessa, quindi, l'estensione non può essere pensata se non come un'immota, compatta, eterna unità. Moto e mutamento, temporalità e pluralità sono viceversa altrettanti modi di nominare l'interna diversificazione di quell'unica estensione.
64. Vedi il modo in cui questo argomento viene sviluppato e chiarito da Kant nella propria *Estetica trascendentale*: «In primo luogo, difatti, ci si può rappresentare soltanto uno spazio unico, e quando si parla di molti spazi, intendiamo con ciò solo delle parti di un solo e medesimo spazio. Queste parti non possono neppure precedere lo spazio unico e totalmente comprensivo, quasi si trattasse delle sue parti costitutive (onde fosse possibile comporlo insieme); al contrario, le parti possono essere pensate soltanto entro esso» (cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, introduzione, traduzione e note di G. Colli, Milano, 1975, p. 79).
65. Cfr. *Leviatano*, p. 544: «l'universo, vale a dire l'intera massa di tutte le cose che esistono» –di cui subito dopo si dice che «è tutto»– «è corporeo, vale a dire un corpo». Cfr. anche *DC*, 26, 1, p. 395, dove si legge che «il più grande di tutti i corpi (...) è lo stesso universo». L'esistenza di un corpo coesteso con l'interezza dello spazio, d'altra parte, è già implicita nel rifiuto hobbesiano del vuoto, contenuto in *DC*, 4, 1-5, sul quale vedi J. Bernhard, *La question du vide chez Hobbes*.
66. Ci sembra che vada inteso in questo senso il fatto, solo apparentemente banale, che lo stesso corpo che «rispetto a qualunque suo accidente si chiama soggetto» non si chiami «materia» se non «rispetto alla forma» (*DC*, 8, 23, p. 167): se a prima vista è la forma, o l'accidente, a dover appartenere al corpo in quanto soggetto o materia, qui sono invece il soggetto, o la materia, ad essere determinati a partire da un accidente o da una forma che appartengono non a loro, ma al *corpus in genere sumptum*.
67. Cfr. *Leviatano*, cit., p. 43. Sul concetto di conatus, vedi anche *DC*, 15, 2.
68. Cfr. T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Milano, 2004, p. 35.
69. *DC*, 9, 6, p. 173.
70. *DC*, 9, 6, p. 171.
71. *DC*, 9, 6, p. 177.

72. Cfr. T. Hobbes, *Libertà e necessità*, a cura di A. Longega, Milano, 2000, pp. 61-3.
73. Cfr. *DC*, p. 173.
74. *Leviathan*, p. 130.
75. È interessante notare come nel capitolo X del *Leviatano*, intitolato «*Il potere, il pregio, la dignità, l'onore e la capacità*», sia proprio la persona ad essere assunta ad oggetto del discorso: vi si parla infatti di quale sia «il valore o pregio di una persona», che dipende dalla «stima degli altri», di quale sia «il pregio pubblico di una persona» etc. Questo significa che, anche al di qua di ogni considerazione dei suoi diritti e doveri, e considerato ancora in quanto semplice soggetto di un determinato potere, di una certa capacità di agire o di produrre effetti, l'uomo non può sottrarsi alla dinamica del riconoscimento: il potere stesso di cui si parla, infatti, dipende dall'opinione che l'altro ne ha, e non produce i suoi effetti, essendo quindi impotente, se non in quanto riconosciuto. È insomma un potere in cui la dimensione simbolica si è già innestata, amplificandola, su quella meramente materiale.



# *L'uomo reso superfluo.*

## *La critica di G. Anders al "Totalitarismo morbido"*

*Massimo Cappitti*

**Abstract:** According to G. Anders "soft" totalitarianism can obtain unconditional obedience without resorting to violence, thanks to the efficacy of its imperceptible capacity of mass standardization. This article analyzes Anders' reflections on the frightening characteristics of late-modern society, such as the unlimited development of technology, the disappearance of individual responsibility and the triumph of an ethics of indifference. It aims to illustrate Anders' deep understanding of the nihilist impact that the logic of capitalism produces the contemporary modes of existence.

*Se siamo disperati che ce ne importa?  
Continuiamo come se non lo fossimo.*  
Günther Anders

Quanto più, scrive Anders, «la vita si adorna del lucente *cellophane* della "serena apparenza"» tanto più vige per l'arte il dovere inderogabile di «essere "seria"»<sup>1</sup> A essa, infatti, spetta il compito di «lacerare e screditare la variopinta continuità del quotidiano» mostrando l'insensatezza che lo abita e pervade senza rimedio. L'artista deve pertanto rappresentare «l'orrore del mondo», la dissonanza aperta nel cuore del reale: dissonanza inconciliabile perché refrattaria a ogni compiutezza che voglia riassorbirla in sé, giustificandola. Tensione dunque dolorosa e sofferta, perché l'artista sa che non può sottrarsi alla responsabilità di dire l'indicibile e nel contempo di dare forma e unità ai molteplici frammenti apparentemente incomponibili della realtà. Eppure egli è anche consapevole del rischio dello scacco che può segnare e vanificare il suo sforzo, condannandolo a un esito fallimentare. Anders vede nell'opera di Grosz il frutto più coerente e radicale di questo tentativo.

Grosz è stato l'artista del Novecento che, più di altri, ha osato fissare il negativo senza distoglierne mai lo sguardo, ma contemporaneamente senza alcuna illusione e presunzione di dominarlo risolvendolo in una forma esteticamente riuscita, poco importa se ancora riconoscibile secondo i canoni di un realismo pur aggiornato, oppure scomposta e stravolta secondo lo stile delle avanguardie.

Secondo Anders le avanguardie si sono limitate a distruggere le immagini della realtà piuttosto che la realtà stessa: per gli artisti che si sono riconosciuti in esse «gli avvenimenti esplosivi e catastrofici fungevano ancor sempre da oggetti di fruizione estetica, venivano trattati sul mercato dell'arte».<sup>2</sup> Nonostante dunque le loro intenzioni rivoluzionarie, le avanguardie sono ricadute – o forse non ne sono mai uscite – in una visione che attribuisce all'arte ancora una funzione rasserenante e conciliativa, che trasforma l'inaccettabilità del dominio e dei suoi effetti disastrosi in un «evento figurativo». Pertanto la povertà, lo sfruttamento, le divisioni di classe, ma anche il dolore e la sofferenza umani diventano oggetto di contemplazione estetica, quindi giustificati, se non riscattati, dall'intervento dell'artista. Il lavoro creativo delle avanguardie allora non può che ridursi a «un accadimento tutto interno all'arte, appositamente escogitato per convegni o riviste di cultura».<sup>3</sup> Le opere diventano così «pezzi di valore» destinati a ornare e arredare le case della borghesia ricca, per nulla interessata a cogliere il nesso che lega la violenza e la frantumazione rappresentate sulle tele e la violenza e la frantumazione – di cui quella borghesia è responsabile – che intridono la realtà. Persino la distruzione – «ancorché stimolata da macerie reali» – di Guernica, raffigurata da Picasso, diventa evento artistico, un'opera esponibile, oggetto dell'ammirazione fatua e irriflessa del pubblico. Le rivoluzioni delle avanguardie, conclude drasticamente Anders, hanno

luogo solo «sui cavalletti».

Grosz all'opposto non recede mai dalla sua intransigenza, esito di un'indignazione mai sopita e, insieme, del rigore che l'artista rivolge e in primo luogo esige da se stesso. Egli ritrae l'orrore che lo ossessiona, reagendo alla sua pervasività «con sensibilità esasperata, e cioè tremendamente "irritato"». <sup>4</sup> però che non sempre si traduce nel distanziamento dal mondo o nel suo rifiuto o, peggio, nell'esilio compiaciuto dell'artista nelle sue opere, ma invece nel perseguimento tenace e nell'approfondimento della spinta a «dissolvere, scomporre, far esplodere» le configurazioni abituali della realtà e la loro pretesa a una indiscutibile imm modificabilità. Da qui l'urgenza di stanare il nemico, di colpirlo, di smascherarlo per far emergere la disumanità violenta di una società che, da un lato, attraverso il profluvio di merci, seduce e inganna e, dall'altro, utilizzando la violenza, reprime e punisce.

Grosz descrive impietosamente – ma priva di pietà è la realtà, non il suo sguardo – la ferocia della guerra, lo spietato cinismo del capitalismo, la sofferenza estrema del proletariato umiliato e abbruttito dallo sfruttamento e dalla povertà. Egli mostra contemporaneamente «verità e trucco» ovvero come la malvagità si annidi «sotto l'epidermide della presunta benevolenza», come la «lascivia della carne» si nasconda sotto vestiti eleganti, come il lusso arrogantemente ostentato dei potenti celi la loro miseria culturale e morale.

L'artista tedesco, dunque, guarda al volto del mondo negli stessi termini con i quali i marxisti prendono in considerazione l'ideologia, ossia le concezioni dominanti intorno al reale. <sup>5</sup> I volti dei potenti si trasformano in maschere segnate da ghigni malvagi e beffardi che svelano le loro intenzioni omicide. Talvolta sono sufficienti pochi tratti aspri e pungenti per restituire un carattere: un'intera vita sembra ricapitolarsi in scarni segni di matita. Il disegno di Grosz procede per linee che si spezzano, prossime a interrompersi e a ripiegare, che costeggiano e ritagliano vuoti, cavità, fessure come se in questi vuoti consistesse l'essenza del capitalismo, ossia il suo «difetto d'essere», la sua prossimità al nulla. Allora, come nota Anders, Grosz sceglie di non dipingere contorni netti e definiti, né di ricercare la densità corposa dei colori per evitare di conferire al mondo vuoto «un'identità troppo definita» e un'«eccessiva consistenza dell'essere». <sup>6</sup>

Sguardo impietoso allora da cui non deflette mai, perché ogni defezione è già un cedimento al male e una colpevole omissione, ogni seppur insignificante incertezza o esitazione nell'esercizio della critica un indizio di resa, ogni ammorbidimento e rilassamento della tensione rivoluzionaria una complicità con il nemico. Per questo Grosz si vieta ogni forma di simpatia nei confronti dei soggetti ritratti, al punto da rinunciare persino alla sua «maestria» e rimettere continuamente in questione il suo stile, sfigurandolo al pari dei suoi soggetti: «Colui, il cui volto egli disegnava, era "segnato". Colui, il cui tipo egli centrava, era colpito come da un fendente». <sup>7</sup> Ogni segno e linea costituiscono un giudizio negativo inappellabile, una sentenza irrevocabile. «Taluni dei suoi disegni sembrano graffiati sulla carta col coltello dei carnefici che ritrae, altri calcati con i loro stivali militari». <sup>8</sup>

Uomini e cose dunque portano fedelmente impresse la brutalità e «l'enormità dell'infamia» del mondo delle merci. Scrive ancora Anders che «se gli oggetti dell'universo di Grosz sembrano freddi, muti e senza anima, è perché sono stati fatti freddi, muti e privi d'anima, e appaiono vittime di una violenza o di un assassinio». <sup>9</sup> Partecipano cioè della modalità d'essere «più naturale e diffusa», ovvero quella dell'«essere ucciso». Non più, sottolinea Anders, nature morte bensì «*assassinée*», oggetti destinati a esaurire nel minor tempo possibile il proprio ciclo di vita per lasciar posto, in una catena senza fine, ai nuovi prodotti. Se nella raffigurazione delle nature morte le cose, benché sull'orlo del loro svanire, conservano per un istante la gravidanza e la loro «ostinata presenza», <sup>10</sup> quelle dipinte da Grosz appaiono desolate, abbandonate, vittime inerti – uccise, appunto – della violenza del ciclo produzione-consumo che le destina a una sempre più rapida obsolescenza.

Se l'analisi della pittura di Grosz dimostra una perspicuità e una raffinatezza critica ineguagliabili, tuttavia ciò che più colpisce delle considerazioni di Anders è la profonda consonanza con

l'intenzione critica del pittore tedesco: come se egli riconoscesse nel rigore, nell'intransigenza, nell'indignazione di Grosz il proprio rigore, la propria intransigenza e la propria indignazione. Di Grosz condivide lo sguardo che scava, senza arretramenti, nella realtà, per fare emergere la disumanità oppressiva e soffocante. Come egli sfigura e stravolge ciò che ritrae, così Anders descrive il mondo contemporaneo deformandone gli aspetti, poiché «senza tale deformazione non si potrebbero identificare né scorgere e, dato che si sottraggono all'osservazione a occhio nudo, essi ci pongono davanti all'alternativa: "esagerarli o rinunciare a conoscerli"». <sup>11</sup>

La sola filosofia possibile allora è la «filosofia d'occasione» che nasce da «esperienze precise» senza presupporre «uno schema di costruzione elaborato». L'attività filosofica dunque «non può mai esaurirsi nella contemplazione dell'idea del "generale", della "totalità" e del "fondamento"; il filosofo in realtà deve sempre prendere di petto qualche cosa, qualche cosa di specifico, qualche cosa di fondamentalmente distinto». <sup>12</sup> Oggetto della investigazione profonda sono le «ecceità», le particolarità opache e contingenti: «per il carattere arbitrario della loro fatticità, per l'assoluta imprevedibilità e indeducibilità del loro darsi, e del darsi in quel dato modo, esse propongono altrettanti enigmi e sono altrettanto profondamente inquietanti dei "concetti generali", della "totalità", del "fondamento"; anzi, forse anche più profondamente inquietanti, perché la "totalità" e il "fondamento" sono considerati appunto come le dimensioni della risposta in cui tutte le domande si acquietano». <sup>13</sup>

Lungi quindi dal sedare l'impellenza con cui i singoli fenomeni esigono di essere pensati, il filosofo tiene desta l'attenzione del pensiero, ne promuove l'inquietudine, vietandogli in tal modo di sostare pigramente sui risultati raggiunti, sulle certezze nelle quali, appagato, ama sostare. Chi pensa dunque non teme di oltrepassare e infrangere «il confine consentito della specificità particolare», anzi, scompagina e sovverte i saperi e le discipline consolidate, consapevole della arretratezza delle loro categorie. La riflessione di Anders è sempre sollecitata dall'urgenza degli avvenimenti e mossa dalla necessità, rivendicata anche con amarezza ironica mista a ira, di denunciare l'orrore del dominio e il pericolo che l'uomo si trasformi definitivamente in un essere «superfluo» e quindi sterminabile.

La scrittura di Anders procede per frammenti, per quadri che all'improvviso si aprono, restituendo al lettore squarci impreveduti e inconsueti della realtà. Lo stile è incandescente eppure sobrio. Le sue pagine sono costellate da brevi apologhi, interviste immaginarie, ricordi autobiografici, impressioni momentanee, considerazioni e valutazioni estetiche, aforismi folgoranti che in poche parole dischiudono un mondo, senza mai però cedere alla tentazione del sistema. Infatti «le presentazioni del mondo in forma di sistema potevano riuscire sempre e soltanto perché tutto ciò che non entrava nello schema veniva oscurato o degradato come non essere». <sup>14</sup>

C'è nella vocazione sistematica un'insopportabile semplificazione della realtà, un'adesione prona al cattivo realismo dominante, dove il realismo non evoca «la fedele rappresentazione del reale», bensì l'acquiescenza complice al suo corso. Realisti dunque sono coloro «che accettano e sostengono il mondo, incuranti della sua qualità morale, semplicemente perché esso è così come è». <sup>15</sup> Essi ribadiscono indefessamente la bontà del mondo e l'inutilità di ogni sforzo per modificarlo, al punto da rimproverare ad Anders di essere «un assertore ottusamente ostinato della concezione umana dell'uomo»: come se nella connessione «espressa senza malizia» tra ottuso e umano, prendesse corpo l'idea «raccapricciante» che l'uomo «possa venir qualificato altrimenti che umano». <sup>16</sup>

Il pensiero deve muovere dunque da «esperienze precise», <sup>17</sup> ovvero da quelle urgenze non sempre riconosciute che segnano la società tardo-moderna: ad esempio, la «trasformazione» o l'eliminazione dell'uomo per opera dei suoi prodotti; l'ascesa illimitata della tecnica, ormai «unico soggetto della storia», e la conseguente tecnicizzazione del vivente; lo scarto tra ciò che «sappiamo e possiamo produrre» e «ciò che possiamo immaginare e sentire», ovvero il dislivello delle facoltà umane; «il potere di disporre dell'apocalisse» affidato a governanti incompetenti, mediocri e grotteschi; la tragica mancanza di serietà; <sup>18</sup> l'erosione della prossimità e l'indifferenza

etica; la saturazione e l'omologazione dell'immaginario; la scomparsa degli spazi pubblici e la contestuale affermazione del «totalitarismo morbido».

*Il «dislivello prometeico»*

In più occasioni Anders sottolinea il nesso paradossale che lega la libertà degli uomini e la loro costitutiva – «ontologica» – inadeguatezza alla vita. La libertà trae forza, infatti, dalla limitatezza umana, prende forma da una carenza originaria, come se questo *deficit* d'essere – «non essere legati a niente di preciso, non essere tagliati per niente di preciso»<sup>19</sup> - fosse la condizione ineludibile del suo esercizio. Essa nasce dunque da un'estraneità, dalla mancanza cioè di una «natura definita e vincolante», da un'identità fissa e stabilita una volta per sempre, che definisca inequivocabilmente il posto degli uomini nel mondo. Essi, infatti, diversamente dagli altri viventi, non sono «predisposti a nessun mondo», non dispongono di una «dotazione» idonea che permetta loro di vivere in armonia con l'ambiente che li circonda, di muoversi in esso, riconoscendovi da subito – sin dall'infanzia, ossia senza bisogno di un lungo apprendistato alla vita – ciò che per la loro sopravvivenza è utile e ciò che invece è nocivo, ciò che costituisce un pericolo e ciò che dal pericolo rappresenta un rifugio.<sup>20</sup>

L'uomo quindi è, come già Nietzsche aveva sottolineato, un animale imperfetto e incompiuto, un essere debole, poco adatto e «adattato» alla vita. Egli soffre di un'«insufficienza di integrazione» per cui, «irrevocabilmente esposto a se stesso» e alla sua tragica contingenza, ha bisogno per vivere di «un altro mondo» da inventare ed edificare con pazienza. L'assenza di un ambiente «determinato» nel quale gli uomini, da sempre e senza attriti, siano “naturalmente” inseriti, li condanna alla solitudine e all'estraneità. Frappone tra loro e il mondo esterno una frattura irrimediabile, scavando uno scarto incolmabile e mai ricomponibile tra la realtà e il senso che a essa gli uomini attribuiscono.

Per questo motivo l'uomo è costretto a costruire una realtà «a sua misura», a farsi essere storico: compito interminabile perché si traduce nella spinta inesausta a edificare mondi che però si rivelano sempre inadeguati ad appagare i desideri umani. Segnati pertanto dalla caducità e dalla parzialità, sono inevitabilmente destinati a essere superati da nuove conformazioni. La libertà umana allora può volgersi in indeterminatezza, divenire il segno della mancanza di una destinazione e vocazioni definite, per risolversi in una vaghezza marcata dal vertiginoso e sterile avvicinarsi dei possibili sempre lontani dalla loro realizzazione.

Disancorati dal mondo e incapaci di sopravvivervi, confidando soltanto sulle loro povere attitudini naturali, gli individui sono allora obbligati a compensare le loro carenze creando da sé di volta in volta «lo schema» della loro realtà; devono, cioè, inevitabilmente intervenire nella natura al fine di renderla abitabile e consona alle loro esigenze. Essi sono impegnati nella trasformazione incessante del proprio dato naturale biologico, nella continua uscita da sé che impedisce loro di cristallizzarsi in un'identità definita e definitiva. Da qui nasce la necessità di circondarsi delle cose, di dotarsi di strumenti in grado di integrare – se non, persino, di sostituire – facoltà e abilità limitate.

La natura dell'uomo quindi risiede nella sua «artificialità», così come la sua specializzazione consiste nel non possederne alcuna, nel non essere «tagliato» per nulla, «costretto a raggiungere il mondo che, già da sempre, è in anticipo su di lui». Sospeso tra l'ostilità dell'ambiente, da un lato, e, dall'altro, il bisogno di vivere in una realtà finalmente ospitale, l'uomo deve necessariamente trasformare la natura.<sup>21</sup>

Con la definitiva affermazione del modo di produzione capitalistico però e il crescente dominio della tecnica – il suo «progresso imperturbabile e inarrestabile» che permette di costruire «pezzi di natura» mai esistiti prima e di fabbricare «esseri viventi da alti esseri viventi» – è mutato non solo il rapporto dell'uomo con il suo ambiente, divenuto oggetto della sua manipolazione illimitata, ma è cambiata anche la relazione dell'uomo con se stesso e il mondo da lui creato. È venuta cioè a compimento la progressiva discrepanza tra gli uomini e i loro prodotti. Questi, infatti, appaiono irriconoscibili ai loro stessi creatori, persino ostili, come se non fossero l'esito dello sforzo ideativo

ed esecutivo del genere umano. L'universo delle cose – dotato di una spettrale vita propria – si erge estraneo davanti a chi l'ha progettato e costruito, ormai incapace di riconoscervi la propria impronta. Neppure coloro che – nota Anders – «producono realmente il mondo delle macchine e dei prodotti, gli operai, sono orgogliosi del loro prodotto. E ciò perché i processi di produzione si suddividono in tanti atti singoli, che non c'è posto per l'orgoglio», giacché «si può essere orgogliosi di quelle prestazioni che portano le tracce del nostro lavoro».<sup>22</sup>

In questa estraneità definitiva, nell'asservimento degli uomini alle loro cose, consiste il «dislivello prometeico», ossia «l'*asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti*»,<sup>23</sup> cosicché le stesse facoltà umane non sono più in grado di tenere il passo dei mutamenti tecnici, che si sviluppano irrefrenabilmente e «freneticamente». Anders evidenzia – di fronte alla «illimitata libertà prometeica di creare sempre nuove cose» – «l'incapacità della nostra anima di rimanere al corrente con la nostra produzione, di muoverci anche noi con quella velocità di trasformazione che imprimiamo ai nostri prodotti, e di raggiungere i nostri congegni che sono scattati avanti nel futuro e che ci sono sfuggiti di mano».<sup>24</sup>

Viviamo dunque in un mondo che, sebbene progettato e costruito da noi, non ci appartiene. È diventato a tal punto «smisurato» che ha smesso «di essere nostro, nostro in senso psicologicamente verificabile».<sup>25</sup> La «tecnicizzazione dell'esistenza» implica dunque che gli effetti provocati da ciò che gli uomini costruiscono e fanno «sono così enormi» che essi non sono più «attrezzati per concepirli». Le cose stesse hanno raggiunto una perfezione tale da divenire il modello cui gli uomini vogliono e devono soggiacere, una perfezione così scintillante ed esibita che li umilia perché davanti a essa le loro vite appaiono marcate dall'imprecisione e dalla fragilità creaturali. Si realizza pertanto una «discrepanza di capacità» tra le diverse facoltà, uno scarto tra la limitatezza di ciò che si può concepire e l'illimitatezza di ciò che si può produrre, tra quello che è possibile immaginare e quello che si è in grado di fare, tra l'imprevedibilità e l'enormità degli effetti e la paralisi, davanti a essi, dell'esercizio della capacità critica e della responsabilità morale. Anders sottolinea con insistenza l'analfabetismo emotivo nel quale la potenza incontrollabile della tecnica ha gettato il genere umano per cui «quanto più grandi sono gli effetti della nostra produzione e quanto è più intricata la struttura dei nostri apparati, tanto più rapidamente la nostra immaginazione, la nostra percezione non riescono a stargli dietro, tanto più rapidamente cala la nostra "chiarezza" e tanto più diventiamo ciechi».<sup>26</sup>

L'uomo pertanto è «antiquato», «vittima» e prigioniero dei suoi prodotti. I soggetti sono scomposti, lacerati, scissi al loro interno tra «due o più funzioni parziali». L'io esplose allora in molteplici frammenti – espressione, ciascuno, di una circoscritta e isolata funzione – irriducibili alla loro ricomposizione unitaria, giacché queste funzioni non soltanto non sono coordinate ma neppure «coordinabili» e, anche se lo fossero, l'io non attribuirebbe a tale opportunità più alcuna importanza. Anzi, la rifiuterebbe «energicamente».

Semmai gli individui modellano il proprio essere su quello delle cose e delle macchine. Affascinati dalla regolarità – priva di incertezze – e dalla precisione dei congegni da loro stessi inventati, aspirano a divenirne parte od organi, a servirli fedelmente, rimuovendo ogni resto o «rudimento» di individualità che possa intralciare l'aspirazione degli uomini a diventare cosa tra le cose. La solidità degli oggetti e la loro apparente indistruttibilità – la perfezione priva di difetti – porta alla luce allora i «limiti definitivamente segnati» da cui i soggetti sono affetti e, insieme, la caducità immedicabile delle loro vite, esposte al potere corrosivo del tempo. La loro conformazione psichica tradizionale diventa l'ostacolo che ritarda, se non impedisce, la trasformazione in cose pienamente utilizzabili.

Ancor più costrittivi e obbliganti sono però i vincoli posti ai soggetti dal corpo «nudo», «non lavorato» e «modellato erroneamente». Il corpo costituisce un peso insopportabile perché inchioda e condanna ciascuno a un'esistenza imperfetta, serrandolo in un'individualità avvertita come patologica e peso insopportabile del quale è necessario liberarsi. Da qui il riconoscimento deferente

della supremazia delle cose e la vergogna «di esser divenuto invece di essere stato fatto, di dovere la sua esistenza, a differenza dei prodotti perfetti e calcolati fino all'ultimo particolare, al processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita».<sup>27</sup> La feconda imprevedibilità dell'agire e lo sfondo creativo del pensiero, lungi dal rappresentare l'espressione più alta della libertà umana, diventano invece la prova evidente e inconfutabile della sua difettosità.

Nella constatazione di questa imperfezione prendono forma «i tentativi di metamorfosi» cui i corpi vengono sottoposti per saggiarne, in «condizioni inusitate e innaturali», «l'estremo limite di sopportabilità» e quindi di modificabilità. Si tratta di avvicinare la soglia entro la quale il corpo «informe» – «mero e deperibile pezzo unico» – può essere modellato e, integralmente utilizzabile, divenire partecipe delle virtù conferite agli apparecchi, diventare cioè perfettamente adeguato agli imperativi stabiliti e imposti dalle macchine. I corpi dunque vengono osservati, scrutati, spiati, manipolati, resi oggetto di sperimentazioni, forzati non per apprenderne i limiti o «tracciare tali limiti con metodo cartografico», bensì per cogliere «il lato debole [...] della natura corporea», ovvero individuare quei punti in cui quella natura «è rimasta amorfa, indefinita, fluttuante e ambigua» e perciò tanto più facilmente modellabile.<sup>28</sup>

In discussione però non è, come nota Anders, la possibilità etica di modificare o meno l'uomo secondo il principio per cui è «buono ciò che è, perché è così come è». La natura stessa, ad esempio, opera per mutazioni e variazioni incrementando la molteplicità delle sue specie e l'uomo, a sua volta, è aperto a infinite possibilità, poiché non è caratterizzato da un'essenza immutabile e non oltrepassabile da cui non può evadere senza perdere la sua umanità. Questa risiede invece proprio nella sua plasticità e nella capacità di adeguarsi alle situazioni inaspettate, imprevedute e imprevedibili che ne costellano l'esistenza. Se l'uomo può dunque mutare e così espandere le proprie capacità e facoltà, senza essere inchiodato a un'identità definitiva, rimane da comprendere chi di questa attitudine disponga per piegarla alle proprie pretese.

In tal modo il corpo dell'uomo diventa oggetto di contesa tra chi ne individua e valorizza la potenza e la ricchezza di vita, da un lato, e, dall'altro la tecnica che vuole piegarlo alle sue pretese, riducendolo a docile strumento. Nell'epoca dello *human engineering* – dell'«ingegneria applicata all'uomo» – e della «fisiotecnica», prevale la convinzione che il corpo vada tolto di mezzo affinché l'asservimento dell'uomo possa finalmente compiersi senza più ostacoli. Per questo la tecnica ne fa luogo privilegiato della sua attenzione. Essa, infatti, intride i corpi, se ne appropria, li governa, li violenta, li trasforma in corpi «condizionati», complici felici del proprio assoggettamento.

L'intero vivente in tal modo si riduce a «potenziale territorio di occupazione», dove «energie, cose, uomini» sono materiali tanto più validi quanto più sono fruttuosamente «soggiogati e integrati», «costretti a funzionare insieme» per confluire «in macchine o in pezzi di macchine più grandi» e infine fondersi nella «megamacchina».<sup>29</sup> Nella coincidenza di apparato e mondo si realizza l'aspirazione totalitaria della tecnica a estinguere e assorbire in sé ogni «fuori», a «incorporare tutto» e «riunire in sé tutte le funzioni pensabili, ad assegnare a tutte le cose esistenti la propria funzione, a integrare in sé, come propri funzionari, tutti gli uomini nati nel suo ambito».<sup>30</sup> Totalitarismo «morbido» che, come si vedrà, non ha più bisogno, come quello di metà Novecento, dell'impiego sistematico e brutale della violenza, poiché ottiene obbedienza automatica e incondizionata in virtù dell'efficacia e dell'efficienza del suo impercettibile – e perciò più insidioso – dispositivo di omologazione.

La voracità predatrice della tecnica e la sua necessità di espandersi mettono in pericolo la sopravvivenza stessa della specie e dell'intero vivente. Se, infatti, l'*homo faber*, inteso in senso tradizionale, «si era limitato a impiegare porzioni di mondo per creare il suo proprio», lasciando però contemporaneamente inalterato e intatto «ciò che non occorre per il suo compito»,<sup>31</sup> scandalosa viene considerata non solo la non utilizzazione di una potenziale materia prima; ma persino il non riconoscere in qualcosa di esistente della materia prima, e trattarla come tale» (Id., *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 25). Si tratta allora di «scoprire la "sfruttabilità" che si presume

immanente a qualunque cosa (anche all'uomo)» (Ibidem).] la tecnica, nell'epoca del suo trionfo, fa del mondo nella sua totalità lo strumento della sua crescita senza freni. Essa obbedisce al comando inderogabile che impone di «fare tutto ciò che si può fare» e di portare a termine «ogni utilizzazione prevista del prodotto». Poco importa se si tratta di strumenti, come la bomba atomica, in grado di annientare il genere umano. La tecnica dunque è indifferente non solo alla destinazione finale dei suoi prodotti, ma anche al loro valore morale. Per questo non esita a scatenare, senza scrupolo alcuno, il suo potenziale distruttivo.

Questa constatazione rende vana la discussione se esista un cattivo uso della tecnica che ne perverte le potenzialità emancipative. Anders ritiene invece che i suoi effetti negativi siano ineliminabili perché a essa essenziali. Il rifiuto di collaborare all'esigenza della tecnica di produrre tutto ciò che può essere prodotto quindi è ineludibile, benché il suo esercizio risulti gravoso in un'epoca caratterizzata dall'incapacità di provare angoscia. La percezione dell'«insensatezza della vita», anziché costituire «un sintomo patologico» da curare, è segno di salute, della capacità cioè di riconoscere la verità. Riconoscimento tanto più importante perché crescono «la possibilità di una catastrofe universale» e la consapevolezza della sua ineluttabile prossimità. Eppure le si muove incontro euforicamente, senza spavento, non perché gli uomini ne ignorino il pericolo, ma all'opposto come sottolinea Anders, perché lo conoscono.

*Il «totalitarismo morbido»*

Scandaloso è dunque che non si utilizzi tutto ciò che è possibile utilizzare, che un atto o un compito non giungano a esecuzione o manchino, anche solo parzialmente, la propria meta o, ancora, che qualcuno viva la propria esistenza autonomamente dalle macchine, resistendo così all'«impiego totale» e alla forzata integrazione nel «totalitarismo degli apparecchi». «Ogni minimo grumo di mondo non ancora occupato» diviene allora non solo «motivo di tormento», ma un'«occasione sprecata», addirittura un atto di sabotaggio, perché tradisce la necessità della tecnica «di non lasciare incompiuta alcuna prestazione».<sup>32</sup>

Scandalosa è però anche la pretesa degli individui al riconoscimento della propria individualità, come se questa insistenza costituisse un'intollerabile «macchia d'infamia» per il dispositivo d'omologazione, come se cioè ne testimoniassero il fallimento. Chiunque sollevi anche solo un sospetto nei confronti del sistema delle macchine diviene, a sua volta, oggetto di sdegno e di riprovazione. «Colui che non desidera ciò che è destinato a ricevere» è considerato immorale e inaffidabile, addirittura, qualora si rifiuti di consumare, un sabotatore, poiché col suo comportamento attenta alle «legittime esigenze della merce».

Si tratta pertanto di «prevenire qualunque individualità», di bandire anche la più labile e fragile traccia di soggettività che, attraverso l'imprevedibilità del suo agire, mini la possibilità di edificare una realtà senza lacune e vuoti, «un mondo privo di intoppi e talmente automatico che può concedersi il lusso di fare a meno di una voce che comanda o delle mani di un dittatore che governa con il terrore».<sup>33</sup> Da qui l'urgenza di costruire un individuo consono alle esigenze del sistema delle merci, un soggetto, cioè, amputato della facoltà di giudizio – ossia della facoltà di pensare autonomamente e criticamente – da un lato e, dall'altro, esautorato della libertà di agire, ovvero di modificare la storia tracciandovi il segno del suo intervento consapevole.

Il «totalitarismo morbido» perfeziona questa costruzione di individui conformisti e «congruenti» che collaborano, spesso euforicamente, alla defraudazione delle proprie qualità individuali e quindi di se stessi, per svanire nella massa indistinta degli spettatori e dei consumatori «che tutto inghiottono e tutto digeriscono». Allora «davvero interessanti sono soltanto i non interessanti», coloro cioè nella cui esistenza «non c'è neppure la più insignificante iniziativa alla quale essi *comunque* non si conformerebbero; né il più insignificante evento da cui *comunque* non verrebbero omologati, e che dunque non hanno più assolutamente bisogno di misure o di cure particolari per essere omologati».<sup>34</sup>

Il «totalitarismo morbido» giunge dunque a pervadere e a saturare di sé l'intera società, ricorrendo

solo eccezionalmente alla forza, grazie soprattutto al funzionamento ininterrotto dei meccanismi di omologazione impercettibili e onnipresenti, agli «sciami di sirene seduttrici», che in un mondo ridotto a immensa «esposizione pubblicitaria» impongono, seppur in modo suadente, i propri comandi. Il totalitarismo «mite» si presenta allora come «un sistema coesivo, senza saldature, senza lacune e senza finestre», pronto a ricucire ogni strappo nella maglia compatta del suo dominio, a suturare ogni soluzione di continuità, che potrebbe proiettare i soggetti fuori dal suo controllo, spingendoli a scoprire e sperimentare «altre varianti dell'esistenza e del mondo».<sup>35</sup>

La molteplicità di merci offerte senza posa, quali surrogati di vite vacue, che scorrono insensatamente, assolve a questo scopo: ossia impedire l'irruzione del possibile. Semmai la pubblicità e la moda, ad esempio, producono e promuovono un'immagine di possibili fittizi. Gli individui allora devono obbedire spontaneamente, cosicché venga meno la necessità della «voce di un'istanza centrale» che esiga incondizionatamente che essi, con gli altri, nuotino nella stessa corrente. Occorre cioè che ciascuno creda di nuotarvi liberamente obbedendo in tal modo a un ordine senza recepirlo come tale, essendo incapace ognuno, ormai, di riconoscere e smascherare i meccanismi conformanti. Questi, infatti, agiscono «come sistemi armonici prestabiliti» dove non sono più richiesti «sforzi espliciti di adattamento» e «le azioni di coordinazione riconoscibili e distinguibili» appaiono inutili e superflue, poiché «gli individui già s'inseriscono come viti standardizzate in viti femmine standardizzate».<sup>36</sup>

Il divertimento è uno degli strumenti essenziali dell'affermazione del «terrore morbido delle merci». Esso «disarma totalmente» gli individui, li espone indifesi alla seduzione degli oggetti. I soggetti incautamente vi si affidano «senza precauzioni», ipnotizzati dal suo volto «innocuo e confortevole», così abile a presentare le sue offerte da spegnere, prima ancora che prenda forma, ogni opposizione. Il divertimento e il piacere associato alla fatua e triviale superficialità delle merci, che si «autoraccomandano» corteggiando il consumatore, concorrono a costruire un domino inflessibile fondato su individui spossessati di sé e deprivati «della libertà di percepire la mancanza di libertà».<sup>37</sup> Individui che desiderano ciò che è loro stato ordinato di desiderare e che nel contempo sono sempre più simili ai beni che gli vengono somministrati. Come i beni, infatti, sono «insulsi, sciocchi e volgari», altrettanto insulsi, sciocchi e volgari sono i loro utilizzatori. La merce viene fornita infatti «priva di tutto quanto ci è estraneo, disossata, assimilabile», rassicurante, perché ci appare «simile a noi, tagliata sulla nostra misura, nostra pari». Non solo ciascuno accetta di assimilarsi ai contenuti che gli sono «destinati e forniti», ma la sua vita psichica giunge a coincidere senza scarti con quei contenuti: ognuno quindi è ciò che consuma.

### *Un mondo «già interpretato»*

Anders non manca di ripetere che l'efficacia dell'esercizio del potere nel totalitarismo «mite» risiede nella sua «impercettibilità», fraintesa come «non-esistenza». Come il *deus absconditus* – i cui decreti sono insondabili e imperscrutabili – anche il potere «sa di essere al colmo della potenza se resta celato dietro le quinte».<sup>38</sup> Il suo silenzio è segno della sua forza: infatti «quanto più totale è un potere, tanto più muto il suo comando. Quanto più muto un comando, tanto più naturale la nostra obbedienza, quanto più è naturale la nostra obbedienza, tanto più assicurata la nostra illusione di libertà. Quanto più assicurata la nostra illusione di libertà, tanto più totale il potere».<sup>39</sup> Totalità significa che il mondo dei prodotti è il mondo stesso, cosicché agli individui si proibisce di pensare non solo la possibilità di esistenza di altri mondi, ma anche d'immaginare che quello in cui vivono «potrebbe essere diverso». Contemporaneamente la pervasività del dominio si manifesta attraverso la sua sempre più perfezionata capacità di costruire gli individui, di forgiare in anticipo i loro desideri e renderli così tra sé uguali, imponendo modelli di comportamento e di esperienza indiscutibilmente validi per tutti.



Ciascuno pertanto è fornito non solo di un'unica esperienza del mondo, ma anche delle parole necessarie per descriverla, per cui, parlando, pronuncia le parole che un altro – chiunque altro al suo posto – potrebbe dire e, ascoltando, ode le parole che lui stesso nelle medesime condizioni direbbe. Un monologo indistinto e informe – nel quale convivono, sovrapponendosi, i luoghi comuni diffusi dai *mass media*, le sedicenti novità quotidiane, le notizie che sempre uguali si ripetono stancamente, le parole banali e rassicuranti dell'esperto televisivo, gli stereotipi che costellano le conversazioni – attraversa la società, la percorre senza sosta, senza la possibilità di sottrarsi al suo ascolto. Cade così quello scarto tra sé e gli altri – «l'abisso tra persona e persona» – che è condizione essenziale affinché si possa gettare un «ponte linguistico» tra gli uomini e, quindi, possa prendere forma un dialogo, sia che si sviluppi in modo fecondo o invece si areni nel fraintendimento. La società dunque «parla con se stessa». I suoi apparecchi parlano «in vece nostra», togliendoci la «facoltà di esprimerci», l'«occasione di parlare» e persino la «voglia di parlare». Essa si avvita in una comunicazione dove l'altro, lungi dal costituire un interlocutore, scompare dietro una realtà monolitica contraddistinta dalla presenza di «avvenimenti scelti e chimicamente preparati» e per questo drasticamente impoverita.

Il mondo quindi è offerto agli individui già interpretato, fuso in stampi pre-costituiti da cui è impossibile «deragliare», «regolato in anticipo» e codificato in «schemi fissi che determinano rigidamente, in modo «totale e completo», i modi di vedere, i comportamenti, i criteri dell'agire. Poiché tutto è fornito a domicilio, non vi è più nulla da esplorare, non esiste più un fuori che, occasione di inquietudine, muova la ricerca, mobilità la sua tensione inesausta, mai paga dei propri esiti. Chiunque voglia o tenti «di infrangere il *numerus clausus*» dei temi imposti, subirà l'opposizione non solo di chi questi temi ha ideato, ma anche di chi ne è cliente e ne accetta, grato, la semplificazione che essi promettono. La realtà, infatti, appare ai loro occhi «come un unico e gigantesco ambiente domestico, come un universo di agio e cordialità», a tal punto familiare da vanificare la necessità di un'esperienza diretta.

Gli individui dunque sono «fatti partecipare»: passivamente obbedienti e, insieme, appagati da una realtà filtrata da altri e perciò sollevati dalla fatica di interpretarla in prima persona, i soggetti non sono neppure più in grado di distinguere che cosa sia essenziale per le loro vite. Così una crisi economica o sociale, un sommovimento politico, una catastrofe naturale si mescolano, perdendo i loro tratti distintivi, alla sfilata di moda, all'avventura sentimentale di un personaggio dello spettacolo o, ancora, al risultato di una prova sportiva. Gli avvenimenti si confondono, slittano gli uni negli altri, come se non corresse alcuna differenza tra loro o, meglio, come se sottolineare o evidenziare le differenze non fosse importante, perché «a ciascuno si dà tanto più da vedere quanto meno gli è consentito di metter bocca». Ognuno è coinvolto e appassionato da dettagli insignificanti, da situazioni o episodi marginali, purché non rivendichi la possibilità «di prender parte alle decisioni capitali che riguardano se stesso» e il mondo. Infatti «quanto meno dobbiamo immischiarci in decisioni che ci riguardano realmente, tanto più “smisuratamente” veniamo immischiati in cose»<sup>40</sup> insignificanti. La serata finale di un programma televisivo, ad esempio, potrà acquistare un rilievo maggiore, come se lì fosse veramente in gioco il destino degli spettatori, di fatti più gravi e impegnativi, dai quali essi – ormai completamente anestetizzati – esigono invece di essere distolti per non essere riconsegnati all'insopportabile serietà della vita. «Imboccati d'opinione» e «ingozzati» dalla televisione, ne diventano succubi, ascoltano sempre e soltanto ciò che viene loro fornito senza poter interloquire, senza più nemmeno l'idea di poterlo o doverlo fare.

#### *Il mondo come immagine*

La massa ingente di immagini che inondano e affollano le esistenze nell'epoca della tecnica, reclamando attenzione dai manifesti pubblicitari e dalle riviste piuttosto che dagli schermi televisivi e cinematografici, contribuiscono all'«imbecillimento» collettivo. In quanto immagini infatti, a differenza dei testi, «non fanno vedere i nessi ma sempre e soltanto alcuni brandelli di mondo: quindi, mentre mostrano il mondo, lo nascondono».<sup>41</sup> Allora è insignificante che la singola

immagine possa rispecchiare fedelmente un aspetto della realtà, se però l'accesso al reale nella sua totalità è interdetto dal fatto che molti altri suoi aspetti sfuggono alla rappresentazione o non sono ritenuti degni di essere rappresentati, per essere in tal modo condannati all'invisibilità e, conseguentemente, all'inesistenza. Riproduzione quindi sempre parziale e frammentaria che, ambendo però a proporsi come esaustiva, si risolve in una rappresentazione menzognera.

La produzione in serie delle immagini – la possibilità cioè di essere indefinitamente replicate in «esemplari innumerevoli» – sposta comunque l'attenzione degli individui dalla realtà alla sua rappresentazione. La serialità impoverisce il mondo, poiché esso «viene fatto entrare in casa» dei soggetti «in effigie», non più oggetto del «contatto diretto», ma contemplato da una rassicurante distanza. Se la realtà «acquista importanza sociale nella sua forma riprodotta, cioè quand'è immagine, la distinzione fra essere e apparire, tra realtà e immagine, risulta annullata».<sup>42</sup> La forma riprodotta dunque assume un rilievo maggiore, una più decisa pienezza d'essere rispetto all'originale, provocando così una sorta di rovesciamento del primato ontologico tradizionalmente attribuito a quest'ultimo. Il reale rifluisce scomparendo nella sua copia: ne viene risucchiato e occultato al punto che è reale solo ciò che è riproducibile. «Il potere della copia», quindi, «rende superflua la realizzazione degli originali».

Se il fantasmagorico scintillio delle merci è fonte di un'irresistibile fascinazione, poiché seduce il consumatore con la speranza fiduciosa di poter, acquistando la cosa, comprare anche il sogno di felicità che essa promette, altrettanto lo splendore abbagliante delle immagini menoma la capacità dell'osservatore «di pensare il fatto reale», ne allontana l'attenzione indirizzandola verso le copie del mondo. Illusoriamente protetti dall'«estraneità», dall'indocilità e dall'opacità del reale refrattario a piegarsi ai loro progetti e a disporsi secondo i loro desideri, gli individui si comportano come se esso non fosse segnato dalla presenza invalicabile dell'ambiguità, definitivamente scomparsa o al più ridotta a mero accidente nell'universo virtuale delle immagini.

Fenomeno particolarmente evidente, secondo Anders, qualora si prenda in considerazione la funzione della televisione, la sua attitudine ad alimentare una falsa confidenza con il mondo, e a sopprimere la distanza «tra quanto viene fornito e colui che viene fornito». Svolgendosi contemporaneamente agli eventi, le scene televisive «si spacciano per gli eventi stessi», ossia «producono un secondo mondo» più tranquillizzante di quello reale, perché immunizza e risparmia lo spettatore dai drammi che vede svolgersi davanti ai suoi occhi.

La televisione dunque consegna il mondo a domicilio, smaterializzato e mondato da ogni elemento che possa emotivamente coinvolgere gli spettatori e spingerli a prendere posizione e, conseguentemente, ad agire. Lo schermo isola e al contempo protegge gli individui dalle conseguenze degli eventi. «L'iterazione delle riproduzioni», la loro proliferazione impazzita, poiché ormai disancorate da ogni riferimento al reale, abitano «alla diminuzione della pregnanza dell'oggetto rappresentato», la ripetizione infinita di un evento lo svuota della sua drammaticità e della sua indubitabile e inoppugnabile realtà, mitigandone, se non annullandone, l'impatto emotivo. Essa dunque ottunde la sensibilità morale: anestetizza i soggetti rinserrandoli in una contemplazione distratta e indifferente degli eventi, che rapidamente si srotolano come episodi slegati tra loro. Contemplazione tuttavia compiaciuta della distanza che pone tra sé e l'altro, tra chi guarda e chi dal suo sguardo è irrimediabilmente trasformato in oggetto, esposto senza difese alla curiosità vacua e oscena degli spettatori.

L'altro allora interessa solo quando acconsente a fare spettacolo di sé, ovvero quando accetta di mettere in scena il proprio universo interiore: meglio ancora se confessa pubblicamente i suoi dolori, diventando in tal modo oggetto di un'effimera e voyeuristica attenzione e della compassione sapientemente evocata “a comando”, che conferma gli utenti televisivi sulla loro bontà e capacità di provare emozioni “autentiche”. Sfumano pertanto i confini tra sfera pubblica e sfera privata fino a smarrirsi nell'indistinzione per cui, come nota Anders, si sta a casa «stando in pubblico». Tutti si sentono obbligati e invitati a dire, senza reticenza alcuna, tutto di sé e a mostrare spudoratamente

«tutto a ciascun altro» senza «farsi scrupolo di essere senza scrupolo.

L'imperativo è «portare alla luce ogni segreto, rendere percettibile ciascuno a ciascuno, togliere di mezzo ogni riserva che fosse un impedimento, per condannare ogni *privacy* come tradimento; non permettere ad alcuno di vivere con le finestre chiuse e non lasciare nulla che non sia sotto controllo». <sup>43</sup> Quando inoltre l'esibizione di sé diventa «volontaria», allora essa è la gradita manifestazione di «lealtà», «salute», «felicità» e nello stesso tempo il segno della felice complicità dei soggetti con i dispositivi del loro assoggettamento. Vite per procura, infine, poiché contemplano – con un misto di ammirazione, invidia, dispetto, risentimento, di maligna e persino ostentata speranza che il successo abbandoni il personaggio del momento restituendolo così all'interno dell'anonimato – le vite altrui, grottesche e mediocri. Eppure per questo esse appaiono tanto più affascinanti, perché specchio ed espressione della mediocrità condivisa. Se chi si esibisce sullo schermo vantando la propria incompetenza come merito – dove l'unica competenza consiste nel non possederne alcuna – è “arrivato”, allora chiunque può sperare di essere al suo posto e di emanciparsi così dal «vegetare privo di senso» e dal tempo melmoso fatto «poltiglia» di un'anonima e orribile quotidianità.

### *Cose caduche*

Un'ambiguità irrisolvibile segna il sistema delle merci. Se da un lato, infatti, dei propri prodotti esibisce la durevolezza sottratta alle leggi del tempo, ne esalta cioè l'attitudine a permanere immutati e la capacità di sopravvivere agli uomini, loro creatori; dall'altro invece, affinché il ciclo produzione-consumo non conosca soste, li destina a una sempre più veloce sostituibilità. Li condanna dunque a un invecchiamento e a una morte precoce. Come, allora, facoltà e sentimenti umani sono diventati antiquati, così le cose sono affette da un'altrettanto rapida obsolescenza.

Esse, infatti, come sottolinea Anders, «ci sono per non esserci», non sono cioè fabbricate per durare – nonostante la pubblicità ne garantisca la durata indefinita – bensì, al contrario, per esaurire nel più breve lasso temporale il loro corso di vita, per essere consumate immediatamente senza perciò aver la possibilità di consolidarsi nel tempo. Se ciò avvenisse, se, identiche a sé, protraessero la loro esistenza e si potesse quindi confidare nella durevolezza e affidabile stabilità che le caratterizzano, questo tempo, per i produttori, «sarebbe un tempo morto». Le cose quindi tradite dagli uomini, si riducono a cose «vuote indifferenti, cose apparenti, imitazioni», <sup>44</sup> come se, pervase dalla mortalità, le abitasse il desiderio impellente di affrettare la propria dissoluzione, avide, quasi, di essere sostituite.

Con esse dunque non è più possibile né un rapporto di proprietà – siamo, dice Anders, proprietari «intermittenti» – né, ancor meno, un rapporto affettivo, poiché, consumandosi velocemente il loro tempo di vita, accompagnano solo per un breve tratto l'esistenza degli individui e prontamente sostituite da oggetti seriali e per larga parte uguali tra loro, svaniscono senza lasciare traccia e memoria. L'obbligo allora risiede nel «rendere il più piccolo possibile l'intervallo che si estende tra la produzione e la liquidazione del prodotto», <sup>45</sup> facendo del consumo un'attività senza sosta, analoga, per tempi e regole rigidamente stabiliti, al lavoro.

I soggetti pertanto sono obbligati alla «spietatezza» nei confronti delle loro cose; sono spinti a «sostituire il più rapidamente possibile la vecchia generazione di prodotti con la nuova», <sup>46</sup> a «rinunciare agli oggetti» che già possiedono, mettendoli da parte «come se fossero già finiti», resi inutili dal frenetico susseguirsi delle mode: come se la produzione portasse in sé la distruzione, ovvero fosse abitata dalla «pulsione di morte». Industria della pubblicità e industria della moda concorrono così a creare «uno stato di bisogno permanente», per cui non si possiede ciò di cui si avverte il bisogno, ma si sente il bisogno di ciò che si ha. Producono un'inquietudine che non giunge mai a placarsi nel possesso di un oggetto, giacché contemporaneamente infiniti altri,

ammiccando, sollecitano e tengono desti i desideri degli individui. Ne inibiscono la facoltà di scelta, paralizzata dall'abbondanza di merci, e si offrono vantando ciascuno la propria esclusiva e insostituibile qualità. Insieme – industria e moda – assolvono il compito di soddisfare il desiderio di vendetta dell'industria nei confronti della pretesa dei propri prodotti a resistere, a conquistarsi nel tempo saldezza e consistenza.<sup>47</sup> Esse inducono «il bisogno di prodotti che hanno bisogno di noi», affinché la produzione mantenga inalterato il suo ritmo, ossia quando «noi distruggiamo sempre daccapo i suoi prodotti [...] ne siamo sempre di nuovo bisognosi», cosicché «*foraggiando noi stessi la foraggiamo, saziando noi stessi la saziamo*».<sup>48</sup>

### *Incolpevolmente colpevoli*

Scrivendo al figlio di Heichmann, Anders sottolinea come il «mostroso» – ovvero «lo sterminio industriale e istituzionale» di uomini durante il nazismo – non sia stato solo l'esito della malvagità dei suoi ideatori, né d'altra parte non ha neppure costituito la manifestazione di circostanze eccezionali e perciò irripetibili che, improvvisamente e inaspettatamente, hanno fatto irruzione nella storia, pervertendone il corso altrimenti destinato a procedere verso l'inarrestabile affermazione del progresso del genere umano. Piuttosto, lo sterminio – la produzione sistematica di cadaveri – ha preso forma e forza nel cuore stesso della modernità: ne è un approdo estremo, eppure tragicamente coerente.

La *shoah* è stata possibile perché ha messo al suo servizio l'organizzazione burocratica della società moderna. È stata, infatti, il risultato della combinazione di fattori che ancor oggi non cessano di svolgere la loro funzione, come ad esempio: la pianificazione degli obiettivi; la specializzazione di competenze e saperi; la formazione di un ceto di esperti impermeabili a qualsiasi controllo che non sia quello previsto e disciplinato dalle regole dell'organizzazione a cui appartengono; la divisione del lavoro; il dispiegamento della razionalità strumentale attenta alla congruenza di mezzi ai fini e quindi più preoccupata della «bontà del funzionamento», dell'efficacia e dell'efficienza dell'azione che della sua «moralità». Per questo motivo, ricorda Anders, «il fatto che ha reso possibile una volta una cosa del genere non si lascia più cancellare dalla faccia della terra e sopravvive come possibilità irrevocabile»,<sup>49</sup> nuovamente riattingibile qualora le circostanze sociali e storiche lo richiedano.

Eichmann – e come lui molti altri – ha creduto di poter giustificare se stesso e le proprie scelte con «il rispetto delle istruzioni ricevute», revocando in tal modo l'esercizio della responsabilità morale. Egli invece si è mosso con «l'eccessivo zelo di sistemare chi non era ancora stato sistemato, come se quest'ultimo fosse una fastidiosa sudicia macchia».<sup>50</sup> Pertanto la constatazione che la complicazione degli apparati produce effetti smisurati e straordinari, tali da eccedere l'immaginazione umana e la possibilità di risponderne da un lato, e, dall'altro, tali da rendere minima «la *chance* di comprendere i procedimenti di cui noi siamo parti o condizioni», non giustifica gli individui. Non comporta cioè «l'assoluzione di quelli che cedono alla tentazione della *chance* di infamia»<sup>51</sup> che l'apparato custodisce in sé. Se è vero, infatti, che «i procedimenti aggrovigliati e indiretti» che contraddistinguono il funzionamento della «macchina totale» producono effetti «dirompenti» le cui conseguenze sono per gli individui inimmaginabili e irrapresentabili, tuttavia su ciascuno incombe il dovere etico di rifiutare la propria obbedienza, di pensare cioè autonomamente. Dovere inderogabile perché «il compito della morale consiste proprio nello screditare e dissolvere l'immoralità di chi detiene legalmente il potere».<sup>52</sup> Certo, continua Anders, è un dovere faticoso da adempiere poiché l'organizzazione degli apparati e della produzione, frantumata in molteplici gesti sempre uguali e ossessivamente ripetuti, impedisce di scorgere il nesso tra il proprio compito e quello altrui e, soprattutto, «di misurare la totalità del contesto di produzione in cui è integrato». Viene meno in tal modo la possibilità «di conoscere il prodotto finale e la destinazione di quest'ultimo», le sue «qualità morali o immorali» e ancora «chi

ne beneficia, ne usa, ne rimane vittima». L'accurata parcellizzazione, le innumerevoli mediazioni tra il gesto iniziale, quello che avvia la catena degli atti, e quello finale che la chiude, rendono irriconoscibile a ciascuno il ruolo che gli spetta nel meccanismo complessivo.

Il dissolversi della responsabilità personale nella complessità dell'apparato impedisce a ciascun soggetto coinvolto di sapere effettivamente ciò che fa. L'autore dell'azione, infatti, ignora chi subirà gli effetti del suo agire, dove questi si scateneranno con maggior forza e, dall'altra parte, chi ne patisce l'impatto ignora l'artefice delle sue sofferenze. Si produce così una «sclerosi delle emozioni», poiché vittima e carnefice diventano reciprocamente invisibili, privi di ogni coinvolgimento emotivo che, pur nella radicale ostilità, consenta loro di riconoscersi vicendevolmente.<sup>53</sup>

L'erosione della prossimità si conclude dunque nell'indifferenza per la quale l'altro, divenuto cosa, non è neanche più oggetto d'odio. I carnefici allora «non hanno nemmeno più la percezione delle loro vittime», ammutolite e impossibilitate a comprendere e raccontare un'esperienza di cui costituiscono l'estremo grumo di sofferenza. I carnefici quindi delle vittime ignorano, altrettanto ignorati, volto, storia e nome. Anonime e senza possibilità di riscatto, esse scivolano nell'indistinzione dove tutto è uguale, ha «identico valore», è indifferente, «è identico senza valore». I confini tra chi è colpito e chi colpisce perdono la loro nettezza: «l'invisibilità dei colpevoli rende invisibile la colpa», l'invisibilità delle vittime rimuove ogni inibizione nel compimento delle azioni. Chi patisce ingiustamente soffre un male il cui responsabile è ignoto – il ritorno della fatalità tragica nella modernità avanzata -, così gli esecutori – «incolpevolmente colpevoli» -, sollevati dal tormento del senso di colpa e del rimorso, sono liberi di portare a esecuzione i loro incarichi nei confronti di chi da persona è stato trasformato in una pratica burocratica da espletare con rapida solerzia.

### *Un pensiero ineffettuale?*

Sbaglia chi pretenda di trarre dalle riflessioni teoriche di Anders indicazioni precise per un'azione politica significativa. Fraintenderebbe le intenzioni dell'autore, preoccupato in primo luogo di smascherare e denunciare l'infamia e la disumanità che caratterizzano le società emerse dalla fine della seconda guerra mondiale. È difficile pensare che un'organizzazione politica tradizionale – un partito o anche un movimento – possa fare delle affermazioni di Anders un programma da sottoporre a elettori inebetiti e stupefatti o a militanti tristemente risucchiati in confortanti ma sterili, nonché pericolosi, vortici identitari. Né si può sperare in un'azione rivoluzionaria di massa, poiché, come l'autore ricorda, mai è stato tanto lontano il pericolo di un'insorgenza rivoluzionaria «quanto nello stadio della più alta industrializzazione, nel quale ognuno viene ridotto a essere massificato attraverso la manipolazione dei mezzi di massa».<sup>54</sup>

Il «totalitarismo morbido» quindi impedisce la formazione di una massa, seppur piccola, perché ne conosce il pericolo. Essa, infatti, ancorché composta da pochi dimostranti potrà pur sempre «assumere un proprio peso» e in tal modo «sfuggire al controllo e mettersi in moto». L'efficacia dei mezzi di comunicazione, della pubblicità, della seduzione mercantile risiede nella loro capacità di liquefare ogni momento collettivo, di portare a compimento la spoliticizzazione dell'agire e degli spazi, che è un tratto significativo della modernità.<sup>55</sup> L'omologazione allora funziona quando la massa sia diventata massa «paralizzata» e «dispersa», composta da «eremiti di massa», assegnati alla solitudine dei loro «dormitori», separati e tuttavia uguali l'uno all'altro, perché riforniti delle stesse cose.<sup>56</sup>

Anders evoca, volta a volta, concetti generali, talvolta apparentemente vaghi – totalitarismo morbido o del piacere, età della tecnica, sistema delle merci, per fare alcuni esempi – come se, tra loro, non vi fossero differenze rilevanti, come se, pur con declinazioni e accenti diversi, comunque

descrivessero lo stesso fenomeno. Concetti tuttavia persuasivi, poiché sono espressione di un'analisi critica che, inflessibilmente e senza esitazioni, si esercita nel corpo della società capitalistamente avanzata. Di essa egli denuda la violenza estrema, ancor più insidiosa perché mascherata da un semblante confortevole che però non esita a trasformarsi in un ghigno feroce contro chi sia solo sospetto di resisterle. Anders allora assume il compito di costruire strumenti interpretativi e apparati concettuali all'altezza del mutamento antropologico. Ripercorre la storia dei sentimenti, la loro progressiva obsolescenza, coglie nella fragilità e vulnerabilità emotive di fronte alla capacità produttiva, sviluppatasi oltre misura, lo scarto che rende l'uomo «antiquato».

L'analisi di Anders, la sua critica radicale all'esistente, costituiscono un punto di non ritorno. Infatti, dopo aver gettato con lui lo sguardo sull'infamia e la stupidità dominanti, è impossibile ripristinare le vecchie e ormai logore categorie con le quali – almeno dagli inizi dell'età moderna – sono stati pensati la politica, l'etica, le relazioni tra gli individui e i rapporti tra le diverse facoltà che li costituiscono. Egli si prefigge lo scopo di sconcertare il lettore, di risvegliare il suo senso critico e, in particolare, la capacità di provare angoscia, tonalità emotiva che sola può essere, nella «bonaccia escatologica» del presente, il valido contrappeso all'istupidimento collettivo.

Manca in Anders – così lontano e ostile a ogni pensiero sistematico – la messa a tema del rapporto tra tecnica e dominio capitalistico. Vi accenna appena quando riflette sulla necessità del capitalismo di produrre, incessantemente, ad ogni costo, mettendo a profitto lo sviluppo tecnologico. Ancora, non c'è una teoria compiuta del potere, come, ad esempio, il potere che reprime e punisce interagisca con il totalitarismo «mite» che invece promuove l'assimilazione e l'integrazione dell'individuo attraverso la seduzione del consumo e del divertimento. Talvolta sembra che il sistema delle merci non abbia più bisogno di ricorrere alla violenza, eredità della sovranità statale, resa anch'essa obsoleta dal potere globale; in altri casi invece l'uso della forza pare inevitabile e necessario al suo consolidamento. Anders lascia indecisa e irrisolta l'oscillazione tra le due polarità, suggerendo così che esse cooperano efficacemente al medesimo fine, all'assoggettamento, cioè, degli individui.

La concezione di un potere totale, che pervade ogni aspetto del reale e ricomprende in sé, annullandola, ogni singolarità, può tradursi nella constatazione della vanità e sterilità di ogni forma dell'agire, destinata comunque a fallire. La realtà, dunque, immodificabile si offre ormai soltanto a uno sguardo che, ripiegato su se stesso, ha malinconicamente rinunciato a intervenire. Dal pensiero di Anders può allora talvolta trasparire l'idea che la storia sia giunta al suo compimento, catastroficamente conclusa nell'affermazione definitiva della tecnica. Pertanto sembra che nulla di significativo possa più accadere che non soggiaccia al controllo del totalitarismo. Eppure, se la lettura dei testi può autorizzare talvolta anche questa interpretazione, tuttavia gli individui non sono mai esonerati dalla loro responsabilità e dal dovere di prendere posizione. La rinuncia ad agire, infatti, – scrive Anders – «è un agire insufficiente», così come di fronte allo «strapotere delle macchine» appaiono «inefficaci e pertanto ridicoli» «i semplici provvedimenti verbali». Occorre invece ripensare e «riflettere quali nuovi tipi di rivoluzione devono essere inventati e inaugurati».

In questa tensione etica intransigente e ferma quindi risiede il contributo prezioso di Anders. Negli ultimi anni della sua vita, dopo l'incidente nucleare di Chernobyl – prova inconfutabile dell'inimicizia assoluta della tecnica nei confronti degli uomini e, contemporaneamente, dell'inefficienza di governanti mediocri e grotteschi, nonché però criminalmente complici – l'imperativo etico di Anders ha assunto il tono di un'invettiva, amara e feroce insieme, contro i poteri esistenti. Nei suoi interventi finali egli abbandona definitivamente le posizioni pacifiste e non violente, delle quali, con profonda lucidità, denuncia l'impotenza inconcludente.

Invocando il «diritto alla difesa», legittimato dai codici di tutti gli Stati e dal codice canonico, Anders sostiene che «in una situazione di necessità la violenza non solo è permessa, ma è raccomandata».<sup>57</sup> Quando, cioè, «coloro che detengono il potere» minacciano, per calcoli economici e affaristici o per sprovvedutezza o convenienze personali e politiche, la sopravvivenza

del genere umano, è legittimo e necessario intimidirli: «restituire la minaccia e rendere innocui quei politici che incoscientemente accettano il rischio della catastrofe». <sup>58</sup> Il ricorso alla violenza non costituisce il fine ultimo nel quale l'azione politica si risolve, diventa però il gesto indispensabile che solo può impedire «definitivamente ogni violenza», per consentire finalmente l'affermazione della non violenza. Strumento estremo quindi, perché prende corpo nelle «situazioni disperate» come «contro-violenza», eppure inevitabile nei confronti di «coloro che preparano o che per lo meno accettano il rischio dell'eliminazione di milioni di persone di oggi e di domani». <sup>59</sup>

L'impossibilità di «arginare o tagliare via l'illimitatezza e l'immortalità» degli effetti della tecnica, l'inadeguatezza a porre limiti alla sua onnipotenza catastrofica, evidenzia che non è più sufficiente astenersi da azioni «che mettono a repentaglio la vita dell'umanità», rifiutando di collaborare. Si tratta, all'opposto, di mettere «ogni tanto» in pratica le minacce, perché esse non vengano relegate a espressione di «un puro teatro festivo». I potenti quindi devono stare-sulle-spine, convivere con l'angosciante sensazione che ciascuno, imprevedibilmente e inaspettatamente, potrebbe essere colpito. Nel loro «non sapere» consiste dunque l'unica arma a disposizione.

Minacciare la vita di pochi significa allora proteggere la vita dei molti anche quando questo alluda alla «terribile serietà dell'uccidere». Sperare quindi non basta: anzi, «non si deve dar speranza, si deve impedire la speranza, poiché a causa della speranza non agirà più nessuno. Chi spera lascia a qualche altra istanza il diventare meglio. Sì, che il tempo possa farsi bello, lo si può forse sperare. In ragione di ciò, il tempo non si fa più bello; ma neanche più brutto. Ma in una situazione in cui vale solo l'agire in prima persona, "speranza" è solo la parola per la rinuncia a una propria azione». <sup>60</sup>

---

Questo testo è già apparso in P. P. Poggio (a cura), *L'ALTRONOVECENTO. COMUNISMO ERETICO E PENSIERO CRITICO*, vol. II, *IL SISTEMA E I MOVIMENTI- EUROPA 1945-1989*, Fondazione L. Micheletti-Jaca Book, Milano 2011, pp. 491-512. Si ringrazia la Fondazione Micheletti e l'editore.

1. G. Anders, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, Spazio Libri, Ferrara 1991, p.188.
2. Ibidem
3. Ivi, p. 189.
4. Ibidem.
5. Cfr. Ivi, 196-197.
6. Ivi, p. 217. Scrive Anders che Grosz ricorre alla «tecnica dell'omissione», ovvero «egli omette proprio l'essenza, per mostrare, tramite la sua assenza, che fa parte della natura dell'uomo di oggi il sacrificio della sua essenza. Dal momento che nell'arte figurativa il corpo visibile dell'uomo rappresenta l'uomo, la rappresentazione dell'uomo distrutto, che non è "nulla e nessuno", può aver luogo soltanto mediante la rappresentazione del corpo distrutto. Quando Grosz vuol dire o mostrare che le sue creature non hanno più identità, o che il loro essere è costituito dal loro non essere, le costruisce disseminando intorno il nulla, buchi, cavità di finestre, facendo in modo che i corpi servano da cornici a tali cavità vuote (sfrangiate e dentellate nel modo più casuale e arbitrario): un po' come una struttura muraria può servire da cornice a finestre bruciate» (Ivi, p. 215).
7. Ivi, p. 187.
8. Ivi, p. 193.
9. Ivi, p. 208.
10. R. M. Rilke, Lettera a Clara Rilke, 8 ottobre 1907, in *Verso l'estremo. Lettere su Cézanne e sull'arte come destino*, a cura di Franco Rella, Edizioni Pendragon, Bologna 1999, p. 48.
11. G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, I, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 23.
12. Ivi, p. 19.
13. Ivi, p. 20.
14. G. Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, II, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 386. Su cosa significhi per Anders "fare filosofia" cfr. le riflessioni metodologiche conclusive, pp. 383-400, e l'Introduzione, pp. 11-27.
15. Ivi, p. 121.

16. Id., *L'uomo è antiquato*, I, p. 14.
17. Cfr. *ivi*, pp. 17 e ss.
18. Secondo Anders, nell'età della tecnica, l'opera di Beckett testimonia l'impossibilità «di ricorrere all'elemento tragico, perché dove non c'è mondo non ci può essere collisione con il mondo. O più esattamente: la tragicità di questa esistenza consiste nel fatto che neppure la tragedia le viene più concessa, che è sempre anche tutta una farsa (e non soltanto mescolata con la farsa, come la tragedia dei nostri avi): dunque la si può rappresentare soltanto come farsa: come una farsa ontologica; non come una commedia» (*Ivi*, p. 205). Anche in Kafka Anders evidenzia la «quotidianità del grottesco», l'«assenza di sbalordimento» dei suoi personaggi. Scrive Anders che «non sono gli oggetti o gli eventi in quanto tali ad essere inquietanti in Kafka, ma il fatto che i suoi personaggi reagiscano ad essi come ad oggetti ed eventi normali, quindi senza agitazione» (Id., *Kafka. Pro e contro*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 34).
19. Id., *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, in Id., *Patologia della libertà*, Palomar, Bari 1993, p. 58. Per un più preciso inquadramento filosofico dei temi esposti nel paragrafo dedicato al «dislivello prometeico» rinvio a R. Russo, Günther Anders 1925-1945: dall'antropologia filosofica alla critica della tecnica, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., pp. 99-128.
20. Sulla differenza tra uomo e animale, per il quale «il mondo non ha bisogno di essere appreso» giacché «la domanda dell'animale e l'offerta del mondo coincidono. L'animale non richiede più di quanto in linea di massima il mondo potrebbe dargli» cfr. G. Anders, *La natura dell'esistenza. Un'interpretazione dell'animale*, in Id., *Patologia della libertà*, cit., pp. 31 e ss.
21. Cfr. Id., *Kafka. Pro e contro*, cit., pp. 9 e ss.
22. Id., *L'uomo è antiquato*, I, cit., p. 35.
23. *Ivi*, cit., p. 24.
24. *Ibidem*.
25. G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze 1995, p. 29.
26. *Ivi*, p. 32. Anders parla anche di eventi «sovraliminali», avvenimenti cioè «troppo grandi rispetto a quelli che l'uomo riesce ad afferrare» (G. Anders, *Opinioni di un eretico*, Theoria, Napoli 1991, p. 80).
27. *Ibidem*. Sulla vergogna come sentimento primario dell'uomo cfr. G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., pp. 66-70.
28. Id., *L'uomo è antiquato*, I, cit., pp. 43-50.
29. Su questo tema cfr., ad esempio, Id., *L'uomo è antiquato*, II, cit., pp. 105-115.
30. *Ivi*, p. 100.
31. Id., *L'uomo è antiquato*, I, cit., p. 176. Nell'età della tecnica, invece, «la non produzione di qualcosa di producibile passa per uno scandalo».
32. Id., *L'uomo è antiquato*, II, p. 102.
33. *Ivi*, p. 188.
34. *Ivi*, p. 128.
35. Cfr. *ivi*, pp. 182 e ss.
36. *Ivi*, p. 127.
37. Scrive Anders «defraudati perfino della libertà di soffrire della nostra illibertà, adempiamo gli incarichi a cui la pubblicità ci costringe corteggiandoci con i suoi raggiri, senza neppure riconoscerli, senza neppure brontolare» (*Ivi*, p. 156). Allora, «il conformismo non è sanguinario soltanto perché ci ha già inghiottiti; perché ormai può risparmiarsi di fare i conti con il sorgere di quella opposizione per la cui liquidazione il totalitarismo di ieri aveva bisogno o credeva di avere bisogno del terrore. Il conformismo è mite perché può permettersi di rinunciare alla minaccia e allo spargimento di sangue» (*Ivi*, p. 249).
38. *Ivi*, p. 131.
39. *Ivi*, p. 131-132.
40. *Ivi*, p. 234.
41. Id., *L'uomo è antiquato*, I, cit., p. 13.
42. *Ivi*, p. 108.
43. Id., *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 218.
44. R. M. Rilke, Lettera a W. Von Hulewicz, 13-11-1925, in *Verso l'estremo*, cit., p. 102.
45. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 43.
46. *Ivi*, p. 33.
47. Cfr. *ivi*, pp. 41 e ss.
48. *Ivi*, p. 38.
49. Id., *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 76.
50. *Ivi*, p. 21.
51. *Ivi*, p. 27.
52. Id., *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Einaudi, Torino 1961, p. 37.



53. Cfr. *ivi*, pp. 89 e ss. Cfr. anche *id.*, *L'odio è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
54. *Id.*, *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. 73.
55. Cfr *ivi*, pp. 70-81.
56. Cfr. ad esempio *ivi*, pp. 133-135 e anche *Id.*, *L'uomo è antiquato*, I, cit., pp. 101-102
57. *Id.*, Stato di necessità e legittima difesa. Violenza sì o no: una critica del pacifismo, Edizioni Cultura della pace, San Domenico di Fiesole (Firenze) 1997, p. 19. Sulla miseria degli ambienti politici "alternativi" si veda la bella e dolente presentazione di Goffredo Fofi (pp. 7-13).
58. *Ivi*, p. 20. Nella stessa pagina Anders ricorda che «su ordine del potere non solo si può essere violenti, ma perfino si deve e si è obbligati ad esserlo».
59. *Ivi*, p. 43.
60. *Ivi*, p. 27. Ricorre in più occasioni la critica di Anders alla categoria della speranza, così come è formulata da Bloch, «condannato senza speranza all'eterna speranza» (*Id.*, *Uomo senza mondo*, cit., p. 29).

# *Il populismo secondo Laclau*

Michela Russo

*L'ora solitaria dell'«ultima istanza» non suona mai,  
né al primo momento né all'ultimo.*

L. Althusser

## **Premessa**

Il termine *populismo*, afferma Laclau, non possiede alcuna «unità referenziale proprio perché non designa un fenomeno circoscrivibile, ma una *logica sociale*, i cui *effetti* coprono una varietà di fenomeni. Il populismo è, se vogliamo dirla nel modo più semplice, *un modo di costruire il politico*<sup>1</sup>. O, rovesciando i termini, il momento politico *par excellence* viene a coincidere, per Ernesto Laclau, con la costruzione del popolo.

Ernesto Laclau, teorico di origine argentina, è noto in Italia grazie alla recente traduzione di *On Populist Reason* (2005)<sup>2</sup> e *Contingency, Hegemony, Universality* (2000)<sup>3</sup>, e pur tuttavia calca le scene del dibattito filosofico-politico anglosassone sin dalla seconda metà degli anni Ottanta, in particolare a partire dal volume *Hegemony and Socialist Strategy* (1985)<sup>4</sup>, scritto a quattro mani con Chantal Mouffe. Molte le parole spese sulla parabola intellettuale di questi due autori, in particolare per quel che riguarda la rielaborazione da loro operata della teoria gramsciana dell'egemonia nei termini di una *Discourse Theory*. Non intendiamo, qui, aggiungere l'ennesima parola in un dibattito che, giocato esclusivamente sul dettaglio, finirebbe nel dominio inaccessibile degli specialisti. Tantomeno intendiamo restituire una summa della produzione laclauiana. In questo spazio di riflessione dedicato al *lessico della postmodernità* cercheremo, per quanto possibile, di comprendere le “ragioni” di questo percorso intellettuale che, a partire dall'imprescindibile sodalizio intellettuale con Chantal Mouffe, raggiunge il suo culmine nell'analisi del concetto di *populismo*, al fine di affrontarne criticamente la posta in gioco, sia da un punto di vista teorico che politico.

Quella di Laclau è, infatti, una duplice ambizione. Da un lato si propone di analizzare la natura e le logiche di formazione delle *identità collettive*; dall'altro – e al tempo stesso – di gettare le basi per una *concreta* proposta politica in seno al dibattito “democratico” mondiale. Nell'intreccio di alcuni dei punti di riferimento fondamentali per il pensiero post-strutturalista – in particolare psicoanalisi lacaniana, linguistica saussuriana e marxismo prevalentemente di matrice gramsciana ed althusseriana – prende così forma l'idea di *democrazia radicale e plurale*. *La ragione populista* articola esattamente questi due momenti. Viene data alle stampe nel 2005, nel pieno di una ben determinata congiuntura storica che interessa a tutt'oggi l'America Latina: il cosiddetto “turn to the left”, o “pink tide”. Il riferimento concreto è alla tornata di cambi presidenziali a maggioranza di centro-sinistra, in più o meno aperta rottura con il modello statunitense del “Washington Consensus”, sull'onda di ciò che è stato definito il *Socialismo del Siglo XXI*. In questo contesto, per molti governi sudamericani la posta in gioco è quella di avviare un riordinamento politico-economico e culturale in cui parole d'ordine come “autonomia territoriale”, “sviluppo endogeno”, “plurinazionalità”, “decolonizzazione”, “rivoluzione epistemica”, “modernizzazioni alternative” sono dirette allo smantellamento dell'ideologia neo-liberale violentemente imposta dalla “Modernità Europea” prima, dall'imperialismo statunitense

poi. Senza schiacciare o relativizzare il discorso di Laclau, possiamo dire che questa sia una tra le congiunture storiche cui indirettamente *La ragione populista* guarda, nonostante sia pensata per un pubblico ben più vasto. Per un altro verso, essa affonda le sue “ragioni” politico-intellettuali nel solco di un dibattito di lunga data che interessa Laclau a partire dagli anni Sessanta, sin dai tempi della militanza nel *Partido Socialista Argentino* (PSA) e nel *Partido Socialista de la Izquierda Nacional* (PSIN). Ovvero la parabola marxista nella sua recezione latino americana alla luce del fallimento del comunismo internazionale e della conseguente difficoltà a fronteggiare un nuovo ordine di problemi centrati sul moltiplicarsi di movimenti sociali, su fenomeni come multiculturalismo, globalizzazione e deterritorializzazione. Negli anni Sessanta, le vicende storico-politiche del Sudamerica – l’indipendenza e la sua ricostruzione, nel quadro di politiche di “buon vicinato”, le rivoluzioni anti-imperialiste e le violente repressioni militari – trovavano eco e risonanza intellettuale già da più di un decennio nei cosiddetti *Studi Postcoloniali*, intenti a fornire supporto teorico e concettuale al lento e turbolento processo di emancipazione delle realtà coloniali e subalterne. Dopo la militanza giovanile, negli anni in cui Laclau affronta tra Europa e Stati Uniti la sua formazione teorica, la parabola “eurocentrica” sembra muovere verso il suo rapido declino. In un doppio movimento di presa di coscienza della realtà coloniale, l’Europa si scopre dominatrice, denunciando le proprie pretese universalistiche nel momento stesso in cui le realtà appena decolonizzate inaugurano un percorso di dura denuncia e d’emancipazione, la cui parabola teorica culmina nella rapida diffusione del post-strutturalismo e decostruzionismo francesi, coeva all’ingresso della cosiddetta *French Theory* nel generoso bacino del Postmoderno statunitense. Tra decostruzione, flussi nomadici e pensieri rizomatici, l’elogio del frammento assurge a strumento teorico capace di veicolare, per quegli studiosi che dal “tricontinente” raggiungono le università del “primo mondo”, le lotte di indipendenza e liberazione, di dare “voce ai senza voce”. Sebbene Ernesto Laclau non si sia mai definito uno studioso postcoloniale o della subalternità, è in questa “congiuntura”, a cavallo tra postmodernismo e post-marxismo, e soprattutto all’ombra delle vicende politiche sudamericane, che proponiamo di “posizionare” il suo “gesto teorico”, nel tentativo di comprendere il senso e la posta in gioco dell’utilizzo di un termine tra i più controversi e dibattuti nella teoria politica, quello di *populismo*, di fronte al quale non possiamo dirci completamente a nostro agio.

## I. I “limiti” della modernità

Siamo sul finire degli anni Settanta quando Laclau pubblica il primo libro, *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Lo strutturalismo francese e i *Cultural Studies* in area anglosassone già avevano preso parte al dibattito accademico occidentale da ben più di un ventennio. Due risposte teoriche apparentemente agli antipodi, ma situate nella medesima congiuntura storica: il processo mondiale di decolonizzazione e il conseguente sviluppo degli studi postcoloniali e della subalternità, a sua volta preludio della cosiddetta fine delle grandi narrazioni della modernità occidentale, di cui si scopriranno i *limiti* (perlopiù da un punto di vista marcatamente pluralistico, che la identifica come *una* narrazione tra tante), e della nascita della cosiddetta postmodernità. In entrambi i contesti, si avverte sempre più pressante la necessità di una messa in discussione del ruolo giocato dall’Occidente. In una sorta di doppio movimento di presa di coscienza, l’Occidente comincia col denunciare il proprio *centramento*, mentre il “resto del mondo”, nel riflesso del proprio *decentramento*, lotta per l’emancipazione. Un doppio processo di scoperta dei *limiti* della modernità che investe tanto il piano politico ed economico quanto le sue forme di “autonarrazione”. Una “decolonizzazione dell’immaginario” che trova la sua più propria formulazione nel progetto di *decostruzione della filosofia occidentale*, facendo tremare le grandi narrazioni universalistiche della modernità, l’“astuzia” della ragione illuministica e l’immagine positivista del progresso, e levando

di pari passo un attacco feroce al braccio tentacolare del capitalismo e all'ideologia liberale. Un processo di portata mondiale le cui lontane origini vanno ricercate da un lato, parafrasando Althusser, nella scoperta marxiana del *continente storia*, ossia di una struttura decentrata rispetto all' *homo Economicus*, soggetto dei bisogni. Dall'altro lato di quella freudiana del *continente inconscio*, vale a dire del decentramento del soggetto umano, e del carattere periferico della coscienza. "Rivoluzione copernicana", "scoperta" della differenza, dell'alterità, dell'eterogeneità, ma soprattutto del *frammento*.

In altre parole, siamo nel pieno delle premesse teoriche di ciò che verrà genericamente chiamata *postmodernità*. *Postmodernismo*, come sostiene Stuart Hall, è il nome che diamo alle molteplici dimensioni teorico critiche che, nel corso del Novecento, fan vacillare tutte le certezze del moderno<sup>5</sup>. Paradossalmente, tuttavia, gli strumenti teorici per affrontare la crisi generale dei vecchi paradigmi, non possono che provenire da quello stesso vecchio mondo che si intende demolire, ed in particolar modo dalla filosofia occidentale. Tre elementi in particolare arricchiscono la cassetta degli attrezzi della critica. Innanzitutto la diffusione del così detto "paradigma linguistico" di matrice saussuriana, per mano dello strutturalismo e del post-strutturalismo. Poi ancora, la riflessione marxista, che le nuove esigenze rimodellano al punto da renderla quasi irriconoscibile, tanto da imporre il conio del neologismo "*post-marxismo*" per identificare i contorni della nuova teoria. Parola chiave del discorso di Laclau e Mouffe, con *Post-marxismo* s'identifica tanto un processo di lettura di Marx e di riappropriazione della tradizione intellettuale da lui inaugurata, quanto il suo oltrepassamento, nella convinzione che lo sforzo di rilettura della teoria marxista alla luce delle questioni contemporanee implichi necessariamente la decostruzione delle sue categorie centrali<sup>6</sup>. Etichetta ai cui sfumati contorni non fa riferimento alcuna "corrente" specifica, il *post-marxismo* implica generalmente una fiducia più o meno accesa in un anch'esso generico socialismo, contrassegnato da progetti emancipatori non necessariamente rivoluzionari, dall'abbandono della concettualità di classe e di quella legata al gioco struttura/sovrastuttura, dalla critica al primato dell'economico e ad ogni residuo di ordine teleologico e "deterministico". Infine l'ultimo strumento teorico, dominante soprattutto in periodi più recenti, è costituito dalla concettualità psicoanalitica di matrice freudo-lacanianiana, intesa quale una tra le più importanti risorse per il ri-orientamento delle teoria politica contemporanea.

È questa la post-modernità con cui Laclau entra più o meno esplicitamente in dialogo sin dagli esordi delle sue vicende intellettuali. Alla luce di questo variegato panorama, infatti, è possibile affrontare il lavoro teorico di Ernesto Laclau a partire da innumerevoli angolature. Può essere letto, per l'appunto, secondo una prospettiva post-Marxista, o *post-fondazionalista*<sup>7</sup>, come una *Discourse Theory*, oppure come una modalità di analisi teorica a cavallo tra psicoanalisi e teoria politica: ciò che è stato definito *Lacanian Left*<sup>8</sup>. O, infine, semplicemente intersecando, come egli fa, tutti questi piani, nell'*articolazione* di un'*ontologia retorica*. Senza paura di forzar troppo la mano, possiamo rinvenire in questa formula il tentativo di Laclau di rapportarsi alla "condizione postmoderna", riassumendo, decostruendo e ricostruendo i tre momenti teorici sopra citati, in altrettante declinazioni strettamente intersecate, attraverso le quali il discorso postmoderno ha storicamente invaso il dibattito mondiale: *Linguistic turn*, *Cultural turn* e *Political turn*. È proprio sull'onda del *Linguistic turn* che nel volume *Hegemony and Socialist Strategy*, Laclau e Chantal Mouffe introducono nel campo dell'analisi politica l'idea di *Discourse Theory*, a cavallo tra egemonia, antagonismo sociale e psicoanalisi. La *Teoria del discorso* si fonda sulla convinzione che esista un'analogia tra struttura linguistica in senso stretto e struttura sociale. All'ombra di Lacan possiamo dire che lo spazio sociale è strutturato *come* un linguaggio. O meglio, *à la Saussure*, come una *langue*. Il presupposto teorico per sostenere una simile analogia è dato dalla considerazione che ogni oggetto o azione, quindi anche ogni configurazione o pratica sociale, sia significativo (*meaningful*) e che tale significatività sia il prodotto di uno specifico sistema di regole, ossia dal particolare sistema di significanti in cui ogni elemento si trova *articolato*. Ma è proprio Saussure,

sviluppendo l'idea del segno come *fatto sociale*, a costituire un importante antecedente teorico. A partire da questa intuizione Saussure sosteneva la necessità di dare forma ad una scienza, la semiologia, in grado di studiare la vita dei segni in seno alla vita sociale, quale parte di una teoria più generale che sarebbe dovuta essere la psicologia sociale. Il problema di una "gerarchia" delle "scienze", della necessità di individuare e differenziare una teoria generale rispetto a una molteplicità di teorie regionali, sembra essere una costante tra le "fonti" intellettuali di Laclau e Mouffe. Si ricorderà che al termine degli anni Sessanta, le *Trois notes sur la théorie des discours* di Althusser rappresentano proprio il primo passo di un progetto collettivo per la formulazione di una teoria generale, cui le varie teorie regionali, trattate alla stregua di unità discorsive, si sarebbero dovute rapportare. Una teoria generale del *significante*, per l'appunto, che, tutt'uno con la teoria generale del *materialismo storico*, fosse in grado di rendere conto di ogni *effetto di soggettività* prodotto dalle diverse teorie regionali. Secondo Althusser «Freud aveva già detto che tutto dipendeva dal linguaggio»<sup>9</sup>. Similmente, la teoria del discorso di Mouffe e Laclau sembra essere proprio la formulazione di una teoria generale che sia in grado di analizzare la costruzione e relazione di una molteplicità di differenti formazioni discorsive di natura contingente, in quanto dipendenti dalla particolare congiuntura storica. Qui, l'influenza di Saussure, Gramsci, Althusser, in parte Foucault, e, in questa fase in misura ancora ridotta, Lacan, è tanto evidente quanto difficile da districare. Ciò che di Saussure ritroviamo rielaborato nella teoria di Laclau e Mouffe è proprio la struttura della *langue* quale sistema di rapporti oppositivi di natura differenziale e *arbitraria*, vale a dire, socialmente istituiti ed *immotivati* dal punto di vista della necessità. Rispetto all'eterogeneità della linguistica, per Saussure la *langue* rappresenta un'unità articolata (*gegliederte Sprache*), da un lato la suddivisione della catena parlata in sillabe, dall'altro la suddivisione della catena delle significazioni in unità significative, in cui ogni elemento è costituito in negativo, per opposizione, escludendo o venendo escluso dagli elementi circostanti. Se ogni valore è una unità oppositiva e differenziale, identità e differenza non sono che l'una la controparte dell'altra. Alla stessa maniera, per Laclau e Mouffe sono da intendersi le identità sociali, relazionali e differenziali. Non esistono "positività" sul piano sociale, ma ogni identità, ogni unità è il risultato "in negativo" di una *pratica articolatoria*, e ogni *pratica articolatoria* coincide con una *formazione discorsiva* che costituisce ed organizza le differenti relazioni sociali. Se *articolazione*, specificano, è il nome di una pratica e non di una totalità data in anticipo, gli elementi che tale pratica organizza sono da considerarsi quali frammenti di una totalità organica o strutturata già sempre perduta. Questa idea di una *origine già sempre differita* alla derridiana maniera, è l'assunto fondamentale che consente di chiamare un simile approccio *post-fondazionale*. Dire che lo spazio sociale è strutturato *come* un linguaggio, quale delimitazione arbitraria in un continuum eterogeneo soggetta alle leggi della sincronia e della diacronia, secondo l'intuizione saussuriana, equivale a dire che esso è strutturato *come* un tutto. Ossia, come la possibilità della *pratica articolatoria* dimostra, equivale a sostenere la contingenza di ogni totalità. Allo stesso modo funziona la struttura sociale ed in essa ogni formazione discorsiva: si tratta di una chiusura temporanea, perché suscettibile di cambiamento, in tal modo il sociale non ha essenza, è una forma, un significante vuoto che ne fa la sua apertura costitutiva (*openness*). Similmente, sosteneva Saussure: la *langue*, è una *forma* e non una sostanza<sup>10</sup>. Per Laclau e Mouffe diviene centrale la rielaborazione althusseriana della teoria dell'articolazione di Saussure, la quale rappresenta allo stesso tempo la chiave di volta attraverso cui poter ripensare la teoria gramsciana dell'egemonia, incorporando un nuovo elemento preso, questa volta, dalla psicoanalisi freudiana: il concetto di *surdeterminazione*. Laclau affronta la lettura di Althusser del concetto di articolazione sin da *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977)<sup>11</sup>, il cui capitolo conclusivo, significativamente intitolato *Towards a Theory of Populism*, prefigura la necessità di una teorizzazione adeguata del populismo. Nell'introduzione a questo volume Laclau scrive che il mito della caverna di Platone contiene per la prima volta nella storia una *teoria dell'articolazione*. Sebbene tale riferimento sembri coinvolgere un piano strettamente epistemologico, si rivela in

realtà funzionale, per Laclau, alla critica di alcune questioni marxiste. La conoscenza secondo il mito della caverna appare immediatamente come un'operazione di rottura, di *disarticolazione* e *riarticolazione* degli elementi del discorso del senso comune (o, in termini "contemporanei", del discorso ideologico) stabiliti da costumi ed opinioni. Tali elementi sono articolati, agli occhi della "ragione", in maniera "fuorviante", vale a dire secondo una logica di tipo *connotativo* o *evocativo*, che non possiede la necessità del concetto. È necessario dunque avviare un processo di *riarticolazione* secondo il piano delle articolazioni "paradigmatiche", ossia dei concetti, i cui legami, poiché razionali, si basano su di un ordine necessario. Lunghi dall'abbracciare il sistema veritativo platonico, ciò che interessa a Laclau in questo contesto è proprio il potenziale di un tale gioco di rottura e riarticolazione, o riposizionamento, soprattutto quando traslato dal piano meramente epistemologico a quello della teoria sociale. Nella misura in cui la rottura è al tempo stesso creazione di un nuovo ordine, ossia la rottura *muta* l'"identità" stessa degli elementi in gioco, tale movimento consente, sempre più in linea con il decostruzionismo derridiano, di ripensare criticamente l'idea di differenza. Il privilegio assegnato al polo paradigmatico-razionalista che emerge dal mito platonico legittima, infatti, una trattazione della differenza (che qui appare nella forma della *varietà connotativa*) che attraverserà, pressoché immutata, l'intero corso della modernità europea, e che, per Laclau, è da rigettare nella sua interezza. Il mito platonico avalla, per Laclau, tutta una tradizione di pensiero che considera molteplicità e differenza in termini di variazioni accidentali o quale espressione di distinti livelli di sviluppo sullo sfondo di una medesima ed unica essenza. È lo stesso paradigma nel quale, sostiene Laclau, sarebbe rimasto incagliato il dibattito marxista dell'epoca, soprattutto in merito al "riduzionismo di classe" e alla modalità di considerare il rapporto tra "modo di produzione" e variazione storica. Se trasferiamo questo discorso sul piano dei mutamenti storico-politici in corso in quegli anni possiamo ben comprendere l'urgenza di rifiutare una trattazione della differenza, di quelle differenze messe in capo dal movimento di decolonizzazione su scala mondiale, in senso essenzialista. È sostanzialmente la critica all'argomento dello "sviluppo" o della "completezza" (in ottica teleologica o darwinista che dir si voglia) secondo il quale, sullo sfondo di un'unica e medesima natura umana o di un unico e medesimo processo storico, viene a legittimarsi la gerarchia delle fasi tra le polarità sottosviluppo-sviluppo, primitivo-civilizzato, centro-periferia etc. Per Laclau, e questo sarà il *leitmotiv* di tutta la sua riflessione, si tratta implicitamente di denunciare l'illusorietà di un razionalismo di tipo essenzialista e al tempo stesso di prevenire il rischio che un abbandono definitivo del "piano paradigmatico" conduca ad un proliferare relativista, appannaggio delle posizioni culturaliste più estreme ed irriflesse. L'*universale contingente* sarà quel concetto-ponte in grado, per Laclau, di uscire da tale *impasse*. Il potenziale di una "teoria dell'articolazione" è dunque duplice. Da un lato in quanto rottura "creativa" costituisce la possibilità del momento "*critico*" in seno alla teoria così come alla pratica sociale e al tempo stesso, ed è quanto viene sviluppato in *Hegemony and Socialist Strategy* a partire dalla teorizzazione saussuriana, è il solo modello in grado di rappresentare la complessità delle "causalità multiple", in alternativa a quella causalità unidirezionale rappresentata dal modello base-struttura. È proprio in questo senso che Laclau, in *Politics and Ideology in Marxist Theory*, richiama l'attenzione sulla necessità di riconsiderare l'articolazione tra "determinazione in ultima istanza", la struttura economica, e gli elementi sovrastrutturali quali Stato, forme giuridiche, politiche ed ideologiche e, di conseguenza, alla necessità di affrontare la questione del relativismo strutturale. Per quanto qui l'occasione teorica sia offerta dal celebre dibattito apparso su *New Left Review* tra Poulantzas e Miliband a seguito della pubblicazione di Miliband *The State in Capitalist Society* (1969), è più che mai evidente che il riferimento centrale, non è tanto, o non solo, l'Althusser degli *Apparati Ideologici di Stato* (1970) cui esplicitamente dedica un'ampia parte, quanto più profondamente e silenziosamente, quello di *Per Marx* (1965). In particolare gli scritti su *Contraddizione e Surdeterminazione* rappresentano l'implicito riferimento teorico fondamentale attorno al quale Laclau articolerà progressivamente,

fino a *La ragione populista*, i concetti di *egemonia*, *universale contingente*, *point de capiton*, *objet petit a*, metafora e metonimia, etc.

In *Per Marx* Althusser scrive: «l'economia determina, *ma in ultima istanza* (...), il corso della storia. Questo corso però, si “afferma” attraverso il mondo delle forme multiple della sovrastruttura, delle tradizioni locali»<sup>12</sup>. La *surdeterminazione* della struttura non dipende per Althusser da fattori accidentali o condizioni straordinarie bensì inerisce essenzialmente la struttura: «la sovrastruttura non è il puro fenomeno della struttura, né è anche la condizione di esistenza»<sup>13</sup>. In altre parole, l'unità marxiana non è semplice, ma è già sempre un'“unità complessa” poiché la complessità, come *surdeterminazione*, è già sempre inscritta nella sua struttura. E «affermare che l'unità non è e non può essere, unità dell'*essenza semplice* (...) non è dunque (...) sacrificare l'unità sull'altare del “pluralismo”, è invece affermare (...) che l'unità di cui parla il marxismo è l'unità della complessità stessa, che il modo d'organizzarsi e di *articolarsi* della complessità costituisce precisamente la sua unità»<sup>14</sup>. L'“unità complessa” marxiana è da intendersi, così, anche per Althusser, sul terreno dell'*articolazione* delle diverse contraddizioni, ciò che in *Leggere il Capitale* viene indicato con il termine *Gliederung* (letteralmente struttura o articolazione per l'appunto): connessione organica (già gramsciana), ovvero totalità-articolata<sup>15</sup>. E non è un caso che proprio Saussure con *gegliederte Sprache* definiva l'unità della *langue* come *articolazione differenziale*. Parallelamente Althusser sostiene che l'articolazione di ogni formazione sociale è retta dalla *grande legge della disuguaglianza*, intendendo con ciò la struttura fondamentalmente ineguale del tutto complesso. La contraddizione (che in Laclau e Mouffe verrà sostituita dalla nozione di *antagonismo* sociale) «cessa di essere univoca (...) e quindi determinata una volta per tutte, irrigidita nella sua funzione e nella sua essenza, si rivela determinata dalla complessità strutturata che le assegna la sua funzione, cioè come – se mi si vuole passare questa parola spaventosa! – complessamente-strutturalmente-ineguagliatamente-determinata... ho preferito, lo confesso, una parola più corta: *surdeterminata*»<sup>16</sup>. È un passaggio, questo, che contiene implicitamente la necessità di ripensare il rapporto tra ontico ed ontologico alla luce della “complessità”. Vale a dire, come sostengono Mouffe e Laclau in *Hegemony and Socialist Strategy*, è necessario invertire la rotta e considerare che ogni cambiamento sul piano ontico corrisponde ad un cambiamento sul piano ontologico<sup>17</sup>. Una considerazione, questa, che Laclau riformulerà nei termini di *ontologia retorica*, vale a dire: la logica che governa il rapporto tra i piani ontico ed ontologico è proprio la logica della *surdeterminazione*.

La nozione di *Gliederung*, così come affrontata da Althusser, aggiunge a questo contesto un elemento fondamentale. Rappresenta la premessa teorica per quella compenetrazione tra teoria dell'articolazione ed egemonia gramsciana che vediamo centrale non solo in Laclau e Mouffe ma, negli stessi anni, anche nella seconda ondata nei cosiddetti “*Marxist Cultural Studies*” britannici sotto l'egida di Stuart Hall. In *Leggere il Capitale*, *Gliederung* fa riferimento ad una totalità che non solo è organizzata ma anche “gerarchizzata”. In *Per Marx* questo punto può essere fatto corrispondere alla constatazione che «la totalità complessa possiede l'unità d'una struttura articolata a dominante»<sup>18</sup>. In altre parole: se all'interno della totalità complessa le contraddizioni si articolano in forma “gerarchica”, ciò significa che una contraddizione principale è “investita” di funzione dirigente e diventa “decisiva” (“spostamento di dominanza”), per “condensazione” o “fusione” delle diverse contraddizioni secondarie, quello che è per Althusser e per Laclau, ma già per Freud, il lavoro della *metafora*. L'egemonia gramsciana, ridotta alla sua formulazione più scarna, non è altro che la capacità di una determinata *formazione* di intervenire sul piano della “dominance”. Essa inerisce profondamente il piano strutturale, è l'espressione della grande legge della disuguaglianza che sola fa l'unità del tutto complesso. Scrive Althusser: «“i diversi elementi della sovrastruttura” agendo e reagendo gli uni sugli altri, producono un'infinità di effetti», «gli elementi della sovrastruttura hanno sì una efficacia ma questa efficacia si disperde in qualche modo all'*infinito*, nell'*infinità* degli effetti»<sup>19</sup>. Ecco nuovamente la breccia nella struttura e l'*openness* dello spazio

sociale.

Per Laclau, la teoria dell'articolazione così intesa mette definitivamente fuori gioco la questione della "determinazione in ultima istanza", nella misura in cui i vari piani strutturali mutualmente implicati, producono "effetti" gli uni sugli altri e allo stesso tempo la rottura con la lettura riduzionista ed essenzialista delle connessioni sociali, prefigura la possibilità di un abbandono del riduzionismo di classe. Per Laclau si tratta di iniziare ad intendere i rapporti sociali non più in termini di classe ma quale articolazione di differenti formazioni sociali in rapporto antagonistico. Non è più possibile intendere le identità sociali come legate indissolubilmente ed essenzialisticamente ad un terreno privilegiato (ad esempio il modo di produzione per il marxismo, la democrazia rappresentativa per il liberalismo, o ad una particolare ideologia di classe), ma, così come lo spazio sociale, sono da intendersi quali unità "fluttuanti" soggette a rotture e riarticolazioni. Secondo un tale ordine di idee in *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Laclau manifesta la necessità di ripensare, sulla scorta degli studi althusseriani sugli AIS, anche la connessione tra fattore ideologico e pratiche sociali nei termini, che diverranno ben presto centrali, di *contingenza*. Laclau scrive che gli "elementi" ideologici presi isolatamente non hanno necessariamente una connotazione di classe e questa connotazione è solo il *risultato* dell'articolazione di quegli elementi in un discorso ideologico *concreto*<sup>20</sup>.

Può sembrare, oggi, quanto mai desueto riportare la questione in termini di ideologia, eppure nel nostro contesto rappresenta l'entrata in scena del *paradigma culturale* nel quadro degli studi generalmente detti "marxisti", quale seconda importante "tornata" paradigmatica della postmodernità. Sin dalla fine degli anni Cinquanta, sotto l'influenza dello strutturalismo, Williams, Hoggart e Thompson, fondatori del *Birmingham Centre*, sostennero per circa un ventennio lo strettissimo legame tra marxismo e studi culturali. Dopo questa prima fase di "marxismo strutturale" il paradigma culturale, come processo sociale totale di natura trasformativa ("*a whole way of life*" nelle parole di Raymond Williams), prende il posto di quest'ideologico ormai definitivamente svincolato da una base economica, tanto quanto da una specifica connotazione politica. È proprio il processo di relativizzazione della struttura economica a consentire l'autonomizzazione dei momenti sovrastrutturali, strutture come frammenti, per cui talora si dirà che il paradigma fondamentale è quello culturale (come "processo sociale totale" e versione rabbonita dell'ideologico che recluta i soggetti), talaltra quello politico.

Consideriamo brevemente una tra le definizioni del concetto di "cultura" che maggiormente rende conto delle innumerevoli riconfigurazioni di un'eredità marxista ormai perduta nella notte dei tempi, in cui riecheggiano le formulazioni althusseriane. Nel saggio collettivo *Subcultures, Cultures and Class* di Clarke, Hall, Jefferson e Roberts, il termine 'cultura' fa riferimento a quel livello dell'esistenza sociale e materiale in cui i gruppi sociali sviluppano differenti forme o stili di vita, dando forma espressiva a quel materiale grezzo che sono le *esperienze di vita* sociali e materiali. Reinterpretando un passaggio de *l'Ideologia tedesca* in cui Marx scrive che come gli individui esprimono la propria vita così essi sono (intendendo, Marx, che ciò che essi sono coincide con la loro produzione, ossia con *ciò che producono* e con il *modo* con cui producono), gli autori affermano che la cultura è quella pratica che oggettivizza la vita di un gruppo in una forma significativa (*meaningful*). Ogni cultura è una forma di vita che comprende valori ed idee incarnati in istituzioni, relazioni sociali, credenze, costumi e usanze, incluse "mappe di significato" (*maps of meaning*), ossia tutta quella serie di modalità di comprensione ed interpretazione delle forme stesse cui l'«individuo diventa un individuo 'sociale'». La cultura dunque, in una sorta di circolo vizioso senza fine, è anche la maniera attraverso cui le forme possono essere esperite, comprese, interpretate. «Un individuo sociale, nasce in un particolare insieme di istituzioni e relazioni e al tempo stesso in una particolare configurazione di significato, che gli consente di accedere e localizzarsi all'interno di "una cultura". "La legge della società" e "la legge della cultura" (l'ordinamento simbolico della vita sociale) sono un'unica cosa, queste strutture – le relazioni



sociali e i significati – danno forma all’andamento collettivo dei gruppi». E, ovviamente, in tale ordinamento simbolico i rapporti tra le strutture delle diverse forme, nella misura in cui differiscono in termini di relazioni produttive (potere e ricchezza) sono rapporti di tipo egemonico. In tal modo, citando ancora l’*Ideologia tedesca*, la classe o il gruppo che ha a sua disposizione i mezzi di produzione materiale, ha al tempo stesso il controllo sui mezzi di produzione intellettuale<sup>21</sup>. Il ripensamento, totalmente svincolato dal terreno strettamente marxista, del rapporto base-sovrastuttura, consente in questo contesto una trattazione sistematica di transdisciplinarietà e multiculturalismo. La crisi della narrazione della modernità, delle sue rivendicazioni epiche ed universali sembra lasciare il posto ad un altro orizzonte dalle pretese universali “mondiali”: il proliferare delle narrazioni, degli ibridismi o, scrive Laclau, la guerra delle interpretazioni (*war of interpretations*)<sup>22</sup>. Il rischio sempre presente è l’essenzialismo “rovesciato” del relativismo, un cattivo universale come direbbe Adorno dopo Hegel, ovvero un particolare che si universalizza. Come scrive Amselle: l’«approccio postmoderno, tendenzialmente culturalista e volto alla ricerca del frammento, (...) conduce inevitabilmente a una interpretazione etnico-razziale delle categorie sociali»<sup>23</sup>. Vale a dire la rivendicazione del particolarismo delle culture trasforma la “cultura” in una seconda natura, nel senso di una identità pura e inalterabile, e la “natura” in una cultura (come i miti indigenisti, l’originarietà dei popoli e delle “forme di vita” locali, etc.), la critica ad un paradigma universalista costituisce il rifugio in un altro universalismo monolitico: l’universalismo del particolare. Prendendo le distanze da entrambe le posizioni, quella *fondazionalista* (o universalista che sempre comporta il rischio “totalitario”) e quella particolarista tipica del paradigma culturalista (il che è il rovescio della stessa medaglia) Laclau e Mouffe, attraverso la teoria del discorso come teoria dell’articolazione egemonica intendono mostrare la fallacia di una tale concezione dell’universale.

Esplicitamente in contrasto con il fondamentale descrittivismo di quegli approcci che, come quello sopra sintetizzato, identificano con il termine cultura nient’altro che l’insieme delle manifestazioni e delle forme di vita caratteristiche di un gruppo o di una classe, in *Hegemony and Socialist Strategy* Laclau e Mouffe riformulano la questione dell’ideologico alla luce della teoria dell’articolazione. L’ideologico, quando identificato con il culturale come carattere o stile di vita (*lifestyle*), deve essere inteso alla stregua di un processo di creazione di un immaginario comune in grado di dare forma universale, e quindi identità sociale e politica, ad una serie di credenze, idee, immagini. In altre parole l’ideologico viene ad essere una delle maniere per nominare il movimento di «creazione dell’illusione della chiusura indispensabile alla costruzione del legame sociale»<sup>24</sup>. Ideologie, stili di vita, così come ogni forma di identità, non hanno a che vedere con un’universalità data una volta per tutte, ma con una struttura contingente, storica e costruita discorsivamente, che proprio in quanto soggetta a continue trasformazioni necessita di colmare la frattura esistente tra singolarità e universalità, descrittivismo e normativismo, imponendo l’illusorietà della propria naturalezza, verità, unicità e universalità. Alla maniera post-strutturalista, e secondo una possibilità già prefigurata dalla “totalità complessa” althusseriana, Laclau e Mouffe mostrano pertanto come il sociale sia un insieme relato di “effetti di totalità” (*Hegemony* p.103), di pratiche di costruzione di tali “effetti di totalità” e, in quanto tale, sia un complesso relazionale aperto, una configurazione, citando Foucault, come “regolarità in dispersione”, che può significare come totalità (*Hegemony*, p.106). Allo stesso modo il carattere di ogni identità deve essere inteso come aperto e politicamente negoziabile, nella misura in cui risponde alla logica dell’articolazione. «Chiameremo *articolazione* ogni pratica che stabilisca una relazione tra elementi in modo tale che la loro identità sia modificata come risultato della pratica articolatoria. Chiameremo *discorso* la totalità strutturata risultante dalla pratica articolatoria»<sup>25</sup>, e *formazione discorsiva* l’insieme parzialmente unitario risultante dall’articolazione, per mezzo di “*pratiche egemoniche*”, di differenti discorsi. Criticando la distinzione foucaultiana tra pratiche discorsive e non-discorsive (*Hegemony*, p. 107), per Laclau e Mouffe, infatti, non vi è un “fuori dal discorso”. Identificando il “discorsivo” con la

“significazione” *tout court*, ciò non equivale a dire, per i due autori, che non *esista* nulla al di fuori del discorso, ma che, per quanto le “condizioni di emergenza” di un fenomeno possano essere esterne al registro discorsivo, la “significatività”, la sua “necessità”, la sua costruzione secondo le dinamiche “soggetto-oggetto” dipende esclusivamente dall’appartenenza allo spazio delle pratiche discorsive. E tuttavia un surplus, un “resto non assimilabile”, che resiste simbolizzazione ed addomesticamento, impedisce di pensare il campo discorsivo come un sistema chiuso e centrato, impedisce la piena strutturazione della struttura. Il discorso è una struttura aperta e decentrata i cui significati sono incessantemente costruiti e negoziati. Il superamento della dicotomia ancora foucaultiana equivale, per Laclau e Mouffe, al superare la dicotomia pensiero/realtà e al tempo stesso pensare il discorso nella sua “materialità”, ossia nel suo essere incarnato in istituzioni, rituali, “apparati” così come avevano già notato Gramsci e Althusser a proposito dell’ideologia. Non è più, quindi, l’ideologico che “recluta i soggetti”, ma il “discorso” nella sua materialità che costituisce i soggetti, come posizioni, come “effetti di soggettività, come identità *relative*, ossia *relative le une alle altre* nella sincronia di un sistema. «Siamo nel campo della surdeterminazione di alcune entità da parte di altre»<sup>26</sup>

La centralità accordata alla nozione di “discorso”, deriva per Mouffe e Laclau dalla necessità di enfatizzare il carattere storico e contingente degli oggetti sociali. Che cos’è, quindi, un discorso? È «un sistema di entità differenziali (...) [che] esiste solo come limitazione parziale di un “surplus di significato”»<sup>27</sup>. E cos’è questo “surplus di significato”? È un genericamente inteso “campo della discorsività” (*field of discursivity*), ossia il «terreno necessario per la costituzione di ogni pratica sociale»<sup>28</sup>. O potremmo dire, come la *facoltà del linguaggio* saussuriana, quale facoltà multiforme ed eteroclitica di articolare *parole*, anche questo “campo” di un irriducibile surplus di significato sia una sorta di “facoltà” discorsiva a partire dalla quale ogni discorso viene a costituirsi come fissazione di un significato particolare. Le “pratiche egemoniche” sono proprio la fissazione parziale di una catena significante a partire da un particolare punto discorsivo, il “*punto nodale*” (*nodal point*) o, intermini lacaniani, “*le point de capiton*”.

E tuttavia, questa enfasi sul discorsivo come campo di emergenza, produzione e delimitazione di quelle totalità parziali che sono i discorsi, co-estensivo al sociale, non conduce forse ad un nuovo riduzionismo teorico, tanto quanto era l’economicismo? E di conseguenza, interpretare lo spazio sociale in termini discorsivi non significa nuovamente, così come faceva il paradigma interpretativo-culturalista, intendere lo spazio sociale come un testo, una sorta di processo sociale totale, suscettibile di molteplici e differenti interpretazioni tanti quanti i possibili differenti contenuti, ricadendo nuovamente in quella *war of interpretations* che si intendeva denunciare? A chi, a quale “scienza particolare” e con quali modalità, metodologie teoriche, spetta il compito di analizzare la “particolarità” di tali possibili contenuti? I due autori non ci offrono una risposta a questa domanda. La teoria del discorso sembra così essere una teoria *metadiscorsiva* che ha per effetto l’esatto contrario dell’intento di partenza: l’omogeneizzazione degli “oggetti” d’analisi nel suo proprio discorso mancando la possibilità di un’analisi del discorso effettivamente enunciato. Ossia seppur introducendo l’idea di “universale contingente” come storicamente dato, la “differenza” viene ad essere comunque ri-sussunta ad un “metadiscorso” strutturale. L’analisi discorsiva di Laclau e Mouffe, difatti, seppur muovendo da contingenze storiche ben determinate e dall’incapacità teorica del marxismo classico di fare fronte ai mutamenti sociali del cosiddetto “tardo capitalismo”, si rivela essere un modello teorico fundamentalmente astratto. Individuando le “leggi” che sul piano sincronico e diacronico governano un’idealtipo di struttura sociale, potenzialmente universalmente riconoscibile ma in realtà sostanzialmente svincolata dalle particolari condizioni di esistenza, si espone al rischio costante di mancare il momento critico con riferimento alle pratiche materiali e alle condizioni storiche di cui tali formazioni discorsive sarebbero costituite. Ricadiamo nuovamente nell’*impasse* strutturalista, nella pretesa di individuare una serie di “regole del gioco” che, per quanto garanzia di mobilità, pre-esistono la contingenza e la

storicità stessa. La cosiddetta “breccia nella struttura”, l’apertura dello spazio grazie all’introduzione di un residuo non masterizzabile e l’infinità del gioco stesso risulta essere un ulteriore elemento funzionale al gioco di una struttura aprioristicamente data. Come sfuggire, allora, dall’impressione, giustamente ribadita da Jameson<sup>29</sup>, di avere a che fare con uno scheletro cui manca la possibilità della critica? Il risultato è, in effetti, da una parte una considerazione limitata delle forze storicamente in gioco nella costruzione del presente, d’altra parte l’equivalenza i di tutti i possibili “contenuti” cui la struttura sociale, o le formazioni discorsive, possono di volta in volta esser riempite. La risposta degli autori è naturalmente nell’ordine dell’*analisi teorica* della formazione delle identità sociali, si tratta di una “teoria generale” non di una “teoria particolare”. Ma verrebbe da chiedersi: che fine fanno, in questo modello teorico, il piano economico e quello giuridico-statuale – di cui pur veniva lamentata l’assenza o l’insufficiente teorizzazione nel marxismo classico – nella teoria dell’articolazione politico-discorsiva di Laclau e Mouffe? Se l’economico si riduce ad un generalissimo principio produttivo (la produzione delle identità sociali) che viene a fondersi col politico stesso (conflitto e produzione già diceva Althusser), lo Stato scompare definitivamente, o, il che risulta ugualmente insufficiente, si trova ad essere implicitamente dato per assunto. Eliminando i piani infra- o sovra-strutturali Stato, economia, società civile sono trattati alla stregua di “formazioni discorsive”, la cui articolazione specifica dipende esclusivamente dalle pratiche storico-discorsive di una particolare congiuntura; sarebbe un riduttivismo teorico quello di partire da una singola realtà storica per articolare, sulla base di un modello particolare, una teoria generale, dello Stato o economica. Come passare dunque da una *Teoria del discorso* alla pratica teorica, alla necessaria, nelle intenzioni di Laclau e Mouffe, riorganizzazione degli obiettivi della sinistra, di una sinistra generale, forse mondiale, al fine di pensare e realizzare una “democrazia radicale e plurale”?

## II. *Political turn*: Verso una democrazia radicale e plurale

Nel tentativo di non perdere di vista la ricaduta “politica” della loro formulazione teorica, Laclau e Mouffe, similmente a come fece a suo tempo Althusser, introducono il “conflitto” nella teoria. Per Althusser infatti, secondo la lettura di Pardi, i concetti “funzionano” alla stessa maniera di quello “scenario bellico” che è il campo “politico-sociale”. Essi «sono organizzati in “modi di produzione di conoscenza” strutture conflittuali che si assestano in relazione a rapporti di forza» per cui «la costituzione di un oggetto sancisce la formazione di un certo *regime di prevalenza* intorno a cui i “fatti” scientifici si organizzano in struttura»<sup>30</sup>. Similmente, per Mouffe e Laclau, se nel campo “discorsivo” non vi sono che differenze ed ogni “identità” emerge in negativo; se la *Teoria del discorso* è la teoria dell’articolazione di un tale proliferare di differenze quale rapporto fondamentalmente asimmetrico, essa può ben essere interpretata in termini “agonistici”. “Antagonismo” è così, per i due autori, il concetto specifico in grado di mantenere aperto il conflitto, ossia l’eterogeneità nel rapporto tra differenze offrendo al contempo una via d’uscita al dibattito, così come appariva nel celebre saggio di Colletti *Marxismo e Dialettica*<sup>31</sup>, circa la distinzione kantiana tra contraddizione logica e opposizione reale (*Realrepugnanz*) da una parte, e la contraddizione dialettica da Hegel a Marx dall’altra. Ciò che emerge da un rapporto di tipo “antagonistico” sono “identità” il cui significato non è altro che la risultante surdeterminata (ciò che viene indicato come “surplus di significato”) di tutti i rapporti in cui si trovano prese e di cui sono intessute. Ciò significa, quindi, che ogni identità può essere rappresentata solo indirettamente, come pura negatività, attraverso, spiegano Laclau e Mouffe, l’equivalenza dei suoi momenti differenziali, e che tale equivalenza non è altro che un movimento, mai completo, di condensazione delle differenze stesse. La logica che segue la teoria dell’articolazione come teoria antagonistica è una logica di tipo *egemonico*. *Egemonia* è pertanto il nome di questo rapporto tra differenze secondo

l'incrocio di due piani detti, ancora una volta attingendo dalla linguistica, *catena differenziale* e *catena equivalenziale*, per cui un significante particolare (un "significante vuoto", *empty signifier*) è in grado di rappresentare, attraverso l'equivalenza di alcuni tratti comuni, una molteplicità di elementi eterogenei. Né sussunzione, né sintesi, *egemonia* è un tipo di relazione sostanzialmente *metonimica*. Espandendo la formulazione gramsciana (fino a farla coincidere con la nozione lacaniana di *objet petit a*), il concetto di *egemonia* indica ora più genericamente un tale processo di produzione contingente delle identità che implica sempre allo stesso tempo delimitazioni, creazione di frontiere, pertanto negazione ed esclusione. Non tutte le articolazioni sono egemoniche, specificano i due autori, ma è più che evidente il portato "politico" della relazione di tipo egemonico, ed è ciò che consente la possibilità di traslare la teoria dell'articolazione da un'analisi diremmo più strettamente ontologica (*l'ontologia retorica*, nei termini di Laclau) a quella della struttura sociale, quale teoria dell'antagonismo sociale.

L'*antagonismo sociale* permea e struttura il sociale, è al tempo stesso ciò che consente di stabilire i confini di una società come formazione discorsiva, e ciò che già sempre li rimette in causa, impedendone la piena, razionale, oggettiva chiusura. L'antagonismo sociale, affermano Mouffe e Laclau, è insieme la condizione di possibilità e di impossibilità della società, è l'esperienza del limite del sociale (*Hegemony*, p. 125).

Per meglio comprendere la relazione tra egemonia e antagonismo vale la pena di riportare un passaggio tratto da *The Return of the Political*. Scrive Mouffe: «Se accettiamo che ogni identità è relazionale e che la condizione di esistenza di ciascuna è l'affermazione di una differenza, la determinazione di un "altro" che gioca il ruolo di un "fuori costitutivo", è possibile comprendere come sorge l'antagonismo. Sul piano delle identificazioni collettive, dove è in questione la creazione di un "noi" attraverso la delimitazione di un "loro", esiste sempre la possibilità che tale relazione noi/loro divenga una relazione del tipo amico/nemico. In altre parole può sempre divenire [una relazione] politica nella maniera in cui Schmitt intende questo termine»<sup>32</sup>. Sebbene Schmitt sia un riferimento centrale più nel lavoro di Mouffe che di Laclau, il politico, fino a *La ragione populista*, è per entrambi fondamentalmente creazione di frontiere, costruzione di identità nei termini di "noi" e "loro", di "amici/nemici", di formazioni egemoniche. Gli "effetti di frontiera" sono la risultante di pratiche articolatorie di tipo antagonistico, vale a dire relazioni politiche di tipo egemonico. «Ciò avviene quando l'altro, che fino ad un dato momento veniva considerato semplicemente nei termini di differenza, inizia ad essere percepito come negazione della propria identità, quale messa in causa della propria esistenza. Da questo momento in poi, ogni forma di relazione noi/loro, che sia religiosa, etnica, nazionale, economica, diviene il luogo dell'antagonismo politico». «Di conseguenza, il politico non può essere ristretto ad un certo tipo di istituzione o considerato quale costitutivo di una specifica sfera o livello della società»<sup>33</sup>. Vale a dire, ed ecco la ragione della "sparizione" dello Stato insieme all'economico dalla teoria di Laclau e Mouffe, non si tratta più, come abbiamo visto, di piani infra- o sovra-strutturali, di "politica", ma di una concezione "allargata" del politico. Il politico deve essere concepito come una dimensione inerente ogni società in quanto determina la nostra condizione ontologica.

Cavalcando, così, la "terza tornata" postmoderna, la *Teoria del discorso* diviene teoria dell'antagonismo sociale ed il *politico* viene a ricoprire un ruolo primario nel suo incessante modellare e rimodellare le relazioni sociali, scivolando così progressivamente, dal privilegio del paradigma linguistico al privilegio di quello politico. Il *discorso* è ora da intendersi nei termini di un'*ontologia politica*. È il politico (e non più l'economico, un modo di produzione specifico), proprio in quanto antagonismo sociale, che *produce* e costituisce le differenti modalità di articolazione delle soggettività sociali, non più "posizioni", ma "posizionamenti". Per certi versi molto simile al processo senza soggetto althusseriano, il *discorso* così inteso possiede, più di quanto gli stessi Laclau e Mouffe vogliano ammettere, un "potere costituente". Il discorso come struttura simbolica in cui le soggettività si trovano *gettate*, costituisce, interpellandole, le identità sociali

tanto che, sostiene Laclau, dovremmo piuttosto parlare in termini di *agencies (agenti)*, per indicarne il carattere *preterintenzionale*.

Dunque tutto è politico? No, sebbene l'antagonismo permei la struttura sociale, tanto che il politico può essere considerato come "l'anatomia del mondo sociale"<sup>34</sup>, Laclau distingue, riproponendo implicitamente la distinzione già gramsciana tra società civile e società politica o Stato, il regno delle pratiche antagonistiche o politiche e quello delle relazioni sociali quali ripetizioni di "pratiche sedimentate", sottolineando quanto, tuttavia, i confini tra "politico" e "sociale" siano costantemente dislocati. «Non tutto in una società è politico perché esistono forme sociali sedimentate che hanno cancellato le tracce della loro originaria istituzione politica; ma se l'eterogeneità è costitutiva del legame sociale, avremo comunque sempre una dimensione politica mediante la quale la società – e il "popolo" – è di continuo reinventata»<sup>35</sup>. E tuttavia è proprio dall'idea gramsciana di "Stato integrale" che i due autori individuano la possibilità di estendere la concezione del politico nel suo potenziale creativo come costitutivo dello spazio sociale, inteso come il terreno delle lotte egemoniche. Se il "sociale" diviene il campo specifico delle "istituzioni", il politico non è più considerabile quale aspetto sovrastrutturale, bensì coincide con ciò che Laclau chiama *l'ontologia del sociale*. Il sociale è il luogo di una tensione antagonistica irriducibile tra logica differenziale e logica equivalenziale, da qui la sua infinitezza, il gioco infinito delle possibilità che rende la società una totalità impossibile. *La società non esiste*. Ma ciò significa che, scrive Tarizzo, «la società non è una realtà solida e compatta che si raggrumi in un Tutto ma è attraversata da faglie di antagonismo, o di lotta sociale, che ne scompongono l'unità, che ne impediscono la totalizzazione in una silhouette coerente e pacifica»<sup>36</sup>.

Se la società *non esiste*, e non esiste come essenza, come un contenuto già dato in anticipo, essa però continua ad esistere, malgrado gli intenti di Mouffe e Laclau, come "struttura". È una struttura vuota e pertanto mobile, ma pur sempre una struttura, retta da regole ben precise che si dipanano nell'intreccio degli assi sintagmatico e paradigmatico: spostamento metaforico e condensazione metonimica. Per sfuggire all'obiezione secondo cui in tal maniera si stia re-introducendo il famoso determinismo strutturale, Laclau e Mouffe spiegano la teoria dell'articolazione come una tensione tra due momenti: *fissazione* e *dislocamento*. Se con fissazione si intende la pretesa chiusura di una struttura o di una identità, il termine *dislocazione* concettualizza il suo momento "traumatico", di crisi, di mancanza (*lack*), ma già sempre costitutivo di una qualsivoglia struttura. Esso rappresenta l'intersezione di tre dimensioni che Laclau chiama "radicali", perché "radicalmente esterne" alla struttura, quali *temporalità*, *possibilità* e *libertà*, che ne impediscono la chiusura, ossia la "piena strutturazione". *Temporalità* come condizione dell'evento, *possibilità* come condizione della ri-articolazione e del movimento della struttura, *libertà* come fallimento, come fallimento della struttura nel costituire pienamente le identità. Ciò di cui ci sta parlando Laclau è una sorta di "indeterminazione strutturale", di "*indecidibile*" strutturale, secondo un'espressione derridiana, che consente di indicare le identità come posizioni contingenti in un processo di identificazione infinito perché sempre soggetto a negoziazioni<sup>37</sup>. L'antecedente teorico del movimento di dislocazione come infinito processo di identificazione secondo Laclau è da ritrovarsi già all'interno della tradizione marxista nella nozione di "rivoluzione permanente". Ma anche Gramsci, uno degli interlocutori privilegiati di questo "political turn", si domandava se la "realtà effettuale" fosse qualcosa di statico ed immobile e non piuttosto un rapporto di forze in continuo mutamento ed equilibrio, riflettendo sulla relazione tra i "fenomeni organici" ed i "fenomeni di congiuntura". Qui si tratta tuttavia ancora, più di quanto Laclau voglia affermare esplicitamente, di una sorta di determinismo seppur "relativo": l'identità del soggetto non pre-esiste alla struttura ma è interna ad essa, quindi determinato da essa, ma al contempo il fatto che la struttura stessa sia soggetta a continue "dislocazioni" fa sì che l'*agente* non sia da essa completamente determinato. È alla luce di questo processo di identificazione che, retroattivamente, deve essere inteso il soggetto, per Laclau, come lacanianamente barrato, mancante, una sorta di casella vuota in questa scacchiera discorsiva,

sempre alla ricerca di possibili “punti di identificazione”. In virtù dell’“indecidibile strutturale”, la “dislocazione” rappresenta la garanzia dell’azione quanto della *decisione* politica, la quale appare essere ontologicamente prioritaria rispetto alla struttura, ed è in questo senso che deve essere intesa l’espressione un po’ enigmatica “soggetto prima della sua soggettivazione”<sup>38</sup>. *Antagonismo*, come impossibilità di una sutura definitiva dei limiti del sociale, *creazione di frontiere* e *decisionismo* (dove per Laclau decisione ed egemonia sembrano coincidere, la decisione politica è una decisione egemonica), sono dunque gli elementi fondamentali che per Laclau e Mouffe caratterizzano il primato ontologico del politico sul sociale. Quest’ultimo inteso allora come il campo sempre instabile delle «forme sedimentate dell’oggettività»<sup>39</sup>, nella misura in cui la pretesa oggettività della struttura sociale, tanto quanto quella delle soggettività che in essa si muovono, è una costruzione contingente (arbitraria nel senso saussuriano), frutto della sedimentazione nel tempo di una serie di credenze, pratiche, costumi. Di per sé stessa la società è una totalità vuota, una cornice simbolica, cui non fa riferimento alcun significato, realtà o essenza positiva esterna e pre-esistente alle sue proprie dinamiche storiche. «‘Politica’» dunque «è una categoria ontologica: c’è politica perché c’è sovversione e dislocazione del sociale». Se «il soggetto è semplicemente la distanza tra la struttura indecidibile e la decisione», se «il soggetto esiste per via delle dislocazioni nella struttura», se esso «equivale alla forma pura della dislocazione della struttura», «ciò significa che *ogni* soggetto è, per definizione, politico. Oltre al soggetto, inteso in questo senso radicale, ci sono solo *posizioni soggettive* nel campo generale dell’oggettività. Ma il soggetto (...) non può essere oggettivo». Vale a dire non possiede un’essenza oggettiva e omogenea data una volta per tutte. «Esso è costituito unicamente nei limiti discontinui della struttura. In tal modo, esplorare il campo d’emergenza del soggetto nelle società contemporanee equivale ad esaminare il segno che la contingenza ha inscritto nella struttura apparentemente oggettiva delle società in cui viviamo»<sup>40</sup>.

Ma quali sono le “società contemporanee” cui guardano Mouffe e Laclau? E in quale maniera intendono rispondere concretamente all’urgenza postmoderna di considerare l’emergenza di nuovi *attori sociali*, sul teatro di questa totalità sociale aperta, incompleta e decentrata? La dispersione e la frammentazione delle diverse posizioni soggettive, l’emergenza di nuove forme sociali e di aggregazione politica a livello internazionale, ri-echeggiando nozioni quali “volontà collettiva”, “masse” e “azioni popolari”, mostra, secondo i due autori, l’incapacità della “struttura di classe” di rendere conto per sé sola della complessità del sociale e di conseguenza l’impossibilità di considerare ancora la classe lavoratrice quale unico soggetto privilegiato del mutamento sociale<sup>41</sup>. Rispetto al susseguirsi dei rapidi mutamenti sul nuovo scenario politico mondiale il marxismo classico, sostengono i due autori, ha storicamente mostrato la sua incapacità nel rispondervi adeguatamente. E pur tuttavia, come abbiamo visto, entrambi si situano nel solco dell’eredità marxista. Autodefinendosi “post-marxisti”, entrambi intrattengono con il marxismo classico un rapporto discontinuo e multiforme, fortemente mediato dalle letture principalmente di Lenin, Sorel, Gramsci e Althusser, e teatro di continue incursioni linguistiche e psicoanalitiche. Collocarsi nel terreno post-marxista, sostengono i due autori, significa, oltre che offrire un contributo alla comprensione dei conflitti sociali contemporanei, accordare al marxismo la sua dignità teorica, che consiste nel riconoscimento dei suoi limiti e della sua storicità. «Il più grande merito della teoria marxista è stato quello di illuminare le tendenze fondamentali dell’auto-movimento del capitalismo e degli antagonismi da esso generati. Tuttavia anche qui l’analisi si rivela incompleta e in un certo senso limitata in larga misura all’esperienza Europea del XIX secolo. Oggi sappiamo che gli effetti di dislocazione generati dal capitalismo a livello internazionale sono molto più profondi di quelli immaginati da Marx. Questo ci impone di radicalizzare e trasformare in varie direzioni la concezione marxiana degli agenti e degli antagonismi sociali»<sup>42</sup>. Le trasformazioni storiche del capitalismo oramai avanzato, cui Laclau e Mouffe si riferiscono, sono sostanzialmente «il declino della classe lavoratrice classica nei paesi post-industriali; il sempre più profondo penetrare delle

relazioni capitalistiche di produzione in aree della vita sociale, i cui effetti dislocatori – insieme a quelli derivanti dalle forme di burocratizzazione che hanno caratterizzato il Welfare State – hanno generato nuove forme di protesta sociale; l'emergenza delle mobilitazioni di massa nei paesi del Terzo Mondo differenti dal modello classico della lotta di classe»<sup>43</sup>, infine la crisi ed il discredito del modello di società presentata dal “socialismo reale”. Rispetto a queste che rappresentano le nuove sfide per il pensiero politico, si tratta per Laclau e Mouffe di ripensare il socialismo sul piano della rivoluzione democratica costruendo nuovi discorsi emancipatori, diversificati e democratici che tengano conto dell'estensione del conflitto sociale e della radicale eterogeneità degli “agenti” coinvolti.

In seguito ad eventi come il massacro di Tienanmen, il collasso del comunismo dell'Europa orientale, la caduta del muro di Berlino e la riunificazione della Germania, la fine della guerra fredda, l'inizio della riforma del socialismo sovietico e la guerra del Golfo, in ambiente accademico si è iniziato col lamentare, infatti, una certa carenza di strumenti concettuali adatti ad affrontare in maniera critica il radicale ri-ordinamento dell'assetto mondiale. Le grandi metanarrazioni del pensiero politico occidentale sono oramai votate al tramonto. L'ideologia Liberale e il Marxismo, come si è accennato, non sono più ritenuti in grado di rappresentare il gioco politico, tantomeno fungono da sprone per quello che era il progetto razionalistico emancipatorio dell'illuminismo. Il proletariato non è più in grado di rappresentare in uno scenario “mondializzato” la forza in grado di assumere il momento rivoluzionario. Le lotte sociali diventano sempre più locali (razziali, etniche, sessuali), incapaci di gestire e articolare “grandi narrazioni” perché troppo particolari ed eterogenee o perché semplicemente ri-sussunte all'ordine stabilito. Il riconoscimento della contingenza, l'insistenza sull'incompleto rispetto al pensiero del *continuum*, la natura intermittente di ogni determinata congiuntura storica o epistemologica, la lettura di ogni gesto politico come uno sforzo di suturare le aperture degli spazi sociali (la cui possibilità è proprio sintomo di una “originarietà” dell'apertura rispetto alla chiusura totalizzante), le identità intese come “costruzioni” sociali, rappresentano il punto di partenza per una nuova politica “postmoderna”. Una politica decentrata, transnazionale e pluralistica. Già da tempo si guardava a Gramsci quale pietra miliare di questo urgente e necessario mutamento di prospettiva, esaltandone gli aspetti emancipatori a carattere nazionale-popolare e il privilegio del momento politico rispetto all'economico. Il nuovo progetto politico da perseguire su scala mondiale è, infatti, un progetto di emancipazione e liberazione, e mentre Gramsci diviene il pensatore del folklore e della subalternità, concetti quali *egemonia*, *blocco storico*, *guerra di posizione*, *volontà collettiva*, del tutto decontestualizzati e autonomizzati rispetto al contesto gramsciano, diventano alcune tra le parole chiave della “svolta politica” nella parabola postmoderna. Non fanno eccezione Laclau e Mouffe, i quali stringono egemonia e decostruzione in un'unica logica. In questo senso Laclau può ben essere considerato una tra le figure più esemplari della parabola postmoderna nel suo dialogo con gli studi subalterni e postcoloniali.

Secondo la maggior parte dei detrattori del pensiero postmoderno, sostiene Laclau nel saggio *Power and Representation*<sup>44</sup>, esso si ridurrebbe ad una nichilistica, quanto fallace, negazione o inversione dei principi della modernità poiché rimarrebbe intrappolato entro gli stessi confini che intenderebbe superare. Si tratta ora di pensare il “post” moderno come un'attitudine verso la modernità non più in termini oppositivi bensì decostruttivi, mostrando come essa non costituisca un blocco essenzialmente unificato, ma piuttosto il risultato di una serie di articolazioni contingenti sedimentate<sup>45</sup>.

In tal maniera l'orizzonte della modernità, quale progetto oramai votato al tramonto, dismette la veste di “necessario requisito della ragione” ed è restituito alla sua contingenza storica come una tra le possibili “costruzioni” sociali ed intellettuali. Pensare in termini “postmoderni” significa, per Laclau, non tanto rinunciare in blocco ad una eredità con cui dobbiamo comunque ancora fare i conti, bensì pensare ad una modernità alternativa in grado di portare avanti su altri terreni il

progetto emancipatorio dell'Illuminismo. Rispetto alla condizione postmoderna, scrive infatti Laclau, «c'è oggi il sentimento diffuso che l'esaurimento delle grandi narrazioni della modernità, i confini indistinti dello spazio pubblico, il funzionamento delle logiche dell'indecidibile, che sembrano sottrarre ogni significato all'azione politica, conducono ad un generalizzato *ritiro dal politico*»<sup>46</sup>. Si tratta al contrario di estendere al tempo stesso l'*indecidibilità* strutturale dello spazio socio-politico e di conseguenza il campo della decisione politica.

Come è noto, per Derrida l'*indecidibile* scardina e decostruisce il pensiero binario-oppositivo. L'atto del decidere non è equiparabile alla *scelta* tra due opposti, ma coinvolge quel *supplemento/disseminazione* che è ricchezza di possibilità, che confonde i confini, che fa di ogni "senso" un luogo di tensione nei termini di apertura, perdita, contaminazione. La dissoluzione del discorso unitario, del "mito fondazionale", della modernità consente così, per Laclau e Mouffe, di pensare un nuovo discorso politico su scala globale nel senso di una proliferazione di interventi discorsivi. È in questa direzione che deve essere intesa la necessità di riformulare il progetto democratico nei termini di una "democrazia radicale plurale", abbandonando l'universalismo astratto di una presupposta indifferenziata natura umana postulato dall'Illuminismo. Ma ciò non significa, per Mouffe e Laclau, un abbandono dell'universalismo *tout court*. «La democrazia radicale esige il riconoscimento della differenza – del particolare, del molteplice, dell'eterogeneo – vale a dire tutto ciò che è stato escluso dal concetto di Uomo in astratto. L'universalismo non è rigettato ma particolarizzato; ciò di cui abbiamo bisogno è un nuovo tipo di articolazione tra universale e particolare»<sup>47</sup>. Come abbiamo visto finora, ciò che è in gioco qui è quanto Laclau e Mouffe chiamano «*logica della contingenza*». La paradossalità di una totalità aperta come è la struttura della società non è altro che la tensione insita nella struttura dell'universale, quell'"essenza negativa" dell'esistente per cui i "diversi ordini sociali" non sono altro che precari tentativi di addomesticare il campo delle differenze, e l'universale stesso è già sempre un «universale contaminato» (*contaminated universality*). E in quanto tale è un universale vuoto, un significante vuoto. Per comprendere come, secondo i due autori, l'idea di significante vuoto sia in grado di supportare un progetto veramente democratico possiamo pensare alla nozione di democrazia come *spazio vuoto* sviluppata da Lefort. Secondo Lefort nella democrazia il luogo del potere è uno spazio vuoto, in un senso molto vicino a Derrida esso è il luogo del differire (*differend*), che al tempo stesso limita l'appropriazione del potere e ne consente la redistribuzione. Ciò la rende estremamente ambigua ed irrequieta, costitutivamente e radicalmente aperta e plurale, proprio nei termini di Laclau. Allo stesso modo sono da intendersi le soggettività politiche: una "politica radicale", scrive Laclau, non deriva da un «soggetto che incarna l'universale, ma dall'espansione e dalla moltiplicazione di soggetti frammentari, parziali e limitati che prendono parte al processo decisionale collettivo», questo implica l'idea di «dispersione e dislocazione del potere»<sup>48</sup>. La teoria dell'antagonismo sociale ci dice così che le relazioni sociali sono sempre relazioni di potere e che «lo studio delle condizioni di esistenza di una data identità sociale, equivale a studiare i meccanismi che la rendono possibile». «Ma se il potere è il prerequisito di ogni identità, la scomparsa radicale del potere equivarrebbe alla disintegrazione della fabbrica sociale». Questa la grande contraddizione di un qualsivoglia progetto emancipatorio che si voglia "globale". «Una società armoniosa è impossibile nella misura in cui il potere è la condizione che la rende possibile (e impossibile allo stesso tempo[...]). Persino nei progetti più radicali e democratici, la trasformazione sociale significa costruzione di un nuovo potere e non la sua radicale eliminazione. La distruzione delle gerarchie sulle quali si basano le discriminazioni sessuali o razziali richiederebbe sempre, ad un certo punto, la costruzione dell'esclusione dell'altro affinché le identità collettive possano emergere»<sup>49</sup>. Una volta riconosciuta la complessità del politico così come intesa da Laclau e Mouffe, l'ineliminabilità del conflitto e della creazione di frontiere tra "noi" e "loro", l'impossibilità di pensare una realtà priva di antagonismo, come pensare e come organizzare allora una frontiera politica in grado di farsi carico di un progetto emancipatorio globale in direzione di una democrazia



radicale plurale, come creare o mantenere un simile ordine democratico pluralistico? Per Mouffe è necessario innanzitutto abbandonare la concezione schmittiana del “nemico da distruggere” e considerare il gioco egemonico amico/nemico nei termini di differenze legittime. Il “pluralismo agonistico” è un elemento costitutivo delle democrazie moderne e anziché considerarlo una minaccia alla stabilità sociale è necessario farsene carico e considerarlo quale condizione d’esistenza stessa della democrazia liberale. Dinanzi al proliferare di innumerevoli conflitti a base nazionalista, etnica, religiosa il compito della sinistra allora, di una nuova sinistra “internazionale”, una volta crollata la fede nelle grandi narrazioni teleologiche ed escatologiche (in primis quella marxista), non è quella di “ricostruire” tutti i frammenti del mosaico, tantomeno cedere alle lusinghe isolazioniste postmoderne. Bensì farsi carico dell’ineguaglianza sociale articolando gli obiettivi socialisti ai principi costitutivi delle democrazie liberali, estendendo l’ideologia liberal-democratica nella forma di un socialismo liberale (cfr. *Hegemony* p. 176) in grado di coniugare le libertà individuali con una uguaglianza sostanziale. Rispetto ai vecchi ideali moderni di libertà ed uguaglianza le nuove parole chiave per la promozione di una democrazia veramente radicale e plurale sarebbero allora *conflitto e divisione, redistribuzione e riconoscimento*. Ne *La ragione populista*, citando un passaggio da *The Democratic Paradox* di Mouffe, Laclau sottolinea che «la novità della democrazia moderna, ciò che la rende propriamente ‘moderna’, è che con l’avvento della ‘rivoluzione democratica’, il vecchio principio democratico in base al quale ‘il potere deve essere esercitato dal popolo’ riemerge d’accapo, ma questa volta all’interno di una cornice simbolica permeata dal discorso liberale, con la sua forte enfasi sul valore delle libertà individuali e sui diritti umani». «Da un lato abbiamo la tradizione liberale, basata sul governo della legge, sulla protezione dei diritti umani e sul rispetto delle libertà individuali; dall’altro abbiamo la tradizione democratica, le cui idee principali sono quelle di uguaglianza, di identità tra governanti e governati, di sovranità popolare» e, ancora una volta, «non c’è un rapporto necessario tra queste due tradizioni, ma solo un’articolazione storica contingente»<sup>50</sup>. Se quindi, come suggeriva Lefort (pur con le debite distinzioni dalla teoria di Laclau e Mouffe) la democrazia è una nozione “vuota”, ossia priva di un contenuto stabilito in anticipo, e tenuto conto del principio generalissimo che sin dalla Grecia intende la democrazia come sovranità del *démos*, ossia del popolo, ciò non significa altro che, come abbiamo già accennato, per Laclau e Mouffe l’articolazione tra liberalismo e democrazia è *una delle tante* “cornici simboliche” che «rendono possibile l’emergenza del “popolo”». Se, pertanto, non è più possibile intendere tale emergenza come «l’effetto diretto di una cornice particolare», il problema generale che concerne la democrazia viene a coincidere con quello che coinvolge l’analisi delle molteplici “cornici” «che rendono possibile l’emergenza del “popolo”». Infine, se «la nozione di identità democratica diventa pressoché indistinguibile da quella che noi abbiamo chiamato identità popolare» e «la costruzione di un “popolo” si rivela *conditio sine qua non* del funzionamento democratico» allora «il problema della costituzione di una soggettività popolare diventa parte integrante del problema della democrazia»<sup>51</sup>. Ne segue che, se la “costruzione” del popolo non pertiene ad alcuna costruzione democratica particolare, tale “costruzione” è di per se stessa ambigua, storicamente molteplice, differenziata, di difficile “apprensione” teorica. Ecco come nasce *La ragione populista*.

### III. *Populist o Popular?*

Sulla scorta delle osservazioni appena richiamate appare evidente che se il compito della sinistra (supponiamo una sinistra internazionale) deve essere la formulazione di un nuovo programma democratico di carattere “radicale e plurale” quale progetto emancipatorio globale, se “democrazia” è costruzione del popolo, ne consegue che debba esserci una qualche connessione per Laclau tra progetto emancipatorio e costruzione del popolo. Abbiamo già visto come la *Teoria del discorso*

intendeva spiegare il funzionamento generale della produzione di identità ad un livello “ontologico” (vedi teoria dell’articolazione in generale), poi della costruzione delle identità sociali come teoria dell’antagonismo sociale, da cui emergeva l’imprescindibile necessità di un’adeguata riformulazione dell’idea di “politico”; si tratta ora per Laclau, data la necessità di fornire un supporto teorico al raggiungimento di questo nuovo orizzonte democratico e data l’equivalenza democrazia-costruzione del popolo, di procedere all’analisi delle dinamiche di costruzione del popolo. Questo è il punto in cui maggiormente divergono le strade tra Mouffe e Laclau: mentre Mouffe insiste sull’analisi del concetto di “politico”, Laclau, continuando un discorso già in iniziato in *Politics and Ideology in Marxist Theory*, enfatizza sulla necessità di ritornare alla categoria politica di “popolo” come potenziale attore storico, “allargando gli orizzonti” rispetto al riduzionismo di classe per ripensare la partecipazione politica in un’epoca segnata dal capitalismo globalizzato. Ma, come titola un saggio di Laclau pubblicato su *Critical Inquiry*<sup>52</sup>, ci domandiamo: perché costruire il *popolo* è il compito principale di una politica radicale? Perché proprio il popolo e non, ad esempio, i *cittadini*? Come, all’atto pratico (*le passage à l’acte*, direbbe Lacan), può il “popolo” farsi carico di un progetto di emancipazione (mondiale)? E qual è la relazione tra popolo, politico, democrazia e populismo?

Riprendiamo rapidamente l’idea di politico sommariamente esposta in precedenza. Abbiamo visto come per Mouffe e Laclau il politico sia da intendersi in un senso “allargato” rispetto all’insieme di specifiche istituzioni e politiche di governo, fondamentalmente come antagonismo sociale e *allo stesso tempo* come produzione o, meglio, costruzione delle identità sociali. In maniera simile Laclau affronta teoricamente la questione della democrazia, ossia non nei termini di uno specifico “regime” o modalità di governo (governo del popolo), bensì prima di tutto (ed è evidentemente un “prima di tutto” ontologico) come una delle tante possibili logiche politiche di costruzione delle identità, cui segue una specifica modalità di “governo” e i relativi apparati istituzionali. Ne *La ragione populista* la definizione di politico si radicalizza maggiormente, ma al tempo stesso possiamo dire che forse si “particolarizza” eccessivamente. Per Laclau il compito del politico non è più semplicemente un generico processo creativo, quale costruzione delle identità sociali, bensì l’operazione politica *par excellence* è la costruzione di quell’identità specifica che è il popolo. Questa, ci dice, è l’essenza stessa del politico.

Tuttavia la conclusione logica del ragionamento di Laclau contiene un’amenità. Come risultante della coincidenza di “cornice” democratica ed emergenza, ossia “costruzione”, del popolo, Laclau conclude, forse un po’ frettolosamente, che essendo anche il populismo una modalità di costruzione del popolo, l’analisi della democrazia viene in tal modo a sovrapporsi e a coincidere con l’analisi del *populismo*<sup>53</sup>. Se possiamo dire che il *populismo* sia un modo, o una “necessità” (p.110), di costruire il popolo, esso è anche, secondo Laclau «*un modo di costruire il politico*» (p. xxxiii, corsivo mio). Se seguissimo fino in fondo le equazioni teoriche di Laclau arriveremmo a dire che, se democrazia è costruzione del popolo, politico è costruzione del popolo, populismo è costruzione del popolo, allora, in una alquanto radicale sovrapposizione, democrazia e populismo, politico e populismo verrebbero in qualche maniera a coincidere. Si domanda, infatti, Laclau: è il politico sinonimo di populismo? (p.146) In un forse troppo semplicistico parallelismo tra il politico come momento creativo di gramsciana memoria, ossia come momento di costruzione delle identità sociali nella delimitazione di frontiere antagonistiche, e il populismo come *logica di creazione delle identità sociali*, la cui “necessità” specifica è proprio quella di costruire il popolo (p. 110), Laclau risponde affermativamente, o perlomeno affermativamente alla luce del “suo” modo di intendere il populismo. Infatti, Laclau conclude: «la ragione populista (...) equivale alla ragione *politica tout court*» (p.212). Ma, storicamente portati ad intendere il populismo nei termini di pericolosa deriva demagogica e totalitaria, al nostro orecchio qualcosa potrebbe suonare storto. Ricominciamo, dunque, col chiederci: in quali termini dobbiamo intendere il populismo per ricontestualizzare questa serie di secche uguaglianze laclauiane? In quali punti, per Laclau, l’analisi della democrazia

e l'analisi del *populismo* vengono a convergere?

Quella di Laclau è una risposta “interna” al suo stesso sistema, che prende la forma di un assunto di principio. Nel corso del libro Laclau mostra progressivamente la coincidenza tra la logica generica (che è evidentemente una logica politica) di costruzione delle identità democratiche e delle identità popolari. Il soggetto democratico (che non è da intendersi nei termini di un soggetto “individuale”, bensì, come già accennato, di *agency*) emerge sostanzialmente dall'articolazione “orizzontale” (equivalenziale) di diverse domande sociali in un significativo vuoto che ne consente il meccanismo rappresentativo. Alla stessa logica, ci dice Laclau, risponde una generica operazione di “creazione del popolo”: basti pensare al funzionamento della logica di incorporazione della volontà popolare nel “corpo immortale del re”. «La costruzione di un “popolo” (...) non è semplicemente l'applicazione di un caso particolare di una teoria generale (...) viceversa è un caso paradigmatico giacché è l'unico che ci riveli la rappresentazione per ciò che essa è: il terreno primario di costituzione dell'oggettività sociale» (p. 155). Per meglio spiegarne il movimento, Laclau richiama la distinzione tra le nozioni di *plebs* e *populus* sottolineando come nella costruzione del popolo abbiamo a che vedere con un movimento di tensione tra questi due “poli”. *Plebs* è la massa eterogenea, multiforme e disorganizzata, gli esclusi dal corpo politico-sociale, mentre *populus* è il corpo di tutti i cittadini, la comunità vista come un intero, nel senso, per Laclau, di una forma di universalità astratta. Questo il motivo sostanziale per cui Laclau parla in termini di “popolo” e non di “cittadini”. Secondo Laclau il problema circa il concetto di “cittadinanza” risiede nel fatto che, come scrive Mouffe, la teoria democratica vi si riferisce in generale secondo «“una concezione del soggetto che vede gli individui come precedenti la società, portatori di diritti naturali, soggetti razionali o agenti in vista della massimizzazione dell'utile (...) astratti dai rapporti sociali e di potere, dal linguaggio, dalla cultura e dall'intero insieme di pratiche che rendono possibile l'azione”», trascurando l'analisi «delle condizioni d'esistenza di un soggetto democratico» e del «ruolo cruciale svolto da passioni ed affetti»<sup>54</sup>. Il “popolo” al contrario racchiude la tensione sempre costante tra particolarismo della *plebs* e universalità del *populus* attraverso una logica che abbiamo già incontrato, la logica di *articolazione egemonica*. Il popolo, scrive Laclau, «non è l'effetto di una latente logica infrastrutturale, ma il terreno primario di costruzione della soggettività politica» (p.213). La *plebs* è quindi il concetto che indica quello strato di emarginazione sociale, dunque una sfera “parziale” del sociale, che lotta per l'emancipazione, per divenire *populus*. Potremmo dire, in altri termini, che lotta per raggiungere il riconoscimento istituzionale di una serie di diritti, come risposta istituzionale a ciò che Laclau indica come una serie di *domande sociali* (*demands*). La *plebs* in questa maniera, continua il ragionamento di Laclau, ambisce a divenire l'unico *populus* legittimo, nei termini di una parzialità (di un elemento parziale nella struttura sociale) che pretende di fungere da totalità della comunità stessa. Questo è il funzionamento della logica dell'articolazione egemonica, dell'investimento del laciano *objet petit a*. «Il popolo in questo caso è qualcosa di meno di tutti i membri di una comunità: è una componente parziale, che ciononostante aspira a essere considerata l'unica totalità legittima» (p.77). In questo stesso modo funziona il “popolo” del populismo. «La logica della sua costituzione è ciò che ho chiamato ragione populista» (p.213).

Dunque *cos'è* il populismo secondo Laclau? La questione del populismo viene affrontata sin da *Politics and Ideology in Marxist Theory*, il cui capitolo conclusivo, come abbiamo già accennato s'intitola *Verso una teoria del populismo* (*Towards a theory of Populism*). Qui la questione centrale era già quella di individuare teoricamente la specificità del populismo. In questa sede passando in rassegna diverse realtà storiche tra cui i *narodniki* russi e le politiche sudamericane di integrazione delle masse, l'analisi ruotava attorno alla necessità di pensare, sulla scorta degli studi althusseriani sugli *Apparati Ideologici di Stato*, una forma di interpellanza “non di classe” (*non-class interpellation*) a carattere democratico-popolare. È questo il nocciolo iniziale che consentirà a Laclau di focalizzare sempre più l'attenzione sulla questione di come trattare teoricamente la realtà

delle masse, che dal cosiddetto neomarxismo della scuola di Francoforte diventa centrale negli Studi Culturali, intesa ora nei termini di una irriducibile eterogeneità sociale. Non potendo ripercorrere esaustivamente in questa sede la complessità dei passaggi teorici attraverso cui Laclau ne *La ragione populista* spiega il funzionamento del populismo, richiamiamo brevemente alla mente alcuni momenti essenziali. Il volume si compone sostanzialmente di due parti, la prima è una sorta di “pars destruens” in cui Laclau passa in rassegna i principali approcci teorici al fenomeno del populismo lamentandone il fondamentale descrittivismo, data l’incapacità di concettualizzare in maniera esaustiva quella estrema molteplicità di fenomeni, spesso completamente differenti l’uno dall’altro, che si suole indicare col termine populismo. Laclau affronta subito dopo i principali studi sulle masse da Sigmund Freud, a Gustave Le Bon e Gabriel Tarde, mostrandone per un verso le insufficienze ma al tempo stesso lasciando intuire la possibile continuità con gli studi sul “popolo”. Dunque dalle masse eterogenee, volente e irrazionali, alla creazione del popolo. Il problema riportato dagli studiosi del populismo è proprio l’impossibilità di individuare un “nocciolo duro” in grado di accomunare l’estrema varietà di fenomeni che va dai totalitarismi europei al populismo russo, da quello nordamericano, all’America Latina etc., ed è a questa insufficienza teorica cui Laclau intende rispondere nella seconda parte del volume, la “pars construens”. Laclau sviluppa, così, i nuclei teorici dell’analisi della specificità della pratica articolatoria populista solamente abbozzata trent’anni prima. Da quel testo molte cose sono cambiate, la progressiva contaminazione tra concettualità psicoanalitica e linguistica ha dato origine, sulla base della tensione teorica tra equivalenza e differenza, universale e particolare, ad un’intricata architettura. Come scrive Jon Beasley-Murray, Laclau è un *theoretical systems builder*<sup>55</sup>, un “costruttore di sistemi teorici”.

Secondo Laclau sono tre gli aspetti che caratterizzano il *populismo*: innanzitutto non è una tipologia specifica di movimento sociale ma una *logica politica*; in secondo luogo si tratta di una tipologia di identità (popolare) precaria perché unifica un’eterogeneità di domande sociali di per sé irriducibile; infine è una logica duplice: rappresenta da un lato il momento di rottura con l’ordine esistente (possiede pertanto una dimensione anti-istituzionale quale una sfida alla normalizzazione politica) dall’altro il momento di “ordinamento”, ovvero rappresenta la creazione di un ordine nuovo. Su queste premesse «l’emergenza del “popolo”» dipende da tre variabili: «rapporti equivalenziali rappresentati egemonicamente da significanti vuoti; spostamenti delle frontiere interne tramite la produzione di significanti fluttuanti e un’eterogeneità costitutiva che rende impossibile qualsiasi ricucitura dialettica, conferendo un’autentica centralità all’articolazione politica»<sup>56</sup>. «Siccome la costruzione del “popolo” è l’atto politico per antonomasia, un atto opposto alla pura amministrazione entro una stabile cornice istituzionale, le condizioni *sine qua non* del politico sono la costituzione di frontiere antagonistiche all’interno del sociale e l’appello a nuovi soggetti di cambiamento sociale – tutto ciò implica come sappiamo, la produzione di significanti vuoti per unificare una molteplicità di domande eterogenee in catene equivalenziali. Ma queste condizioni *sine qua non* sono anche le caratteristiche definitorie del populismo. Non c’è intervento politico che non sia in qualche misura populista». Ecco che al contempo si intravedono le ragioni “logiche” dell’affrettata equivalenza tra politico e populismo, cui segue la precisazione: «Naturalmente, non tutti i progetti politici sono populistici nella stessa misura; ciò dipende dall’ampiezza della catena equivalenziale che unifica le domande sociali»<sup>57</sup>. Se il populismo coincide fondamentalmente con la costruzione di un fronte antagonistico nello spazio sociale, di conseguenza esso coincide, per Laclau, con il “modus operandi” del politico in generale. In quanto tale è *semplicemente* una *logica* sociale, e, potremmo dire, al variare dell’“intensità”, al variare della capacità di “risoluzione” della domanda sociale, e dunque di costruzione di questo popolo, variano i “gradi” di populismo. Questa la ragione “formale” delle cosiddette “variazioni populiste”, dell’estrema varietà delle sue forme e di conseguenza, per Laclau, dell’imprecisione delle concettualizzazioni finora tentate. Ma le tre “variabili” che consentono la costruzione-emergenza del popolo, alla cui pienezza euristica

Laclau giunge dopo pagine analiticamente densissime, in realtà semplicemente *descrivono*, seppure in maniera molto precisa e puntuale, quella che è secondo Laclau la logica formale (e universale) del populismo, e sembrano offuscare o lasciare in secondo piano quello che è a nostro avviso l'implicito assunto di partenza e al tempo stesso il principale fraintendimento di questo libro. In altre parole il termine populismo sembra coincidere, in una maniera un po' troppo semplicistica con un generico processo di "emergenza del popolo", identificato con un'altrettanta generica "volontà collettiva" dal vago sapore gramsciano. *Populismo* non sembra essere altro che il *nome* della "logica politica" di costruzione del popolo *tout court*. Il populismo viene analizzato da un ipotetico quanto utopistico punto di vista neutrale, strutturale diremmo, astrazione fatta dai possibili contenuti, storicamente e geopoliticamente situati (ridotti, quali contingenze, ad una semplice casistica esemplificatoria), da eventuali giudizi di valore, prescindendo da quegli approcci, secondo Laclau, particolaristici e circostanziali che considerano il populismo semplicemente come «un eccesso pericoloso, capace di mettere a repentaglio le nitide forme di una comunità razionale»<sup>58</sup>. Ma ridurre il "populismo" all'emergenza del popolo, a partire da una definizione della sua "forma" (seppure nella veste di una "logica" formale) piuttosto che dal suo contenuto, dalla descrizione di un vuoto significativo o "dispositivo teorico", è possibile a nostro avviso solo sulla base di una capitale confusione di fondo: quella che stempera i confini tra le nozioni di "populismo" e "popolare". Ciò che implicitamente Laclau sta riproponendo qui, citando gli studi di Mény e Surel sul populismo, è l'argomento secondo il quale l'"appello al popolo" sia un elemento ineliminabile della struttura democratica generalmente intesa e che pertanto il populismo non sia semplicemente una minaccia alla forma democratica, una sua corruzione o anomalia, bensì uno dei suoi elementi costitutivi. Ma se Surel scrive che «il populismo non corrisponde ad una famiglia politica, ma corrisponde semmai ad una dimensione del registro discorsivo e normativo adottato dagli attori politici»<sup>59</sup>, ne segue piuttosto la considerazione che, come gli autori sostengono in *Populismo e democrazia*, il germe populista quanto totalitario sia già sempre presente nell'ambiguità costitutiva della struttura democratica e in alcun modo che, come invece sostiene Laclau, «il populismo sia l'elemento democratico nei sistemi rappresentativi contemporanei»<sup>60</sup>. Per Mény e Surel la pretesa dei populistici è proprio quella «di incarnare la democrazia, sviata secondo loro dai suoi obiettivi fondamentali e cioè dalla creazione di un governo "del popolo, da parte del popolo e per il popolo»<sup>61</sup>. Continuano Mény e Surel che «il populismo può essere compreso solo nell'ambito delle strutture democratiche o con riferimento ad esse. (...) il punto fondamentale – e al tempo stesso il malinteso principale – che collega la democrazia al populismo è il riferimento al popolo»<sup>62</sup>. È forse proprio questo il "malinteso" principale di cui è vittima *La ragione populista*.

Il fatto che i "differenti gradi di populismo" e quindi i differenti gradi di democratizzazione di una società siano la risultante quasi "aritmetica" di una maggiore o minore estensione delle "catene equivalenziali" rende pericolosamente labile il confine tra demagogia e democrazia e demanda ad un altrove teorico, non meglio specificato, la capacità di giudizio. Ridurre l'analisi ad una questione di "logica", così come fa Laclau, significa allo stesso tempo eludere nel dominio teorico la possibilità della critica. Se da un lato risolve il problema della sterilità degli approcci meramente descrittivi, dall'altro però, le premesse poste da una *Teoria del discorso* così come proposta da Laclau e Mouffe, finiscono per ridurre ed omogeneizzare le differenze, ricadendo nello stesso discorso universalista (e al suo contraltare relativistico-isolazionista) che si intende criticare. Il fatto che l'eguaglianza formale delle contingenze sia all'atto pratico una premessa incapace di offrire gli strumenti teorici per una presa di posizione critica, allo stesso tempo presta silenziosamente il fianco ad una quanto mai rischiosa, perché asettica, legittimazione del "gioco delle differenze". Tuttavia, sottolinea Laclau: «la teoria del discorso non è semplicemente un approccio teorico o epistemologico; essa implica, affermando la radicale storicità dell'essere e pertanto la natura puramente umana della verità, l'impegno a mostrare il mondo per come esso è: una costruzione interamente sociale degli esseri umani che non si basa su di alcuna "necessità" metafisica ad essa

esterna – non Dio, non una “forma essenziale”, né le “leggi necessarie della storia”»<sup>63</sup>. Ma se, come scrive Laclau: «i meccanismi retorici ci restituiscono l’anatomia del mondo sociale»<sup>64</sup>, un simile modello “anatomico” finisce per perde di vista “la struttura vivente”, nella misura in cui manca a supporto uno studio specifico dei “dispositivi”, direbbe Foucault, che storicamente rendono possibile l’emergenza di determinati “agenti sociali”.

Inevitabile qui riprendere la stessa critica mossa in generale alla *Teoria del discorso*, un punto su cui si similmente si sofferma Judith Butler in *Contingency, Hegemony Universality*. In generale, scrive Butler, risulta problematica l’identificazione, ad esempio, tra la logica di una pratica sociale e la sua grammatica, nella misura in cui come sosteneva Wittgenstein, i significati posseggono un “valore d’uso” che nessuna analisi puramente logica è in grado di restituire. A una tale obiezione Laclau risponde distinguendo attentamente, forse in maniera un po’ troppo cerebrale, tra (in una evidente gerarchia di “astrattezze”) logica, grammatica, discorso e simbolico. “Logica” fa riferimento all’insieme delle relazioni tra entità che rendono possibile il funzionamento effettivo di un dato sistema di regole, in altre parole, citando il biologo francese François Jacob la “logica del vivente”. “Grammatica” è pertanto tale sistema di regole che governa un particolare “gioco linguistico” e che stabilisce le regole che ciascun “attore” deve seguire. In altre parole, se “logica” e “grammatica” fanno riferimento a unità più o meno statiche, la nozione di “discorso” dovrebbe consentire di cogliere quel surplus derivante dal concreto funzionamento delle azioni sociali che sempre sfugge dalla presa della “regola”. Chiamiamo “discorso”, scrive infatti Laclau, l’insieme di queste regole e delle azioni che le implementano, le distorcono, le sovvertono, mentre il “simbolico”, riducendo drasticamente il significato lacaniano, sarebbe semplicemente una “traduzione culturale” (*cultural translation*). Ma già la parola “traduzione”, tralasciando l’opacità dell’uso del termine “culturale”, ci pare sospetta. Rispetto a questa “gerarchia” così nettamente organizzata, le “logiche” come quella del mercato, della parentela etc. sarebbero “contesto-dipendenti”<sup>65</sup>. Citando l’analogia che ne *Le ricerche filosofiche* Wittgenstein individua tra la domanda “che cos’è il mondo realmente” e “che cos’è un pezzo in una scacchiera”, per Laclau sembra essere sufficiente *affermare* la contestualità, quindi la contingenza, la “posizionalità” ed implicitamente l’uso, delle “regole” per liquidare l’idea di una logica generale che metafisicamente stabilisce il fondamento di ogni possibile linguaggio. E tuttavia qualora si consideri la modalità in cui, soprattutto ne *La ragione populista* viene minuziosamente descritto il funzionamento di ciò che Laclau chiama la “logica politica” quale ontologia del sociale, una semplice asserzione di “principio” non ci sembra sufficiente. A dispetto delle intenzioni ciò che accade realmente è che Laclau non affronta, per rimanere nell’immagine degli scacchi, le “scacchiere” particolari che esclusivamente a titolo di esempio, sulla base della posizione preventiva di un’unica logica: quella esposta attraverso la *Teoria del discorso*. Ma non si tratta forse ancora una volta di una struttura trascendente, atemporale, cui le diverse realtà contingenti di volta in volta a posteriori si vengano ad adattare?

Il problema generale, se vogliamo, è ancora una volta la questione dell’universale. Dire che l’universale è contingente, è vuoto, è contaminato è senza ombra di dubbio il punto di partenza ottimale al tempo stesso per scardinare l’universalismo moderno ed eurocentrico, quale una tra le maggiori urgenze delle teorie politiche postcoloniali (citiamo, tra tanti, il volume *Provincializing Europe* di Chakrabarty<sup>66</sup>), in direzione di una effettiva realizzazione del connubio tra democrazia e pluralismo. E tuttavia rimane difficile immaginare che tipo di pratica politica possa effettivamente seguire al momento critico-decostruttivo così come appare in Laclau e Mouffe. Tanto più che il presupposto dell’analisi sembrerebbe essere un ipotetico scenario politico-sociale mondiale apparentemente uniforme, dominato in blocco da un generico capitalismo avanzato, oggetto principale della critica laclauiana, del quale tuttavia non vengono analizzate le specifiche dinamiche. In tal modo così come Laclau scriveva che la modernità non è un blocco unico omogeneo ma dovremmo piuttosto parlare di “numerosa” modernità, lo stesso errore sembra essere

compiuto in questo senso.

Quando poi, una simile impostazione analitica sia pensata come base e supporto per una pratica politica emancipatoria sorge un'altra serie di problemi a questo connesso. Come immaginare la costruzione del popolo o dei popoli in uno scenario internazionale? Come i rapporti tra popoli? Siamo ancora in un quadro di lotte tra stati-nazione? Come il popolo è garanzia del pluralismo e non piuttosto offra potenzialmente il rischio di una nuova ricaduta in estremismi identitari? Come l'idea di popolo può rispondere a quelle lotte etniche, razziali, sessuali etc. che evidentemente eccedono le dinamiche nazional-popolari e che pur costituivano le premesse di base e le urgenze concrete del lavoro teorico di Mouffe e Laclau?

La questione, ad esempio, di *come* avvenga all'atto pratico ("ontico" direbbe Laclau) la costruzione del popolo rimane una domanda aperta, demandata anch'essa al gioco della contingenza, e il politico sembra quasi una smithiana mano invisibile che regola il gioco delle identità. Si domandava Gramsci: «può esserci riforma culturale cioè elevamento civile degli stati depressi della società, senza una precedente riforma economica e un mutamento della posizione sociale nel mondo economico?»<sup>67</sup>. Che *cosa* consente per Laclau l'agglutinamento delle domande sociali, la costruzione di una nuova frontiera in grado di produrre una crisi e quindi un mutamento del fronte egemonico, e il movimento emancipatorio? Tutte domande cui non siamo in grado di rispondere stando alle premesse euristiche de *La ragione populista*. Laclau non ci spiega *come* debba avvenire all'atto pratico il momento di articolazione equivalenziale delle differenze che consente la costruzione di una identità. Ce ne spiega, diciamo così, la "meccanica", la razionalità ma non ci suggerisce la serie di operazioni necessarie affinché le domande sociali possano realmente organizzarsi e "sedimentarsi in pratiche ed istituzioni". E tuttavia possiamo dire che Laclau nel formulare la sua idea di "popolo" abbia ben in mente tanto gli studi sulle masse quanto la nozione gramsciana di "volontà collettiva", quella di "organicismo" tanto quanto la nozione althusseriana di "totalità complessa".

È un punto importante perché questa volontà collettiva, intesa come volontà collettiva *nazional-popolare*, è il punto su cui maggiormente hanno fatto leva gli studi postcoloniali e della subalternità e sul quale risiedono i maggiori fraintendimenti. Non si tratta in alcun modo per Gramsci di un'esaltazione folcloristica del mondo subalterno, come pure ne è stato fatto paladino, «agglomerato indigesto di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia»<sup>68</sup>, ma di una organizzazione e sistematizzazione in cui la funzione organizzativa e connettiva degli intellettuali, le riforme economiche, morali e intellettuali giocano un ruolo centrale. Lo Stato possiede una funzione educatrice e formativa, è esso stesso che si fa carico dell'emancipazione e della "civiltà" (in riferimento alla "società civile") degli strati subalterni. In questo senso, l'unità dei gruppi egemonici è «il risultato dei rapporti organici tra Stato o società politica e "società civile". Le classi subalterne per definizione, non sono unificate e non possono unificarsi finché non possono diventare "Stato": la loro storia pertanto è intrecciata a quella della società civile»<sup>69</sup>. Similmente scrive Laclau ne *La ragione populista*: «Ogni spostamento egemonico va immaginato allora come un cambiamento di configurazione dello Stato, posto di concepire quest'ultimo non in un ristretto senso giuridico, come sfera pubblica, ma in un senso lato gramsciano, come il momento etico-politico della società. Da questo punto di vista ogni Stato presenterà dunque quella combinazione di particolarismo e universalità che è inerente a ogni operazione egemonica»<sup>70</sup>. Per Laclau, è con la teoria dello Stato di Gramsci, non con Hegel né con Marx, che l'*articolazione* (nel senso che abbiamo visto sinora, e non la dialettica) tra particolare ed universale diviene davvero pensabile. Sostiene infatti Laclau, riportando quello che è in realtà il suo proprio argomento, che per Gramsci «esiste una particolarità, una *plebs*, che aspira egemonicamente a costituire un *populus*, mentre il *populus* (l'universalità astratta) può esistere solo se incarna in *plebs*»<sup>71</sup>. E tuttavia affinché la "plebs", ossia quelle gramsciane masse disorganizzate che Laclau indica come gli "esclusi" dalla scena istituzionale, possa "aspirare a costituire egemonicamente un *populus*" dovrebbe perlomeno

possedere una qualche forma di autocoscienza del proprio essere una massa informe e disorganizzata. Ma se ci riferiamo a Gramsci, il momento organizzativo di costruzione di questa “volontà collettiva” è un momento di presa di coscienza “esterno” alla *plebs* stessa che va di pari passo ad una serie di riforme culturali, politico-istituzionali ed economiche che lo preparano e lo accompagnano, di cui ovviamente lo strato popolare non è in grado di farsene carico, da cui il ruolo specifico degli intellettuali. In Laclau ciò che viene a mancare è proprio la teorizzazione concreta di questo momento “etico-politico” di autocoscienza e la creazione di una identità popolare, di un “fronte popolare”, sembra avvenire secondo una sorta di automovimento, di un processo autonomo di articolazione meccanica di domande che prendono «a comporre, seppure in maniera solo abbozzata il “popolo” come potenziale attore storico». Non è ben chiaro *come* la «frontiera interna antagonistica che separa il “popolo” dal potere»<sup>72</sup> sfidando la formazione egemonica esistente possa realmente prendere forma. Rispetto al “*come*”, Laclau ci dice solo, citando le rivoluzioni del pane nel Settecento francese, che a livello più elementare opera “la forza dell’esempio”, ma ancora una volta è una sorta di “spontaneismo” quello che trapela dal testo che ci fa sentire la mancanza di una teorizzazione efficace del momento organizzativo. Chi o cosa si fa carico di gestire o organizzare il movimento emancipatorio, è irrilevante o piuttosto contingente. Può essere un intellettuale organico, un leader, un principe, un effetto dell’ideologico alla althusseriana maniera che recluta i soggetti, etc., fatto sta che i due autori analizzano la “natura” del legame, lasciandone ai “casi particolari” la gestione contingente. Ma questo punto ci riporta nuovamente alle considerazioni svolte precedentemente. Nonostante il punto sia re-introdurre la contingenza, la storicità e la differenza, nonostante l’universale sia vuoto, contaminato e contingente, si può veramente dire che Laclau sia un “pensatore della differenza”? Se il movimento egemonico è fondamentalmente un movimento equivalenziale (di condensazione delle differenze) come può essere un movimento radicalmente plurale? Come può l’idea di “popolo” farsi carico di una “democrazia veramente radicale plurale”? I termini “radicale” e “plurale” sembrano perdere di coerenza. Nel popolo le differenze scompaiono e non accade forse, alla fine, che anche il popolo, come si domandano Mény e Surel a proposito della Rivoluzione Francese, venga a «scompare e fondersi nell’entità simbolica e unificatrice della nazione»?<sup>73</sup>

In conclusione, come scrive Jean-Loup Amselle, «in queste prospettive d’analisi sopravvivono soltanto i rapporti di forza, le unioni e gli scontri fra le identità concorrenti, nonché la lotta per il riconoscimento: manca una critica in grado di identificare e “smontare” i fattori alla base di tutti questi fenomeni. (...) Metter sullo stesso piano tutte le identità, tuttavia, significa non riuscire più a interrogarsi circa il modo in cui sono diventate quel che sono; c’è da scommettere che di una simile proliferazione di identità frammentarie beneficeranno in primo luogo quanti saranno in grado di propagandare la specificità del proprio modo di vita – gli stessi che godono già di uno status socio-economico privilegiato»<sup>74</sup>.

- 
1. Laclau, E., *La Ragione Populista*, Laterza, Bari, 2008, cit. p. XXXIII, corsivo mio.
  2. Laclau, E., *On populist reason*, Verso, London, 2005; tr. it. Ferrante, D., a cura di Tarizzo, D., *La Ragione Populista*, Laterza, Bari, 2008.
  3. Laclau, E., Butler, J., Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues On The Left*, Verso, London, 2000; tr. it. Dini, T., Ferrante, D., Garritano, D., a cura di Bazzicalupo, L., *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Bari, 2010.
  4. Laclau, E., Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London, 1985.
  5. Cfr. Hall, S., *On Postmodernism and Articulation*, in *Journal of Communication Inquiry* (1986), 10 (2), pp. 45-60.
  6. Cfr. Laclau, E., Mouffe, C., *Preface to the Second Edition*, in *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London, 2001, p. ix.



7. Cfr. Marchart, O., *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
8. Cfr. Stavrakakis, Y., *Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
9. Althusser, L., *Freud e Lacan*, in Id. *Sulla psicoanalisi*, Cortina, Milano, 1994, cit. p.29.
10. Cfr. De Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1955, p. 169.
11. Laclau, E., *Politics and Ideology in Marxist Theory*, New Left Books, London, 1977.
12. Althusser, L., *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967, ct. p. 93, corsivo dell'autore.
13. *Ibid.*, cit. p. 182.
14. *Ibid.*, cit. p. 179, corsivo mio.
15. Cfr. Althusser, L., Balibar, E., *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, 1968, cit. p.49.
16. *Ibid.*, cit. p. 186.
17. Cfr. Laclau, E., Mouffe, C., *Preface to the Second Edition*, in *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London, 2001, p. x.
18. Althusser, L., *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967, cit. p. 179.
19. *Ibid.*, pp. 97-98.
20. Cfr. Laclau, E., *Politics and Ideology in Marxist Theory*, New Left Books, London, 1977, p. 99.
21. Cfr. Clarke, J., Hall, S., Jefferson, T., Roberts, B., *Subcultures, Cultures and Class, in Resistance Through Rituals: Youth Subculture in Post-war Britain*, Working Papers in Cultural Studies 7/8, University of Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies, 1975, pp. 4 -5.
22. Cfr. Laclau, E., *Power and representation*, in Id., *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996, pp. 16 e 103.
23. Amselle, J-L., trad. it Perri, A., *Il distacco dall'Occidente*, Meltemi, Roma, 2009, cit. p. 184.
24. Laclau, E., *The Death and Resurrection of the Theory of Ideology*, MLN, vol. 112, No.3, Apr. 1997, by The Johns Hopkins University Press, cit. p. 320, trad. mia.
25. Mouffe, C., Laclau, E., *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London, 1985, p. 105, trad. mia.
26. *Ibid.*, cit. p. 106, trad. mia.
27. *Ibid.*, cit. p. 111, trad. mia.
28. *Ibid.*, trad. mia.
29. Cfr. Jameson, F., *On "Cultural Studies"*, *Social Text*, No. 34 (1993), Duke University Press, pp. 17-52.
30. Pardi, A., *Campo di Battaglia: teoria, produzione e conflitto in Louis Althusser*, Ombre corte, Verona, 2008, cit pp. 28-31, corsivo mio.
31. Cfr. Colletti, L., *Intervista politico-filosofica*, Laterza, 1974.
32. Mouffe, C., *The Return of the Political*, Verso, London, 1993, cit. p. 3, trad. mia.
33. *Ibid.*, trad. mia.
34. Cfr. Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Bari, 2008, p. 146.
35. *Ibid.*
36. Tarizzo, D., *Populismo chi starà ad ascoltare?*, introduzione a Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari, 2008, cit. p. XII.
37. Cfr. Laclau, E., *New Reflection on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990, pp. 41-45.
38. Cfr. Mouffe, C., Laclau, E., *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London, 1985, p. xi.
39. Laclau, E., *New Reflection on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990, cit. pp. 33-35.
40. *Ibid.*, cit. pp. 39 e 60-61.
41. Cfr. Mouffe, C., Laclau, E., *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London, 1985, p. 106.
42. Laclau, E., Mouffe, C., *Post-Marxism without Apologies*, in Laclau, E., *New Reflection on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990, cit. p. 130, trad. mia.
43. *Ibid.*, cit. p. 97, trad. mia.
44. Cfr. Laclau, E., *Power and representation*, in Id., *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996, pp.84-104.
45. Cfr. *Ibid.*, p. 87.
46. *Ibid.*, trad. mia.
47. Mouffe, C., *Radical Democracy*, in Id., *The Return of the Political*, Verso, London, 1993, cit. p. 13, trad. mia.
48. Laclau, E., *New Reflection on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990, cit. p. xiv, trad. mia.
49. *Ibid.*, cit. pp. 32-33, trad. mia.
50. Cit. da Mouffe, C., *The Democratic Paradox*, Verso, London, 2000, pp. 2-3, in Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Bari, pp. 158-159.
51. Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Bari, cit. p.159-160.
52. Laclau, E., *Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics*, *Critical Inquiry* 32 (Summer 2006), University of Chicago, pp. 646 – 680.
53. Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Bari, cit. p. 160.

54. Cit. da Mouffe, C., *The Democratic Paradox*, Verso, London, 2000, pp. 95-96, in Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Bari, pp. 159-160.
55. Cfr. Beasley-Murray, J., *On Populist Reason*, review in *Contemporary political Theory*, 2006, n. 5, 362-367.
56. Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Bari, cit. pp. 147-148.
57. *Id.*, cit. p.146.
58. Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Bari, cit. p.xxxiii.
59. Surel, Y., Berlusconi, *Leader populiste?* (Paris 2003) cit. in Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Bari, p. 168.
60. *Ibid.*
61. Mény, Y., Surel, Y., *Populismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2001, cit. p. 21.
62. *Id.*, p. 10.
63. Laclau, E., Mouffe, C., *Post-Marxism without Apologies*, in Laclau, E., *New Reflection on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990, cit. p.129, trad. mia.
64. Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Bari, cit. p. 104.
65. Laclau, E., Butler, J., Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues On The Left*, Verso, London, 2000, cfr. pp. 282-284.
66. Cfr. Chakrabarty, D., *Provincializing Europe*, Princeton University press, Princeton 2000.
67. Gramsci, A., *Quaderni dal Carcere*, vol. terzo, Einaudi, Torino, 2007, p. 1561.
68. *Id.*, cit. p. 2312.
69. *Id.*, cit. p. 2288.
70. Laclau, E., *La ragione populista*, Laterza, Bari, cit. p 101.
71. *Ibid.*
72. *Id.*, p. 70.
73. Mény, Y., Surel, Y., *Populismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2001, cit. p. 21.
74. Amselle, J-L., trad. it Perri, A., *Il distacco dall'Occidente*, Meltemi, Roma, 2009, cit. p. 173.

# *Mezzaluna fertile*

*Alberto Gianquinto*



Con alcuni riferimenti qui di seguito si vuole evitare un'interruzione di lettura causata da note a fondo pagina o a fondo testo, per richiamare nomi e fatti che possono ormai perdersi nella memoria.

Mezzaluna fertile, suggestivo nome coniato da Breasted l'archeologo, è la vasta regione, culla storica della civiltà che, dal Nilo e dal Mar Rosso, dal Sinai, attraverso le terre di Canaan, del Libano e del Giordano e della Siria, dal Levante insomma, sale alle contrade degli antichi Hurriti e degli Assiri, per scendere poi nel 'paese dei due fiumi', lungo il Tigri e l'Eufrate – dalla Mesopotamia e dalle province di Babilonia – giù verso il golfo Persico: regione, che ha visto le culture del Neolitico e delle Età del bronzo e del ferro, le prime civiltà agricole, le prime nazioni e le tre religioni monoteistiche; si curva in alto e scende giù, formando quel grande arco, come specchio di luna, che – dalla sua posizione – non può dirsi che sia crescente o calante.

Qui si gioca da molto tempo una partita a scacchi, ma tali sono le partite che chiunque muova porta all'avversario il suo scacco matto: e questo dovrebbe suggerire l'inutilità delle strategie belliche. La battaglia nel villaggio di Kfar Kila dell'agosto 2006 è pensata allora come ideale esempio perenne di quella partita storica.

All'inizio di quest'ultimo tratto della storia, prima ancora degli sbarchi sionisti in terra di Palestina, prima della sho'ah, troviamo già pronta la risposta della partita. Eccola.

Mohammed Said Haj Amin el Husseini, dai capelli rossi e gli occhi azzurri, dal 1920 attivo contro ebrei ed inglesi, eppure investito, nel 1922, Gran Mufti di Gerusalemme dall'alto commissario britannico in Palestina sir Herbert Samuel (ebreo!), ebbe, quale presidente del Consiglio supremo musulmano, la disponibilità totale dei fondi religiosi della Palestina. Nel 1928, il 24 settembre, festa del Yom Kippur, per aizzare il fanatismo religioso, accusò gli ebrei di profanare la proprietà araba al 'muro del pianto' e di impadronirsi della 'roccia'. Nel solo 1929 a suo carico si contarono più di cento ebrei morti. Capo incontrastato degli arabi palestinesi, lanciò il popolo in una jihad, iniziando con uno sciopero generale di 6 mesi, prima contro inglesi ed ebrei, poi contro le fazioni arabe avverse, uccidendo più di 2000 intellettuali arabi, orientati per il progresso e la ragione. Da quel momento gettò le fila della ribellione anti-ebraica in Palestina. Nel 1936 entrò in contatto con i nazisti; con l'appoggio tedesco lavorò per rovesciare il regime iracheno, filo-inglese e nel 1941, sfuggito agli inglesi, raggiunse, in quel settembre, Berlino, dove incontrò Hitler. D'accordo con la soluzione finale, nel 1943 intervenne presso Ribbentrop per impedire l'emigrazione in Palestina di 4000 bambini ebrei bulgari. Seguì da una guardia del corpo di 6 'negri', possedeva una Mercedes corazzata ed un panciotto blindato, regalo del capo nazista. Suo autista era un SS.

E questa fu la contro-risposta della partita infinita: l'Haganah, esercito irregolare ebraico, fino alla fondazione dello Stato d'Israele, ma anche l'Irgun Zvai Leumi, formazione terroristica ebraica di

Vladimir Jabotinsky e Mordechai Ra'an an e la 'banda' Stern dei terroristi di Yehoshua Zetler.

Dall'altra parte, alfieri del terrorismo arabo di Haj Amin, Abdul Khader, preparato ad una scuola speciale del Terzo Reich, e Fawzi el Kaukji, altro fervente filo-nazista, e ancora Fawzi el Kutub, formatosi alla scuola delle SS in Olanda.

Cosa si può incontrare allora, in quel tratto di storia, se non lo sterminio nel villaggio arabo di Deir Yassin, presso Gerusalemme, per opera della Stern, il 9 di aprile 1948, primo simbolo della tragedia palestinese? Che altro, se non Shāfilā, il campo di profughi vicino al sobborgo Sabra di Beirut: altro massacro, diretto questa volta dal cristiano maronita Elias Hobeika nel 1982 e che vide gli israeliani spettatori consenzienti? E Karameh, altro villaggio di un'epica resistenza palestinese in Giordania? E Tall el-Zaatar: un primo massacro, il 13 di aprile 1975 – come reazione all'appoggio dei guerriglieri palestinesi ad uno sciopero di pescatori di Sidone e all'attentato a Pierre Gemayel, capo della falange cristiano-maronita – seguito da un secondo, con la resa del campo, poi, il 12 di agosto? E chi non ricorda le brigate irregolari di al-Din al-Qassam, sotto l'influenza dell'organizzazione jihadista Hamas, responsabili dal febbraio 1989 dei rapimenti e delle uccisioni di militari israeliani? E i sei anni della seconda Intifada, venticinquemila volte attentati, dopo il rifiuto di Arafat alle offerte di pace di Barak (il 'fulmine' ebreo), a Camp David?

*Catastrofe* palestinese: nakba; e allora *speranza* d'Israele: hatikvah. Eppure anche il contrario, per inversione delle parti. L'oggetto è il Tempio, due volte distrutto: nome ebraico 'bet ha-mikdash'; città: Gerusalemme. Per la quale, si disse che Dio stesso avesse voluto conservare le sue chiavi in cielo, eppure distrutta ancora nel 614 d.C. e ancora assediata da Goffredo di Buglione, nella crociata del 1099 e ancora offesa dai saraceni nel XII° secolo e dai turchi nel XIV°.

Questa la realtà dei fatti: *reality*, anzi, di un 'trash' informatico, che sempre s'adagia, grossolanamente e insopportabilmente, da una parte o dall'altra. Cadrà ancora Gerusalemme? Oh sì: cade e cadrà idealmente ancora, nella violenza delle parti, non importa per quale mano. La domanda, retorica, porta con sé tante piccole risposte, da raccogliere – per esempio – nell'opera di D. Lapierre e di L. Collins, *Gerusalemme Gerusalemme!* (Mondadori, Milano 1972<sup>2</sup>, p. 371, poi p. 386 e p. 417 e ancora nell'episodio del medico Hugo Lehrs, ucciso da tre arabi nell'ospedale di Beit Safafa, e poi su quel che accadde negli anni 1947-1948 nel mondo occidentale ed europeo in particolare, le chiese incluse: p. 472 e p. 533).

Si parla anche del duomo della Rocca, il monumento ottagonale, sulla spianata del Haram esh Sherif, il 'recinto nobile' o monte Moriah, sacrario dell'Islam, dove Maometto sarebbe assunto al cielo; e si parla del khamsin, il vento secco e caldo, proveniente dal sahara egiziano; e di nomi: Maria o Myriam, dall'egizio 'mrjt', l'amata, e di Ines, forma spagnola di Agnese, ma dal greco "ἰνέω", che significa 'purifico'; ed anche di danze al suono di un kakabeh, sorta di chitarra: danze, arabe ed ebraiche, dabke e hora, o un zafeh per un ebraico matrimonio.

Quel che passa di bocca in bocca, assieme a riflessioni – ancora – sul 'teatro' dei media e allora su un doveroso riferimento al teatro di Artaud e di Brecht, nell'ambito della questione sartriana dell'immaginario – e si legga L. Knapp, *La figura e l'immaginario. Scritti di Sartre* L'imagination (1936), L'imaginaire (1940), Un théâtre de situations (1973) – è il richiamo letterario: l'endecasillabo, senza una ripresa dell'ottava, gioca sull'*Orlando furioso* dell'Ariosto raccontato da Italo Calvino: 'Astolfo sulla luna'; allude di riflesso a *Le metamorfosi o l'asino d'oro* di Apuleio; e rimbalza su quel misterioso mare Meotico, che si trova in Eschilo, *Prometeo incatenato*.

Ma di bocca in bocca passa anche l'incoerenza assurda di un Dio 'che viene', raccolta nell'omelia di Benedetto XVI nuovo anno liturgico, Vaticano, 2 dicembre 2006, e messa a confronto con il discorso proclamatorio dello Stato d'Israele, letto da Ben Gurion il 14 maggio 1948, e con la proposta del 're beduino' Abdullah ibn-Hussein el Hashimi di Transgiordania a Golda Meir, nel loro incontro ad Amman, ancora nella primavera del 1948, e respinta da Golda Meir. Vien fuori un grido finale di ribellione, dato come un'eco di Carducci: quell'inno 'A Satana', composto nel 1863 e pubblicato nel 1865.

Non resta che portare un altro sguardo su questa storia, dove si utilizza il grande Brecht: *Gli affari del signori Giulio Cesare* (Einaudi, Nuovi Coralli, Torino 1979<sup>2</sup>, p. 18, p. 45 e p. 48).

*Una partita a scacchi*

Cingolati attendono:  
guarda la stella di David ad ovest  
ben dentro la terra del cedro;  
al nord, più a nord ancora  
da chiarori aurorali viene  
un abbraccio mortale:  
veloci trasporti son pronti  
a chiuder la morsa.  
S'è spinto il comando in avanti  
protette le spalle e a destra  
una linea di fanti, più a sud

un cavallo in a-sei  
una torre in g-sette  
pedoni in g-cinque  
ed e-tre,  
il comando in e-quattro

Consiglieri siriani  
- hezbollah al governo -  
si sente la stretta a tenaglia;  
gente palestina difende  
avanti e di lato,  
fidā'yin e intifada dentro Israele;  
razzi Qassam già pronti  
più indietro,  
al tiro sul comando nemico.

pedoni in e-cinque e d-sei  
ed ancora in g-quattro  
il comando in e-sei;  
in d-uno l'alfiere-Qassam

Chi siede più in alto?  
Chi muove gli eventi?  
È il diciannove d'agosto,  
ore quattro locali,  
al valico di Fatma  
nel villaggio di Kfar Kila  
pezzi di partita più in alto giocata.  
La stella si muove ed è scacco,  
kaffiyeh che muovono ed è scacco;  
a chi tocca? è il primo  
che vince sul campo.

Chi siede più in alto?  
Chi muove gli eventi?  
al-Saudi immobile Arabia,  
chi impugna un petrolio potere  
fin dentro White House?  
Muoveranno allo scacco  
gli altri per primi

Tu non sai dirmi chi muove  
per primo i macabri elenchi  
degli uni e degli altri.  
Ci son nomi che da soli,  
in volti d'angeli pensosi,  
chiamano ricordi  
che non possono appassire mai più:  
una lunga estate li bagna  
rigogliosa di ferro e di fuoco.

In principio fu subito il male  
Haj Amin, Gran Mufti,  
invasate soluzioni finali,  
l'Irgun e l'Haganah  
e quelli della Stern.  
E poi Abdul Khader  
el Kaukji  
Kutub:  
un tunnel, un imbuto,  
un tonfo sul fondo.  
Chi dimentica più Deir Yassin  
nel nove di aprile?  
chi Sabra e Shātīlā sorella  
quel sedici settembre alle sei della sera?  
chi l'epica Karamah  
e Tall el-Zaatar  
un tredici d'aprile?  
Tremò Israele nel freddo febbraio  
d'al-Din al-Qassam,  
e venticinque per mille volte  
d'attentati tremò nei sei anni  
dopo l'offerta d'Ehud Barak.

Non parlano gli eventi  
non dicono di più  
di quanto si vede.  
L'ombra s'è presa la luce,  
oscura il suo passo di odio,  
che fa il mandorlo amaro  
di giuste vendette,

la paura che s'acquatta nel buio:  
nakba è catastrofe per uno,  
hatikvah speranza per l'altro

S'oscura il cielo della mente,  
tramontato il pensiero  
nei picchi inviolati dei testi,  
la memoria dispersa  
nella corrotta Fatah,  
nella grondante purezza d'Hammas,  
nella china desolata  
dai kibbutzin al Likud

*Reality*

«Se guardo alle spalle del tempo  
quando Tito Flavio,  
la stagione forse dei gelsomini,  
lui, figlio di Flavia Domitilla,  
in una notte di mirto e d'alloro,  
il figlio – lui – di Vespasiano,  
quando la rivolta esplose  
in Giudea,  
e il timone dal padre ebbe  
nella guerra che càlighe vide  
empie calpestar Gerusalemme...

se torno indietro  
quando bet ha-mikdash...  
- distrutto il Tempio  
per la seconda volta -  
ed ebbe per questo onori  
ed *'imperator'* fu detto  
ed eterno trionfo ebbe  
nell'arco di Vespasiano  
e fu *'tutor imperii'*, lui,  
- ironia amara -  
revisore di giustizia,  
lui, generoso ad Ercolano  
oltre misura  
e prodigo a Pompei,  
lui, Tito,  
*'amor et deliciae generis umani'*...

ai suoi generali, gli sguardi taglienti  
piegati sul Tempio, ordinò  
- l'alito del deserto in bocca -  
e bruciò il loro passo,

fin nelle radici,  
carnosi fiori e l'arancio.  
Gettate le chiavi dai leviti  
al cielo – che il dio le serbasse -  
un respiro, gravido di deserto,  
incendiò loro il domani...

anche se fu tardi.  
Portatori di buona novella  
ormai lontani,  
già bestie sacrificali  
i pastori rimasti:  
e ancora si ripeté quel corso  
che riporta stellare il ciclamino,  
zagare tornate ad estenuare  
speranze e i soli ricordi ... »

«Ma tu che t'aggrappi a quella storia  
che mai lascia le sue chiavi  
né ti consola  
quel ritesser suo senza fine...

quando leggo quel che avvenne,  
giù nel tempo,  
sotto stendardi persiani  
la 'città' lacera di nuovo  
nel buio vento delle sabbie;  
e su formose colline, intorno,  
coperte di selvatica lavanda,  
i bianchi castelli crociati;  
e dietro le curde bandiere  
di Salāh ad-Dīn crudele,  
ariose, gonfie le tende saracene;  
e ancora Timūrlenk musulmano,  
i turchi discesi dall'Asia centrale;  
e ancora,  
e ancora vorrei che non fosse:  
vorrei quel tempo fermare indietro  
per dar tempo di tornare...

e quando di nuovo sento  
la strage d'Omar ed Al Aqsa,  
le sacre moschee col Santo Sepolcro,  
quando  
di rader la spianata sento  
per dar spazio al terzo tempio,  
vorrei poter non più sentire...  
ogni suono corrotto in rumore



se m'accade,  
come ora accade di vedere ...  
io vedo, ma cieca la retina:  
mezzaluna fertile  
che sempre insieme ha visto  
habri pastori e le hebre tribu  
e da lì passare la via della seta,  
prima strada che tolse via barbarie»

Quel vuoto di pensiero e dell'azione,  
partita agli scacchi già finita!  
o continuarla e fingerla infinita.

*Cadrà Gerusalemme ancora?*

Arabo, un vecchio  
quanto il suo vecchio ulivo,  
non abbiate timore, disse  
a due fuggiaschi ebrei  
nascosti nel fogliame:  
le sue braccia li circondò  
di compassione  
e agli armati s'interpose:  
troppo avete ucciso;  
lontani voi, or che sono  
sotto mia protezione

duomo della Roccia,  
sacro ottagono,  
recinto nobile  
della spianata dove  
fu la terra abbandonata...

khamsin di mezzo aprile,  
vento da alte pressioni giunto,  
egizio vento,  
spinta in arabiche terre  
la tempesta nera...  
Ma poi è il maggio  
d'un'egizia Maria,  
maggio di Myriam,  
ebrea, ed Ines,  
la pura: mese più bello.

L'araba folla  
sui vigneti curvi  
nel peso dei frutti:

un uragano,  
a cancellar per sempre  
intrusioni sulle colline

Arrendetevi, gridano i vecchi  
ai combattenti loro;  
con l'arabo in pace si viveva.  
Se c'arrendiamo,  
torneremo a vivere  
come fu sempre in pace.

Gioca la luna tra i souks  
con le ombre, scherzosa;  
corde di kakabeh allacciano  
danze dervisce, un'araba dabke,  
le frenetiche hora,  
e forse un zafeh:  
mazel tov, yihiyeh tov  
buona fortuna, tutto bene andrà;  
alla vita, alla vita  
lechayim.  
Kaffiyeh e kippah girano,  
girano insieme nei suoni

Un medico che non lascia i malati  
un ebreo, arabi malati.

Fatale lamento del shofar:  
una bandiera pende  
sulla Torre di David.  
È caduta, ancora caduta,  
non conta per mano di chi.  
Oh violenza,  
destino d'un 'genere' maschio;  
oh natura,  
insostenibile impropria bellezza

Indifferenza del mondo:  
non chiesa, non laica guida  
ebbe allora a protestare;  
salvate le cristiane pietre,  
non vita d'ebreo...

han ciarlato soltanto,  
non si sono mossi,  
gli arabi alleati...  
Qui vennero dapprima a pregare  
ora han preso la terra  
ora han dietro l'arme...

han voluto tornare,  
lontano da quelli  
che li vollero ai carnefici  
e che ora, risospinti,  
li voglion naufraghi  
in mare.  
Da una bocca all'altra  
«Se guardo alle spalle del tempo  
non vedo che sterminio e stragi  
ma – come un teatro – viene incontro  
solo un mondo d'immagini...»

«Ma tu che t'aggrappi a quella storia  
devi sapere che quel teatro è un'illusione,  
epico o drammatico che sia,  
e stampelle chiede d'immaginazione;  
che un'azione, ad esser compresa,  
per immagini – e non oggetti – va resa;  
che tutto il peso d'un documento  
trasmuta nell'immaginario;  
e dell'happening finzione  
è il suo reale: immagine d'azione.  
Condividere è l'essenza del teatro;  
ma qui più non servono i palliativi...»

Con improvviso senso di paura  
si desta un asin 'n mezzo ai contendenti  
e visto il disco tondo della luna  
enorme sul deserto prende allora  
a calci 'n cul que' contendenti e come  
petardi e razzi faceli volare  
nel cielo della luna ché in quell'or  
passava sulle nubi lievi...  
Volò l'armata saracena a quella  
mosaica insieme al lungo assedio unite,  
volò nel cielo della luna dove cose  
finiscon perse in terra e per riprender  
in ter' di luna il senno perso in terra;  
ma è lì che lottan ancora e si massacran  
lasciat' il lunatico mondo della terra  
la terra di follia...  
La luna ora guarda inquieta e l'ombra  
s'increspa del fogliame di boscaglia  
al vento e casca allora l'arme in mare,  
giù nel meotico mare sottostante  
e ruzzolaron cavalieri...

S'addormentò di nuovo l'asinello  
nel sonno di ragione avvolto, quando,  
ridesto, apparve nuovo ancora l'astro  
deserto in maestoso aspetto sulla  
Arabia infelice...  
A chi 'l poter di prolungar la vita  
oltr' ai confini che quel fato ha dato?

Antifona d'un altro ciclo  
un annuncio di liturgia:  
*Dio viene*, avvento ora  
o suo ritorno  
nella fine della storia?

Questo è luogo di sangue  
dove nacque un popolo  
dove fece il suo carattere,  
dove prese indipendenza  
e creò la sua cultura...

Dov'era quel dio in quel giorno  
d'Israele e Palestina,  
che di sangue già grondava?  
Dio viene  
con teologico verbo?  
Dio viene  
nel verbo teologale?  
È lui il *Dio-che-viene*?  
Lui quel dio  
che non se ne sta nel cielo?  
Un venire di volontà che libera  
da morte e libera dal male?

Civiltà universale ha lasciato  
quella terra di habri e di hebri.  
Ora che son tornati nel sangue insieme  
comunità uguali in quella delle genti:  
non Stati, ma popoli uniti,  
e l'avvenire dato  
a leggi pari di due comunità

Ah ribellione, tu forza  
che vendichi la ragione

*Un altro sguardo*

Ombra di fanciulle  
in riva al mare  
Balbec, ma poi:

Eliopolis antica,  
Baalbek  
nella valle della Beqā'a

Leggere la storia...  
un favore per l'uno  
aperto da partigiane  
storie nostrane  
che vedono impero  
ovunque ed espansione;  
ma resta sempre idea  
di nazione.

Un favore per l'altro, ma,  
coperto da libero pensare,  
c'è dietro soltanto missione  
che resta pur sempre  
integrale redenzione

Ma perché nella comunità  
del medio oriente',  
non due statuti in un contratto,  
privata la morale  
ed intima, segreta religione,  
ridotta l'etica a diritto  
e quest'ultimo  
ad un contratto?

Disse Cesare per bocca di Brecht:  
dove metton piede le legioni nostre,  
più non cresce erba.  
Ma era quest'erba  
ch'eravamo andati a cercare  
per fare il pane e  
si conquistò deserto  
con immensa spesa...  
d'altronde  
non c'è abito con tante tasche  
quante nel mantello d'un generale.

Dopo dodici anni, già allora  
la guerra s'avviava alla fine.  
Ventidue re i vinti, i più potenti,  
e tanti i milioni assoggettati,  
città e fortezze conquistate  
dal Mar Rosso al Caspio  
perché senza appalti in Asia  
niente democrazia a Roma...

CONSECUTIO TEMPORUM  
Rivista critica della postmodernità

Numero 1

Alberto Gianquinto (Pirano 1927) si è laureato in Filosofia a Roma ed ha iniziato la sua attività scientifica con Ugo Spirito e poi con Guido Calogero. All'Università La Sapienza di Roma ha insegnato Logica, poi, all'Università di Tor Vergata, Propedeutica filosofica e Metodologia delle scienze del comportamento. Dopo il 1968 ha partecipato alla fondazione del Manifesto. Per la sua ricerca amplissima sui temi della storia e della scienza si rimanda al sito [www.albertogianquinto.it](http://www.albertogianquinto.it). Della sua attività poetica (si ricordi *Nel regno del Capricorno*, *Dalle terre dell'utopia*, *Le stanze del sole*, *Cronopédie*, *Geopédie*) si pubblica qui un testo, in prosa e in versi.

Alberto Gianquinto è risultato 1° classificato per il Premio Nazionale di Poesia del 2011 "Alessandro Contini Bonacossi", con il volume *Il volto, dietro le cose* (ed. Lietocolle) ed ha conseguito il primo posto ex equo alla XX ediz. del Premio Feronia.

## *Il tesoro tradito della rivoluzione. “Noi credevamo” di Mario Martone*

*Massimo Capitti*

Mario Martone, nel film *Noi credevamo*, tratto da un romanzo di Anna Banti, guarda al Risorgimento attraverso gli occhi di tre giovani meridionali che, mossi dall'indignazione per la ferocia dell'esercito borbonico, decidono di aderire alla Giovine Italia di Giuseppe Mazzini. Le loro vite, segnate dal passaggio catastrofico dalla speranza e dall'entusiasmo iniziali allo scacco finale, diventano esemplari del fallimento di una generazione, che non si proponeva soltanto il raggiungimento dell'unità nazionale ma il progetto più ambizioso di una Italia «indipendente, libera, repubblicana»

Il film ha il merito di sottrarsi alla fastidiosa retorica che accompagna la celebrazione dell'unità nazionale. Retorica che accomuna tanto chi quel periodo storico esalta incondizionatamente, quanto chi, all'opposto, vi scorge l'origine dei mali che continuano ad affliggere l'Italia. Eppure, le due posizioni, nonostante l'insistenza sulla loro incomponibile e irriducibile opposizione, sono più vicine di quanto appaia e, soprattutto, di quanto loro stesse sospettino. Entrambe, infatti, restituiscono del Risorgimento una visione parziale, che ne mortifica i molteplici aspetti contraddittori e spesso tra loro in conflitto. Ovvero di quell'evento rinnovano la drammatica e irrisolta – perché aperta a esiti diversi – complessità, poiché ignorano la pluralità di voci, prospettive e opzioni che lo hanno caratterizzato. Fattori e denigratori del Risorgimento si chiudono pertanto nella loro sterile contrapposizione fondata, però, sulla comune presupposizione dell'esistenza di un'identità omogenea e coesa, poco importa se si tratta della nazione italiana, padana e meridionale. Ricorre insistentemente nell'attuale discussione l'inquietante appello alla riscoperta e alla valorizzazione delle radici, della patria, delle comunità di appartenenza, la cui evocazione finisce per legittimare ideologie e pratiche anche feroci di esclusione. Nella storia ridotta a spettacolo ciascuno cerca i propri riferimenti, sottraendoli al contesto entro il quale avevano preso forma. Tornano, così, a presentarsi, in maniera grottesca ma per questo più pericolosa, la nostalgia degli austriaci o dei Borbone, del papa Re o dei Savoia.

Ovviamente, quasi nessuno sottolinea più quanta parte ha avuto, in quel momento storico, l'aspirazione a una trasformazione anche rivoluzionaria che sollevasse la parte maggioritaria della popolazione da una miseria antica. La questione sociale scompare e, con essa, il riconoscimento della dolente e persistente estraneità dei ceti popolari alla vita pubblica – estraneità tenacemente promossa e imposta dai ceti dominanti – e, insieme, viene meno la memoria dei tentativi di emancipazione – spesso violentemente repressi anche nell'Italia repubblicana – della classe operaia e dei contadini.

Non a caso, come il film ben evidenzia, il popolo tace, impotente spettatore di una condizione che permane identica: se, infatti, l'immodificabilità dei rapporti di proprietà e di produzione lo condanna allo sfruttamento se non alla servitù, quella dei rapporti politici ne fa l'oggetto della violenza statale, dei Borbone, prima, e dei piemontesi, poi. La cinepresa spesso scorre sui volti impietriti dal dolore misto alla diffidente e rassegnata perplessità di fronte a chi, come i padroni, è «giacobino a Parigi» e «qui ruba l'olio ai propri contadini». Gli stessi mazziniani, come rimprovera loro la principessa di Belgioioso, falliscono l'incontro con i «popolani». «Pochi e litigiosi», come lei stessa li definisce, si illudono che il popolo apra loro il cuore. La principessa oppone a chi vuole conquistare la libertà «con il pugnale» l'azione lenta e costante, che richiede «tempo e fatica», dell'educazione popolare. Solo questa, infatti, può determinare una vera «illuminazione» e condurre

a una «libertà ben regolata» dove tutti diventano «consapevoli dei diritti e dei doveri». Anche i carcerieri ironizzano sull'isolamento velleitario dei rivoltosi: «tutti dottori» con la mente sconvolta dai libri letti.

Martone sottolinea la tragica complessità degli eventi, ne rintraccia gli esiti nelle singole esistenze, mostra come la storia scompagina e riconfigura le biografie, come concorda e dissolve credenze e forme consolidate, ritenute imm modificabili, sorprendendo, così, coloro che hanno preteso di piegare gli avvenimenti ai propri progetti. Nella lacerazione prodotta dalle scelte dei diversi soggetti, si ridefinisce, allora, anche il rapporto tra passioni e ragione: se questa rivendica la pretesa di guidare l'azione con la persuasione che la realtà si offra, trasparente, al suo sguardo, le passioni ne minano l'autorevolezza, portando a evidenza la vulnerabilità della ragione, quando essa si confronti con gli effetti inattesi e l'irrevocabilità delle conseguenze dell'agire.

Incarnano, tra gli altri, l'inadeguatezza e lo spaesamento di fronte all'imprevedibile disporsi degli avvenimenti, i tre protagonisti e la figura di Mazzini. Salvatore muore pugnalato da Angelo, mentre Domenico diventa garibaldino, senza mai abdicare alla coerenza di rivoluzionario e, soprattutto, senza mai rinunciare alla qualità etica del suo impegno, anche quando ciò determina il suo isolamento.

Stretto tra la convinzione che solo un'azione pacifica e di lunga durata può condurre alla repubblica, da un lato, e, dall'altro, l'impellenza degli avvenimenti e la conseguente necessità di un'azione efficace, anche violenta, Mazzini è incapace di decidere. Egli rimane prigioniero di questa ambivalenza, sospeso tra le due opzioni, tormentato dalla paura e dall'esitazione che, come nella repubblica romana, sarà fatale ai suoi seguaci. Mazzini assiste impotente allo sgretolarsi del suo progetto, incalzato sia da tensioni radicali, sia dagli opportunismi di chi, come Crispi, si avvia ad assumere posizioni di potere. Egli, quindi, non può che prendere atto dell'inconcludenza dei suoi tentativi fino a dichiarare, poco prima di morire, che «il periodo dell'azione legale è finito» e che, pertanto, occorre «far saltare in aria» il re e il parlamento.

Angelo è tormentato, invece, dalla necessità del perseguimento a ogni costo del fine. Per questo accetta non solo di sacrificare la propria vita ma, qualora le circostanze lo vogliano, giustifica il ricorso all'omicidio. E infatti lui stesso uccide. La purezza dell'agire ha bisogno della spietatezza della giustizia. Egli si mette, pertanto, al servizio esclusivo dell'idea al punto di trasformarsi nello strumento della sua realizzazione. Angelo crede di assolvere al disegno della storia che, per raggiungere il proprio fine, contempla la necessità di sacrificare i singoli, anche se innocenti, quando questi rischiano di ostacolare il suo corso. Eppure, come gli viene ricordato, egli porta nel suo animo «qualcosa di febbrile, di sporco, di sanguinoso», di «ridicolo» persino, come se, al pari di un personaggio dostoevskijano, la sua adesione incondizionata alla causa e l'idolatria dei mezzi per ottenerla, lo avessero trasformato in un professionista del terrore. L'etica assoluta – troppo assoluta, forse, per essere alla portata degli uomini e quindi sempre tradita – ha lasciato definitivamente il campo al calcolo burocratico dei mezzi. Se le strade intraprese si sono rivelate fallimentari, perché hanno differito nel tempo il loro obiettivo, allora meglio il gesto omicida gratuito per eccellenza – la bomba lanciata in mezzo alla folla – piuttosto che condividere la prudenza estenuante di Mazzini o le esitazioni dei propri compagni, incapaci di reggere la gravità e la serietà della loro missione.

Fallito il progetto collettivo, restano le scelte individuali, speso ispirate dalla paura, dall'isolamento, dal sospetto che un complotto sia stato la causa della disfatta. Tutti, come è evidente nel carcere, diffidano di tutti. Solo la sobria fermezza di Domenico e di pochi altri impedisce che si scateni la caccia al delatore. Da qui, da questa speranza tradita, discendono l'amezzata disincantata, la coerenza, ma anche l'opportunismo, il pentimento, la disponibilità a riacquistare la propria libertà a spese di quella altrui. Rimane, però, ancora la speranza e il dovere di «ricominciare da capo». Ogni tentativo fallito, infatti, impone non solo il riesame delle situazioni in cui quel tentativo ha preso forma, ma obbliga chi vi ha partecipato a «guardarsi interiormente» per comprendere «gli errori commessi», da dove essi provengano e quali vie siano esperibili per porvi rimedio. Solo così si può



tornare a tessere il filo della «guerra mortale che si combatte segretamente da secoli». La prospettiva del regista allora si allarga dal Risorgimento alle epoche di crisi rivoluzionaria, caratterizzate da feconde e drammatiche ambivalenze, quelle epoche nelle quali le vecchie concrezioni di senso perdono la presa, rivelando così la loro infondatezza: non più creazioni eterne, bensì opere integralmente storiche e perciò oggetto di revoca. Il Risorgimento italiano, allora, diventa un capitolo di quella fase della storia europea che ha fatto della trasformazione sociale il suo imperativo. Si tratta, allora, di ripercorrere a ritroso la storia per rinvenire in quel frangente, in quella molteplicità feconda di possibili, le cause della miseria presente e, insieme, il suo rimedio, sottraendo così alla discussione le troppo riduttive interpretazioni, dettate più dalla miserabile battaglia politica dell'oggi che da una seria comprensione della storia.

## *Siegfried Landshut, Sulle tracce del politico*

Lars Lambrecht

Landshut, Siegfried, *Sulle tracce del politico. Su alcuni concetti fondamentali della politica (1925). Critica della sociologia (1929)*. A cura di E. Fiorletta, Pensa Multimedia, Lecce 2009 (22,- Euro).

La traduzione in italiano di due lavori giovanili di Siegfried Landshut è un invito alla ricezione critica di quello che è considerato uno dei primi politologi della Repubblica federale tedesca. Dopo le ricerche sulla storia del nazionalsocialismo è evidentemente ancora vivo il bisogno di fare luce sulle responsabilità delle singole istituzioni. Ne sono una riprova le recenti discussioni attorno all'operato dell'Ufficio degli Esteri durante il fascismo e negli anni successivi al '49, messo sotto la lente da una commissione di storici insediata dall'ex ministro degli Esteri J. Fischer. Dopo le molte pubblicazioni sulla *Wehrmacht* e la polizia, sui "terribili giuristi", su medici, filosofi, storici, sociologi e molti altri ancora, adesso è giunto il momento della scienza politica. In questo caso però le ricerche non si sono spinte ancora a fondo sull'attività successiva al '33 di istituzioni come ad esempio la *Deutsche Hochschule für Politik* (DHfP) di Berlino, concentrandosi invece in primo luogo sulle biografie dei suoi membri che aderirono al nazionalsocialismo, tra i quali P. Kleist, J. v. Leers, F.A. Six, K.H. Pfeffer e sulle loro – in parte – avventurose carriere dopo il 1945: si pensi a quella di G. v. Mendes, professore ad Amburgo di Russologia e successivamente vicedirettore del *Bundeszentrale für Heimatdienst* (Centro federale per il servizio patriottico), rinominato nel 1963 Istituto federale per la cultura politica. S. Mielke ha dedicato invece un'importante esposizione alla resistenza degli scienziati della politica antifascisti della DHfP, mentre diversi ricercatori provenienti dalle file del movimento studentesco del '68 hanno rivolto grande attenzione ai fondatori della politologia di ispirazione democratica che operarono nella Repubblica di Weimar e furono costretti a emigrare o vennero internati, come H. Heller, F. Neumann, E. Fraenkel, W. Abendroth o O. Kirchheimer.

Adesso è la volta di Siegfried Landshut (1897-1968): personalità non meno rilevante, fu tra i pochi professori universitari a rientrare in Germania dall'esilio dopo il 1949. Landshut, che non era marxista, fu uno dei primi durante la Repubblica di Weimar a scoprire nell'Archivio della SPD i *Pariser Manuskripte* di Marx e a pubblicarne i *Frühschriften*. Anni dopo, nella Repubblica Federale tedesca, in piena guerra fredda e quando ci si accomiatava dall'opera di Marx, ne curò un'altra edizione, convinto che allora "più che mai" ce ne fosse bisogno. Portano inoltre il suo nome la pubblicazione degli scritti di Tocqueville per la collana *Classici della politica*, una raccolta di quelli di Duverger per l'*Akademie für Gemeinwirtschaft* e un *Politischen Wörterbuch*. Durante l'esilio dedicò un'analisi sociologica, economica e politica alla colonia Kwuzah (*Die Gemeinschaftssiedlung in Palästina*), pubblicando dopo il fascismo innumerevoli articoli sull'*Handwörterbuch für Sozialwissenschaften*, sull'*Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, sulla *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, sui *Gewerkschaftlichen Monatsheften* e dando alle stampe testi di interventi tenuti durante numerosi convegni di sociologia.

Snodo centrale dei saggi giovanili di Landshut scelti per la traduzione sono tre fondamentali categorie di ricerca: la libertà, l'uguaglianza e il Politico. Mentre il nostro Autore propone di definire i primi due concetti come problema originario e normativo della sociologia, nella scelta stessa della loro combinazione si rivela la necessità che la sociologia tratti le questioni sociali ("uguaglianza") tenendo conto allo stesso tempo del punto di vista della scienza politica ("libertà") e viceversa. Obiettivo critico di Landshut è pertanto confrontarsi con lo sviluppo e la prospettiva dell'ineguaglianza e della mancanza di libertà nel presente. Egli critica la "perversione economica" della società moderna che vede realizzata nella produzione e nel consumo senza limiti, nel

dirigismo, nella burocratizzazione, nella standardizzazione, nell'indifferenza sociale, nell'obbligo di adeguarsi al sistema e nella sua rigidità, nell'opportunismo. Landshut si schierò invece per la condivisione delle decisioni, la democrazia economica e l'autoamministrazione.

Dal punto di vista metodologico il suo punto di partenza era Max Weber, ma alla scienza *mainstream* non smise mai di rimproverare la tendenza (presente davvero solo allora?) a procedere per astrazioni sempre più elevate, suggerendole invece riacquistare consapevolezza del suo problema fondamentale per non cadere in declino. Questa problematica si sviluppa come base della sociologia attraverso l'"articolazione della situazione quotidiana della vita", mentre la ricerca dovrebbe puntare a decifrare la *realtà sociale*, l'*agire*, la *prassi*. Nella disputa (sterile, in realtà) tra ricerca *teorica* e *empirica* Landshut si pronuncia contro la diffidenza della ricerca sociologica empirica dominante nei confronti della teoria e contro le teorizzazioni prive di riscontro empirico. Per assicurare alla sociologia un orientamento sia *teoretico* sia *empirico* egli proponeva in primo luogo di prendere in considerazione e consultare l'*economia* (e impegnandosi di fatto a dare fondamento a questo assunto teorico); da qui la sua rilettura critica del pensiero scientifico di Marx. Il secondo obiettivo riguarda la *scienza storica*, dove Landshut prendeva a riferimento la "sociologia storica" di Weber e Marx. Questa costellazione disciplinare culminava infine nella materia che più sentiva sua: la *scienza politica*. Al fianco di W. Abendroth Landshut può essere annoverato tra i primi *critici*, se non tra i primi *fondatori*, della "sociologia politica" nella Repubblica Federale Tedesca, una sociologia orientata all'azione e all'intervento politico. Politica non vuol dire potere né coincide con l'attività dei politici ma, come Landshut insieme a Cassirer sensatamente formulò, "politico è pensare diversamente" ed è proprio della collettività e della cittadinanza attiva; motivi, questi, che confluiscono nella sua sociologia dei partiti dalla chiara impostazione politico-critica.

Decisivo per l'attualizzazione di Landshut è stato il lavoro pionieristico di Rainer Nicolaysen, autore di una biografia (*Die Wiederentdeckung der Politik*, Frankfurt 1997), della pubblicazione degli atti di un convegno organizzato dall'Università di Amburgo (*Polis und Moderne. Siegfried Landshut in heutiger Sicht*, Berlin 2000) e di una raccolta di scritti in due volumi (*Politik*, Berlin 2004). Nel tradurre due dei saggi giovanili di Landshut (*Grundbegriffe der Politik* e *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie*) Elena Fiorletta parla a ragione non di una *rinascita*, ma di *tracce* del politico. Nella puntuale introduzione storica, politica e teoretica all'opera di Landshut la curatrice focalizza l'attenzione sull'allora insanabile controversia circa la fondazione della politica e sul significato da attribuire all'opera di Max Weber, di Martin Heidegger, di Karl Marx (ancora viva in Italia come si evince da parole chiave "postmoderne" come il cosiddetto "marxismo heideggeriano"). Anche Landshut aveva studiato da Heidegger e inizialmente prese a esercitarsi in una "scrittura e in un procedimento teorico rigidamente heideggeriano" (E. Heimann). È infatti con passaggi come "l'afferrare è il farsi proprio del tempo" (p. 135) [„Das Zugreifen ist das Sich-zu-eigen-machen der Zeit“] che ha avuto a che fare la traduttrice – che ha conseguito il dottorato con una tesi su Landshut –, venendone a capo peraltro egregiamente. Va detto che dell'entusiasmo iniziale per Heidegger – che il Nostro divideva con altri suoi colleghi, ad esempio Hannah Arendt – dopo il fascismo non sarebbe rimasta traccia.

Il suo anticonformismo e il suo pensiero sempre contro farebbero oggi di Landshut un "professore partigiano", come disse Habermas di W. Abendroth. Alla fine del 1950 fece ritorno all'Università di Amburgo, proprio dove fino al 1933 era stato assistente dell'economista Eduard Heimann che – tornato a sua volta nel 1948 ad Amburgo dall'esilio – profuse un particolare impegno affinché il più giovane collega fosse richiamato alle sue funzioni. Ma qui lavorava ancora il già menzionato von Mende, mentre era ancora attivo l'Istituto per la Biologia della razza, al quale dopo il 1933 era stato perfidamente associato il filosofo Ernst Cassirer, primo rettore ebreo poi costretto all'emigrazione. Per gli storici la tensione insopportabile di questa situazione "collegiale" vissuta da Landshut e dagli altri esiliati resta purtroppo oggetto di studio solo incerto e frammentario. Il procedere

argomentativo non convenzionale e l'impostazione critica del suo pensiero invitano a recuperarne la lezione e a confrontarsi con un modello che può fungere da esempio in un'epoca che vede l'università investita dal ritorno alla cultura d'élite, dall'attacco alla ricerca e alla teoria, a cui si aggiungono un'impostazione formalistica e l'aumento del numero degli studenti nell'insegnamento delle discipline economico-aziendali, le difficoltà esistenziali degli individui, il conformismo ideologico e il livellamento. Oggi ad esempio Landshut potrebbe aiutarci a rispondere agli interrogativi sui limiti dello stato sociale e a scandagliare la *contraddizione* tra il progressivo sottofinanziamento della spesa sociale (sistema sanitario, smantellamento del sistema solidaristico dell'assicurazione sanitaria e pensionistica, disoccupazione/Hartz IV, sistema fiscale e privatizzazione di altre importanti funzioni pubbliche come scienza e formazione) e l'attacco ormai non più solo strisciante alla democrazia, la perdita di potere della società civile, l'impotenza sociale e lo scoraggiamento. E ancora con Landshut potremmo discutere oggi di come superare queste contraddizioni secondo il modello della *capability* messo a punto da A. Sen e M. Nussbaum.

***Rosa M. Calcaterra e Giovanni Maddalena (a cura di),  
Itinerari Pragmatisti, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica»  
anno XXVIII, 3/2010, Franco Angeli***

*Guido Baggio*

Gli articoli raccolti nel numero di Paradigmi dedicato agli “Itinerari Pragmatisti” offrono una serie di interessanti scorci sulle risposte che gli autori classici del Pragmatismo hanno formulato in riferimento ad alcune questioni che occupano ancora oggi una posizione rilevante nel dibattito filosofico. In particolare, i percorsi tracciati affrontano alcuni nodi problematici riguardanti l’origine, la struttura e il ruolo delle scienze normative, la dimensione costitutiva del linguaggio nella relazione uomo-mondo o, ancora, il carattere epistemico del senso comune e il superamento del dubbio radicale sulla scorta della dinamica relazionale di dubbio e credenza. Sono tutte questioni che evidenziano l’intreccio innegabile tra la dimensione biologico-emotiva e quella logico-razionale, intreccio tanto inestricabile quanto complesso e problematico riguardo alla sua possibile spiegazione empirico-sperimentale. Esempio al riguardo è l’articolo di Christopher Hookway, *Psychologism and the Pragmatists: Peirce and Dewey*, nel quale l’autore affronta la questione riguardante l’origine e la struttura logica del pensiero umano, riproponendo la disputa tra la prospettiva peirciana che indica nella logica una scienza normativa e la concezione deweyana che riconduce il pensare “logico” a fondamenti psicologici. Per Peirce, infatti, la logica è una scienza che ci indica il metodo per pensare correttamente e per tale motivo si deve occupare di tutti i pensieri possibili, indifferentemente dal fatto che questi vengano applicati alla realtà; per Dewey, invece, la logica serve ad analizzare le proprietà di pensieri e idee in uso nella pratica e per legittimare certe conclusioni a cui si è giunti in precedenza.

E proprio il carattere “naturalistico” che sta alla base delle riflessioni deweyane sulla logica porta Maura Striano ad accomunare l’interesse di Dewey per la logica con il suo impegno a costruire una scienza dell’educazione. In *La pedagogia dell’Inquiry di John Dewey*, Striano traccia l’excursus storico-teoretico che connette gli scritti di Dewey sull’educazione con i suoi scritti sulla logica, evidenziando come la sua teoria dell’educazione, supportata dalla “teoria del pensiero” e dalla “teoria dell’esperienza”, costituisca una significativa interfaccia pedagogica alla “teoria dell’indagine” sviluppata da Dewey in *Logic. The Theory of Inquiry*, sintesi sistematica della sua riflessione sul *logos*. La questione riguardante il carattere normativo o descrittivo della struttura del pensare chiama a sua volta in causa il significato stesso della nozione di “normatività”, alla luce della necessità di un ripensamento del ruolo che le scienze normative possono assumere al giorno d’oggi nella risoluzione di questioni riguardanti le dicotomie fatti/valori, natura/cultura e, appunto, descrizione/normatività. In *La pratica dei valori. Sulle concezioni pragmatiste delle norme* Giovanni Tuzet affronta il tema delle scienze normative – estetica, etica, logica – e cerca di rispondere in merito alla natura della “normatività” di tali scienze mettendo a confronto la concezione platonista di Frege e Husserl con quella pragmatista di Peirce e Ramsey. Ciò che accomuna questi autori, sostiene Tuzet, è la considerazione della normatività in termini di fini e dei mezzi che soddisfano tali fini. Quello che invece oppone le prospettive platoniste di Frege e Husserl a quelle maggiormente “naturalizzate”, per quanto distinte, di Peirce e Ramsey, può essere ricondotto ad una visione della normatività che, da un lato trova la propria fondazione in elementi ritenuti oggettivi (Frege e Husserl), dall’altro si pone come il frutto di una spiegazione inclusa in un piano naturale (Peirce e Ramsey). La proposta di Tuzet cerca di mediare tra le due prospettive, propendendo però per una legittimazione della norma etica tramite il suo ancoraggio alla realtà dei fatti sottostanti: solo cogliendo i fatti, il fine e i mezzi per il raggiungimento del fine la norma può essere giustificata e spiegata.

E se l'elemento fattuale ha secondo Tuzet un ruolo fondamentale per poter rendere conto del significato che l'uso del termine "norma" assume nel ragionamento, superando in tal modo il fondazionalismo alla base della dicotomia fatto/valore, sul piano della conoscenza anche la nozione di 'verità' rientra a sua volta in una visione antifondazionalista che nega la possibilità di radicare la conoscenza su di un terreno che non sia quello della realtà in cui l'essere umano vive e agisce. Ciò non significa precludere qualsiasi possibilità di fondare la conoscenza su basi solide, né alimentare lo spirito scettico radicale che nega la stessa capacità conoscitiva dell'uomo. Significa piuttosto cercare di rispondere al rischio dello scetticismo mantenendosi sulla linea di confine tra credenze comunemente accettate, fallibilismo e indagine scientifica. La posizione anti-scettica del pragmatismo trova così la propria espressione nel ruolo che il senso comune riveste nell'agire e nella conoscenza umana, come indicano Giovanni Maddalena in *La via pragmatista al senso comune* e Claudine Tiercelin in *Peirce et Wittgenstein face au défi sceptique*. Maddalena riconduce il valore attribuito al senso comune dai diversi autori pragmatisti ad un duplice carattere: il primo, *destruens*, fa riferimento al rifiuto, tematizzato in particolare da Peirce, dell'intuizionismo e introspezionismo cartesiani, rifiuto strettamente connesso all'anti-kantismo, ovvero all'opposizione tra piano gnoseologico e piano ontologico delineato dal filosofo di Königsberg; il secondo, *construens*, per quanto più problematico prospetta la possibilità di una riconsiderazione del senso comune come dimensione veritativa alla base dell'agire quotidiano e punto di partenza ineludibile per lo sviluppo del sapere scientifico.

Ancor più paradigmatico in riferimento all'anti-scetticismo pragmatista è la questione riconducibile alla coppia dicotomica dubbio/certezza affrontata da Claudine Tiercelin alla luce delle risposte che Peirce e Wittgenstein hanno dato al dubbio scettico. Tanto Peirce che Wittgenstein, espone la Tiercelin, partono da un elemento comune per far fronte al dubbio scettico: entrambi denunciano la confusione tra piano psicologico e piano logico riguardo all'identificazione del dubbio e della credenza con gli stati mentali anziché con le disposizioni ad agire. Tale denuncia comune apre però la strada a risposte dissimili. Per rispondere alla sfida scettica Wittgenstein fa appello allo statuto epistemico mobile delle proposizioni alla base delle credenze, Peirce, invece, riconduce tali disposizioni e il superamento dello scetticismo a fenomeni naturali, quali ad esempio i 'giudizi istintivi di razionalità'. In particolare, per Wittgenstein la relazione tra dubbio e credenza è epistemica e consiste più nell'*assentire* a certe credenze che non nel *conoscerle*. Ma secondo la Tiercelin una risposta siffatta allo scetticismo induce a sua volta una forma di scetticismo, giacché concentrandosi sulla diagnosi del dubbio anziché sul suo rifiuto Wittgenstein sembra sfuggire ad una vera e propria refutazione di esso: tacciando lo scetticismo radicale di inintelligibilità egli rende inintelligibile anche l'attrazione che esso esercita su di noi. Peirce, dal canto suo, chiama in causa la conoscenza propria del senso comune, considerando nel processo di formazione delle opinioni tanto il valore di testimonianza degli altri quanto il principio di credenza e il metodo della tenacia e dell'autorità, tutti metodi primitivi ma inevitabili di fissazione delle credenze. Epistemologia e morale si ritrovano così radicati nel razionalismo innato, istintivo che caratterizza la natura umana in relazione alla realtà da conoscere e nella quale agire. In questo processo il metodo scientifico ha il compito di colmare le lacune di vaghezza di certe credenze per formularle secondo le regole della logica. Da qui il valore del *Senso Comune Critico* come limitazione della regressione della riflessione all'infinito propria dello scetticismo. A differenza di Wittgenstein, quindi, radicando il dubbio su una base quasi fisiologica Peirce rende il dubbio radicale impossibile più che inintelligibile.

Il confronto tra il pensiero di Peirce e quello di Wittgenstein è oggetto anche dell'articolo di Rossella Fabbrichesi, *Il significato del significato in Peirce e Wittgenstein*. In questo lavoro l'autrice si concentra in particolare sul modo di intendere i concetti e il ragionare da parte dei due autori. Sia Peirce che Wittgenstein sostengono, infatti, l'impossibilità di definire con esattezza il significato di un concetto, evidenziandone anzi il carattere essenziale di "vaghezza", "inesattezza",

“indeterminazione”; tale carattere essenziale delinea il significato in riferimento all’*uso* immediato in un contesto secondo Wittgenstein, alla totalità degli effetti concepibili, attuali e potenziali secondo Peirce. Quest’ultimo elemento però, ovvero la differenza tra ‘immediatezza’ e ‘virtualità’ – o generalità – del significato di un pensiero indica anche la differenza fondamentale che i due autori attribuiscono al significato del significato.

Tanto l’articolo della Tiercelin quanto quello della Fabbrichesi rendono merito delle contaminazioni, reali e possibili, tra gli esponenti della corrente filosofica americana e i pensatori e le correnti filosofiche che si sono diffuse parallelamente nel vecchio Continente. Tali contaminazioni sono testimoniate particolarmente per quanto riguarda il pensiero di William James, così come dimostrato nell’articolo *William James a Vienna* in cui Massimo Ferrari traccia un quadro storico della relazione tra il pensiero jamesiano e la cultura filosofico-scientifica e psicologica di lingua tedesca e in ispecie con l’ambiente viennese del periodo a cavallo tra Ottocento e Novecento. Questi ora esposti sono solo alcuni degli “itinerari pragmatisti” presenti nel numero di Paradigmi. Filo rosso che accomuna tutti i percorsi di indagine è il carattere al medesimo tempo antifondazionalista e antiscettico della corrente filosofica inaugurata da Peirce e James. Se da una parte, infatti, il pragmatismo tende a de-assolutizzare le posizioni dogmatiche e fondazionaliste tradizionali, dall’altra cerca di ridare valore ad una visione costruzionista della verità attraverso la formulazione di ipotesi da verificare tanto nell’agire quotidiano quanto nel processo di indagine dell’esperienza scientifica. Come sottolinea Rosa Calcaterra nell’Introduzione al volume, la dimensione sociale dell’esperienza, del linguaggio e del pensiero umani rende merito di una prospettiva di conoscenza in continuo sviluppo, i cui traguardi raggiunti si rivelano tappe di un *work in progress* continuo. Alla luce di queste considerazioni vogliamo fare riferimento in conclusione all’articolo provocatorio di Douglas Anderson, *Attending the Death of Pragmatism*, che si rivela paradigmatico proprio per le possibili prospettive di futuri sviluppi del pragmatismo. Così come nell’evoluzione delle specie, sostiene Anderson, nel pragmatismo sono presenti due caratteri, la *contingenza* che non può essere controllata e l’*ibridazione* che dà corpo a nuove forme di vita e di pensiero. Ciò che è necessario fare per mantenere viva la possibilità da parte del pragmatismo di contribuire al progresso del pensiero filosofico è offrire alle idee la possibilità di mescolarsi e sviluppare nuovi modi per affrontare i bisogni che sorgeranno nelle future situazioni. Il “temperamento” che guida questa concezione del pragmatismo si fonda sulla possibilità di sperimentare i miglioramenti; il che non significa affatto essere guidati da una visione puramente ottimista della realtà, quanto piuttosto avere la speranza di poter migliorare le cose a condizione di fornire gli strumenti per il loro miglioramento. Questo non comporta il rifiuto di tutti i vecchi modi di pensare ma la loro integrazione con nuove prospettive e idee allo scopo di rispondere ai cambiamenti delle situazioni culturali future.

Ibridazione e contingenza sono d’altronde i caratteri che rendono merito, da un lato alla rivalutazione di cui è oggetto il pragmatismo da qualche decennio (Quine, Apel, Putnam, Rorty, Honneth, Bernstein, Habermas, per citarne alcuni), nonostante le conseguenti e a volte contrastanti forme di neo-pragmatismo, dall’altro lato rendono gli autori pragmatisti degli interlocutori privilegiati sia nelle discussioni interne al movimento contemporaneo di valorizzazione della dimensione conoscitiva del linguaggio, che nelle questioni che chiamano in causa la relazione tra soggettività e normatività, tra azione e identità, ovvero tra la possibilità di una concezione della soggettività non più cartesiano-sostanzialistica ma dinamica e plastica e il carattere normativo che caratterizza inevitabilmente l’agire umano. Come evidenzia Calcaterra, affrontare da una prospettiva pragmatista il “dissolvimento della soggettività” consente, al giorno d’oggi, di guardare da una prospettiva maggiormente propositiva alla possibilità di un discorso etico-morale in grado di trovare un punto di appoggio autolegittimante nella dimensione sociale costitutiva dell’essere umano e della sua possibilità di conoscenza (legata sia al senso comune come terreno di condivisione di significati, che al processo intersoggettivo di costruzione della verità).

## ***Recensione a Pina Totaro, Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza***

*Francesco Toto*

In ordine imparzialmente alfabetico, il libro di Pina Totaro, *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Firenze, 2009, pp. 328 raccoglie alcuni dei contributi, editi e inediti, che l'autrice ha composto lungo un arco temporale che va dal 1994 al 2007, dedicati ognuno ad una particolare voce del lessico spinoziano: *Acquiescentia*, *Amor Dei Intellectualis*, *Amor Sui*, *Experientia*, *Machina*, *Mens*, *Natura*, *Obedientia*, *Politica*, *Religio*, *Theologia*. A questi si aggiunge, sotto la voce *Signum*, un lungo saggio su *I segni della 'malattia d'amore' e la dottrina delle passioni nel Seicento*: saggio che, pur non direttamente centrato sui testi di Spinoza, risulta comunque di notevole interesse per lo spinozista. Per ognuno dei lemmi che danno il titolo ai capitoli del libro, il volume fornisce infine, a mo' di appendice e redatta da Ada Russo, una utile lista delle concordanze, prendendo in considerazione le principali opere latine di Spinoza nella classica edizione Gebhardt.

Frutto di una lunga e meticolosa esperienza di ricerca, il loro carattere occasionale e la diversità delle questioni affrontate non impediscono agli scritti raccolti in *Instrumenta mentis* né di incarnare l'esempio di un metodo di lettura rigoroso e produttivo, né di tracciare un percorso che, nell'analisi di questo o quel problema particolare, resta comunque unitario, e che lascia emergere –seppure sullo sfondo e senza essere mai direttamente tematizzata come tale, per via dell'evidente ritrosia dell'autrice ad ogni generalizzazione e semplificazione insuscettibili di verifica– una interpretazione globale e in sé stessa consistente dello spinozismo.

Alla base della strategia esegetica della Totaro sta effettivamente, per ripetere un'espressione usata dall'autrice nella brevissima *Premessa* che introduce alla raccolta, quello stesso recupero della «centralità del testo» che negli ultimi decenni ha caratterizzato tutta una corrente degli studi spinoziani, declinato però più in particolare, nel caso della Totaro, come tentativo «di accostarsi alla filosofia spinoziana a partire dal lessico e dalla terminologia di Spinoza». Se “strumento” è il qualcosa, materiale o mentale che sia, dalla cui produzione ed uso è incrementata la nostra capacità di ulteriori realizzazioni, l'analisi del lessico rappresenta per la nostra autrice certo non l'unica via d'accesso alla lettura di un classico, ma senz'altro la possibilità di mettere a punto degli *instrumenta mentis* –da cui il titolo– capaci di incrementare la nostra potenza di leggerne i testi, un “attrezzario” interpretativo attraverso il quale riuscire a vincere la resistenza che essi spesso ostinatamente oppongono alla nostra comprensione. Di fronte alla complessità della filosofia spinoziana e alla sua conseguente riottosità a lasciarsi cogliere *uno intuito*, afferrare con un solo sguardo in una immagine immediatamente, compattamente unitaria –come si potrebbe fare solo con un gesto di arbitrio che ne cancellasse le interne tensioni, gli sviluppi, e l'implicito confronto con le diverse tradizioni culturali al cui incrocio essa si colloca– nell'analisi del lessico spinoziano la Totaro procede secondo una strategia paragonabile a quella che l'*Ethica* definirà come «secondo genere di conoscenza», e che ricorda il metodo già teorizzato da Spinoza, a proposito dell'interpretazione dei testi scritturistici, nel Capitolo VII del *Tractatus Theologico-Politicus*.

Come ben sapevano i maggiori pensatori del '600 –che guardavano con costante sospetto al linguaggio e alla sua potenza, così recalcitrante alle esigenze di chiarezza, coerenza ed univocità a loro avviso proprie del pensiero– il rapporto tra parola e concetto non è affatto quello di una corrispondenza lineare, atomistica, biunivoca o comunque trasparente. Un'espressione graficamente identica non solo assume valori semantici diversi, nelle diverse opere come pure nelle diverse occorrenze all'interno di una stessa opera, a seconda delle diverse strutture discorsive in cui essa si iscrive e della serie di espressioni interconnesse da cui tali strutture sono identificate, ma



costituisce inoltre essa stessa un vero e proprio palinsesto, una sedimentazione di livelli di senso che palesa i propri strati più profondi e meno appariscenti solo a patto di scardinare il carattere apparentemente monologico ed eccezionale che un pensiero come quello spinoziano, *prima facie*, non può fare a meno di presentare: di ricostruirne l'implicito valore dialogico, «la pluralità di influenze, echi, esiti storico-critici», i bersagli polemici, reintegrando le singole prese di posizione spinoziane all'interno della complessa rete di connessioni da cui è tessuta la coeva cultura europea. Nella lettura vuoi dei testi sacri vuoi del libro della natura, sia che isoli i materiali su cui lavora sia che li riconnetta in maniera conseguentemente arbitraria, l'immaginazione scompagina sempre i nessi che costituiscono la trama del reale, organizzando i dati a sua disposizione all'interno di strutture di senso che, pur pretendendo ognuna ad una verità esaustiva ed esclusiva, si equivalgono tutte per la loro inadeguatezza. Per sfuggire a questo territorio incerto in cui tutte le interpretazioni finiscono per essere ugualmente plausibili ed infondate, e per ricostruire alcuni dei nodi concettuali che si intrecciano nell'opera spinoziana, in ognuno dei suoi lavori la Totaro indaga sistematicamente «concordanze, differenze e opposizioni» tra i diversi usi che Spinoza fa di questo o quel lemma spinoziano, e ciò senza perdere di vista né le continuità né le linee di cesura tra le problematiche spinoziane e quelle che il filosofo ereditava da diverse tradizioni, né il modo in cui la ricezione delle opere del filosofo da parte dei suoi contemporanei possono aiutarci ad illuminare le questioni che la loro lettura ancora oggi ci impone. Attenzione, questa, che contribuisce non poco a privare la novità che pure Spinoza indubbiamente costituisce, nel panorama del XVII secolo, di quel carattere eccezionale e per così dire miracoloso che tanta letteratura di derivazione deleuziana, althusseriana o negriana tende ad attribuirgli, e che non è, spesso, se non l'esito di una radicale destoricizzazione, attraverso la quale l'interprete, nella lettura dei testi filosofici, finisce sempre per imbattersi in ciò che la sua precomprensione lo induce a cercare e desiderare di trovarvi, salvo poi stupirsi che possa esser stato detto diversi secoli fa.

Quali interrogativi ci costringe a porci, ad esempio, la (quasi) completa scomparsa, dai testi spinoziani, del vocabolario relativo alle macchine, ed il fatto che già a ridosso della loro pubblicazione, ciò nonostante, si accendesse intorno al suo presunto meccanicismo quella medesima disputa che travaglierà nei secoli la lotta tra le interpretazioni? Attraverso quali mediazioni e a costo di quali trasformazioni la *satisfaction de soy mesme* cartesiana può essere integrata all'interno del sistema spinoziano, e fino a che punto assimilata con quella *acquiescentia in se ipso* che nella terza parte dell'*Ethica* viene pensata come sconfinante con la passione della superbia, un eccesso di autostima strettamente legato alla gioia che proviamo in rapporto alla lode dell'altro verso una nostra azione, e che però nella parte quarta diventa una soddisfazione tratta non più dall'opinione o dall'affetto del proprio simile, ma direttamente dalla consapevolezza della propria autonomia, consistente nell'orientamento della vita pratica sulla più solida base dei *dictamina rationis*, nella più piena unità con sé stesso che questo orientamento consente e nella conseguente emancipazione dal giogo della passione e delle fortuna? A prezzo di quali smottamenti all'interno della sfera affettiva, e dell'esperienza che l'uomo fa di sé stesso e del proprio rapporto con il mondo, questa soddisfazione di sé o *amor sui* che nasce dalla ragione può giungere infine, nella quinta parte, ad identificarsi direttamente con la *beatitudo*, consistente in un amore di sé il quale è unitariamente anche *amor dei intellectualis*? Quale rivoluzione ha dovuto compiersi, se non nell'uomo stesso almeno nel lessico che gli si riferisce, affinché la parola *experientia*, che in un primo momento rinviava ad una mera accumulazione di osservazioni empiriche nella «pinacoteca della memoria» individuale, alla congerie di rappresentazioni immediate e sconnesse o delle semplici verità di fatto che sono testimoniate dai sensi e non deducibili dalla ragione, giunga in un secondo momento a rivelarsi non solo permeabile alle influenze di un immaginario collettivo e storicamente determinato, non solo portatrice di una funzione epistemologicamente positiva, consistente innanzitutto nella conferma o smentita delle convinzioni precedentemente acquisite, ma addirittura connessa a quella eternità la quale, sul piano del conoscere, è innanzitutto attingimento

di quelle leggi universali e di quelle essenze singolari che i sensi non possono mai afferrare, e che possono essere adeguatamente comprese solo a partire nella loro derivazione dall'essenza del *Deus, sive Natura*?

Quelli cui abbiamo potuto accennare solo assai velocemente e a costo di notevoli semplificazioni, ovviamente, non rappresentano se non una piccola parte dei problemi affrontati in *Instrumenta mentis*. Ciò nonostante, possono forse dare già una prima idea di quella interpretazione globale dello spinozismo che, come si diceva sopra, traluce dalle pagine della Totaro.

Si tratti di teoria degli affetti o della conoscenza, di religione o politica, a noi pare che l'asse strategico attorno al quale si articola l'analisi della nostra autrice sia quello costituito dalla dottrina dei tre generi di conoscenza. Il quadro della filosofia spinoziana che ne emerge, allora, è innanzitutto quello di un pensiero che accoglie risolutamente passioni e immaginazione nella loro piena, ineludibile naturalità: non già, quindi, come semplici deviazioni patologiche da una natura normativamente presupposta e coincidente infine con la *ratio*, ma in quel loro dinamismo che ne fa la prima forma nella quale l'individuo, come unità di una mente e di un corpo, non si limita affatto a recepire dati e pulsioni che gli vengono da fuori, e che gli restano estranee, ma elabora egli stesso l'immagine di sé e del mondo coerentemente alla quale si orienta nel rapporto col proprio simile e più in generale nella prassi, esplicando così la propria naturale potenza di pensare e di agire, il suo inalienabile diritto ad esistere conformemente alla necessità della propria natura, di perseguire i suoi desideri nei soli limiti delle proprie capacità. Posta questa strutturale necessità dell'immaginazione e dell'affettività ad essa connessa, sulla quale la Totaro non si stanca di insistere, la funzione di ragione e intelletto non può più essere quella di rompere con la sfera della corporeità e del sentire, ma unicamente di approfondire le esigenze di autonomia e felicità interne alla natura stessa dell'uomo e reciprocamente inseparabili, nonché la conoscenza necessaria alla loro realizzazione. Non ci pare casuale, allora, che ad essere messo in evidenza dall'autrice, in una prospettiva gnoseologica, sia soprattutto l'abbandono spinoziano dell'idea delle facoltà dell'anima, sottolineando quindi il carattere unitario che è proprio della mente, nella quale idee immaginative da una parte e razionali o intellettuali dall'altra non corrispondono ad idee diverse o comunicanti, ma rappresentano piuttosto i diversi gradi di consapevolezza, chiarezza, coerenza che la mente può raggiungere riguardo ai modi di pensare (*modi cogitandi*) in cui essa consiste. Né è per accidente, di conseguenza, che ad essere posta in risalto, anche in chiave teologico-politica, sia piuttosto la continuità che la discontinuità tra la rivelazione profetica da una parte, la quale è un'opera dell'immaginazione, fa leva su un patrimonio culturale storicamente determinato e si appella più alle passioni di uno specifico popolo che all'universalità della ragione, e quell'altra rivelazione, che è operata da ragione e intelletto e attinge a delle verità universali ed eterne, o tra la faticosa obbedienza ai presunti decreti divini impartiti da Mosè, obbedienza che per Spinoza si basa su speranza e paura, e quindi sul lavoro dell'immaginazione, ed ha per fine un benessere terreno, e quell'obbedienza che è rivolta alla legge divina naturale, coincide con vera virtù, ossia con l'esercizio di razionalità ed intelligenza, e mira ad una beatitudine che sembra prescindere dalle gioie legate alle cose finite e temporali, consistendo piuttosto in una piena, spontanea unità con l'ordine eterno della natura. Il percorso dall'immaginazione all'intelletto tracciato dalla Totaro è quello di un movimento che si potrebbe dire verticale, nella direzione della profondità e di una sempre più compiuta unificazione. Si parte da un livello di attività ancora inadeguato, superficiale, nel quale la natura esterna, il proprio simile e le stesse pulsioni da cui si è scossi sono esperiti ancora sotto il segno dell'estraneità; le idee, gli affetti e i comportamenti si presentano come sconnessi, distorti, esagerati, incoerenti; i rapporti con gli altri sono segnati da una costante ambivalenza, oscillanti tra l'amore e l'odio, tra una tendenza all'unificazione e una alla disgregazione che sono spesso inseparabili; la religione si impone come proiezione in una presunta divinità trascendente dell'idea che confusamente ci siamo fatti di noi stessi e del nostro simile, e come dissimulazione dei conflitti da cui i rapporti interumani sono attraversati. E si arriva ad un

altro livello, in un cammino lungo il quale si compie la progressiva ricomposizione di una coscienza di sé capace di integrare in una unità coerente e non repressiva i molteplici impulsi da cui siamo attraversati, e di riconoscere la propria unità con una natura che non è la materia su cui si esercita l'arbitrio vuoi dell'uomo vuoi della divinità, ma un sistema di cui l'uomo è solo una parte e che è organizzato secondo la necessità delle proprie leggi, e si realizza un rapporto con l'altro visto come proprio eguale, da includere nella costruzione di un benessere e di una libertà necessariamente comuni, di una comunità politica capace di accogliere ed integrare le differenze all'interno delle proprie istituzioni e di emancipare i suoi membri dal giogo della paura e delle cosiddette passioni tristi.

Abbiamo visto come la quantità dei materiali e la mole di informazioni su cui la Totaro lavora si organizzino, non solo nel testo ma anche nelle corpose note a piè di pagina, secondo un metodo coerente ed una interpretazione implicitamente unitaria. Naturalmente, non mancano alcuni aspetti su cui la critica si potrebbe impuntare. Piccole sviste, come quella che si dà quando le passioni vengono definite una volta come eventi simultaneamente corporei e mentali ed un'altra «semplici *affectiones* del corpo». O quella che si presenta quando l'autrice afferma da una parte l'idea di una strutturale attività della mente, della quale anche l'immaginazione è partecipe, e dall'altra che la mente, nell'immaginare, sarebbe invece «del tutto passiva». Presupposti indiscussi, come quello riguardante l'opposizione tra temporalità ed eternità, o la reale distinguibilità di *ratio* ed *intellectus*. Risultati dubbi, come una certa immagine dei diritti naturali ed inalienabili come «fondativi della vita associata» e del «limite oltre il quale lo Stato non può più riconoscersi come legittimo», immagine che a nostro avviso nasce dalla lettura dei testi spinoziani alla luce di problematiche che Spinoza stesso contribuisce a scardinare, se è vero che una delle caratteristiche originali del suo pensiero politico fu proprio quella di erodere dall'interno la questione del fondamento, della legittimità e dei limiti «giuridici» del potere. O come quell'assimilazione del contenuto della rivelazione profetica e quello del lume naturale che ci pare piuttosto problematica, ed è forse resa possibile dal rifiuto di leggere il *Tractatus teologico-politicus* alla luce della tensione tra un livello essoterico ed uno per così dire esoterico, che non si riesce a cogliere se non a costo di guardare all'opera di Spinoza come ad una sorta di quadro cubista, cercando cioè di ricostruirne, al di sotto del prisma dei sottili e talvolta impercettibili mutamenti dei punti di vista, una unità e una coerenza meno appariscenti. Infine, ci pare che nonostante la solidità, il rigore e l'ampiezza delle sue ricerche, neppure la Totaro sia pienamente immune da quello 'spinozacentrismo' che affligge gran parte degli studi spinoziani, e che spesso spinge lo studioso ad accettare interpretazioni semplicistiche del pensiero di questo o quell'altro classico, che sono tratte non dagli studi che riguardano direttamente quell'autore, ma dall'idea distorta che, al fine di meglio mettere in risalto l'originalità del filosofo olandese anche in quei punti in cui egli è invece più fortemente debitore verso i propri predecessori, è venuta cristallizzandosi nell'immaginario collettivo della comunità degli spinozisti: basta pensare ad un certo modo di schiacciare la complessità dell'antropologia e del pensiero politico hobbesiani su un'idea a dir poco semplicistica dell'autoconservazione come principio unitario di tutto il sistema, al quale si connetterebbe una razionalità il cui unico motore sarebbe la paura della morte. Oppure ad un'idea del dualismo cartesiano forse troppo indulgente con la giustamente orgogliosa autoconsapevolezza che Spinoza dovette avere del proprio distacco da quello che fu comunque il suo maestro.

A questi aspetti del lavoro della Totaro, che a chi scrive sembrano difetti, e che però lasciano intatto il valore del libro, si è fatto cenno non per volontà di pensare «più a ciò che non è nell'oggetto che a ciò che vi è», ma per semplice dovere di completezza.

## ***Cristina Corradi, Storia dei marxismi in Italia***

Oscar Oddi

Quanto mai opportuna appare la scelta di riproporre al pubblico, sei anni dopo la prima uscita, questa nuova edizione del libro di Cristina Corradi *Storia dei Marxismi in Italia* (Manifestolibri, 2011, pp. 376, € 35,00). Un libro importante, che ha suscitato una vasta eco, riuscendo nell'impresa di rianimare un dibattito che ormai languiva sia negli asfittici particolarismi accademici che negli ambienti politici-culturali che ancora in qualche modo ritengono di ispirarsi alla lezione (e tradizione) del marxismo in Italia. Si può infatti dire di trovarsi di fronte ad un lavoro "militante" (nel senso più nobile della parola), nato dall'esigenza di fornire uno strumento storico-teorico capace, nella ricostruzione della nascita e degli sviluppi della riflessione su Marx nel nostro paese, di indicare percorsi e proposte di ricerca attuali che si pongono ancora tenacemente l'obiettivo di una radicale trasformazione dello stato di cose presenti, senza che questo incida sul rigore dell'analisi e dell'esposizione. Va anzi sottolineato come la Corradi non si sia limitata a una mera riproposizione della vecchia edizione, ma abbia continuato a lavorare sul testo, integrandolo e rendendolo più compatto e meno ridondante. Il volume è diviso in tre parti: nella prima – *Da Labriola a Gramsci (1895-1937)* – in modo succinto ma esaustivo si descrive e si analizza l'origine della riflessione marxiana italiana a partire dalla sistematizzazione di Labriola per il quale "il materialismo storico non è sinonimo di visione empirica della storia, che smarrisce ogni sintesi nella considerazione di una molteplicità di fattori, e (...) l'affermazione del primato delle pratiche sociali del lavoro è alternativa sia ad una concezione positivista sia ad una concezione speculativo-spiritualistica (...). Il nesso struttura-sovrastuttura non va (...) inteso come se il diritto, le istituzioni politiche e le produzioni culturali fossero un semplice riflesso della riproduzione materiale, occorre piuttosto ricostruire una catena di mediazioni per risalire, secondo un metodo morfologico-genetico, dal condizionato alla condizione". Per Labriola il "midollo del materialismo" è rappresentato dalla filosofia della *praxis*, che vuol dire che la storia ha come suo fondamento un agire per necessità, cioè il lavoro come mezzo sociale per la soddisfazione dei bisogni, per la trasformazione dell'ambiente e la creazione di ulteriori bisogni. Dopo aver descritto le modalità con cui Croce e Gentile si approcciarono al pensiero di Marx, dando vita, pur nelle loro differenze, a quell'egemonia neoidealista che influenzò in modo determinante l'avvicinarsi al marxismo di molte generazioni (con tutte le conseguenze teoriche che ciò comportò), la Corradi si sofferma approfonditamente su Gramsci, centrando l'attenzione sulle riflessioni presenti nei *Quaderni del carcere*. Qui sottolinea come per il pensatore sardo il marxismo non è riducibile ad un insieme di aforismi e di metodi pratici per l'azione, ma è una "teoria in cui la filosofia, la politica e l'economia costituiscono linguaggi reciprocamente convertibili, formanti un "circolo omogeneo". La novità della riflessione gramsciana è messa in evidenza attraverso il confronto critico con, da una parte, l'elaborazione crociana, di cui respinge le quattro tesi revisionistiche (la riduzione della filosofia della *praxis* a semplice metodo di interpretazione, la visione della teoria del valore-lavoro come risultato ellittico tra due tipi di società, la critica della legge sulla caduta del saggio di profitto, la necessità di completare la sociologia economica marxista con una teoria pura dell'economia), dall'altra con le posizioni di Bucharin che propugnava una concezione del marxismo come teoria sociologica della storia e della politica, costruita in base ai metodi delle scienze naturali, integrata, sul piano filosofico, con il materialismo tradizionale, al limite riveduto e corretto con un pò di logica dialettica. Nella seconda parte - *Storicismo, Dellavolpismo, Operaismo (1943-1980)* – si trovano due delle più importanti integrazioni rispetto alla prima edizione. La prima riguarda Bordiga, per decenni innominabile, colpito dalla "damnatio memoriae" scagliatagli contro dal "comunismo ufficiale". La Corradi fa emergere come le posizioni del teorico napoletano sono state

la prima alternativa sorta alla declinazione gramsciano-togliattiana del marxismo (precedendo, dunque, da questo punto di vista, le posizioni di Della Volpe e dell'Operaismo, nelle sue varie diramazioni, nella critica dello storicismo togliattiano, ideologia di riferimento del PCI. Tali teorie sono analizzate e confrontate in modo approfondito, nella loro ampiezza e nelle loro conseguenze storiche-filosofiche-economiche, in questa sezione del libro, attraverso la descrizione dei fondamenti del pensiero dell'avolpiano, il dibattito e il confronto che provocò con i seguaci dello storicismo, tra cui emerge Luporini, senza tralasciare l'originale posizione di Banfi, la genesi del pensiero operaista nell'opera di Panzieri, che lucidamente la Corradi mostra nella sua originalità e diversità dagli sviluppi successivi in pensatori come Tronti e Negri). Concentrandosi sulle riflessioni che Bordiga svolge dopo il 1945, la Corradi ne mette in risalto la lettura non stagnazionista (tipica della Terza Internazionale) del capitalismo, di cui prevede un lungo ciclo di espansione per favorire provvisori compromessi socialdemocratici, destinato però ad entrare in crisi negli anni '70; Bordiga non crede che il capitalismo di Stato sia l'anticamera del socialismo, al contrario ritiene lo Stato un dispositivo di garanzia della produzione di plusvalore presente fin dall'inizio dell'accumulazione originaria accompagnandone lo sviluppo. Critica alla radice la strategia togliattiana della democrazia progressiva poggiante sull'incapacità del capitalismo di garantire sviluppo economico e democrazia politica. Per questo respinge il frontismo e la democrazia elettorale. Infine la Corradi sottolinea come Bordiga consideri la preminenza dell'attività teorica, dal momento che il terreno della rivoluzione in occidente si è chiuso in modo disastroso e irreparabile per decenni, e ne rimarca i suoi studi del III libro del *Capitale* sulla rendita assoluta e differenziale. La seconda integrazione riguarda Fortini, di cui è messa in evidenza la formazione atipica (Lukàcs, Sartre, Adorno, Benjamin, il Gramsci dei *Quaderni del carcere*, negli anni del dominio del crocio-gramscismo), che gli consente una lettura più pregnante della realtà. Si evidenzia come per lui il marxismo "non è un metodo, bensì *una dottrina capace di declinare secondo una connessione sistematica i temi della libertà, della produzione e della politica*. Il marxismo è una *pedagogia politica* che insegna a collegare i problemi quotidiani con i nessi dell'economia mondiale e della grande politica; che chiama ciascuno a interrogarsi sulla propria posizione nel contesto della società, a stabilire le radici di classe dei propri comportamenti, a liberarsi delle false immagini indotte dalla produzione capitalistica". La Corradi descrive poi come dalla seconda metà degli anni '70 Fortini polemizzi col pensiero negativo alimentatore di una cultura dello sradicamento e della negazione della memoria (in particolar modo critica l'indirizzo neonietzscheano foriero di elitismo tecnocratico e di subalternità ad una cultura della differenza che legittima di nuovo privilegi razziali, sociali ed economici). Non a caso negli ultimi anni della sua vita "combatte per difendere l'onore di un'antica causa e per rivendicare il valore di una cultura anacronistica – arretrata o anticipatrice – che corrisponde a strati sociali scomparsi o non ancora manifesti. La sua concezione del marxismo come tradizione da proteggere sa parlare a generazioni che non hanno avuto esperienza del comunismo novecentesco ma hanno sperimentato la precarizzazione e la crisi neoliberista". La terza parte del volume – *Bilanci critici e progetti ricostruttivi* – è, a giudizio di chi scrive, la più importante, quella che caratterizza la prospettiva dell'autrice. Qui, infatti, si da conto delle riflessioni e delle teorizzazioni sviluppatesi dopo la cosiddetta crisi del marxismo degli anni '70 e della sconfitta politica-sociale delle forze e dei movimenti che si ispiravano in qualche modo al pensiero di Marx. E' un grande merito che va ascritto alla Corradi quello di portare a conoscenza di un pubblico più vasto questi pensatori, che hanno continuato, e che continuano, a confrontarsi con il "cantiere aperto" rappresentato dall'opera di Marx, fuori dalle luci della ribalta, molto spesso ignorati anche da quel che rimane del circuito politico-culturale-editoriale "comunista" (e questa "cecità" avrà pure la sua responsabilità nel disastro politico-strategico delle forze residue che ancora pensano di richiamarsi al "comunismo"). Emblematico a questo riguardo il caso del filosofo torinese Costanzo Preve, a cui la Corradi dedica ampio spazio nell'analisi delle varie fasi della sua riflessione, "silenziato" dallo "stalinismo degli

antistalinisti (presunti)”, diffamato dal “gossip antagonista in rete”, e ciononostante autore prolifico di una produzione culturale (pubblicata anche in alcuni paesi europei) che da decenni si confronta con il pensiero di Marx (e di Hegel, oltre che del pensiero greco antico), cercando di fare i conti con il fallimento del comunismo storico novecentesco e tentando una ricollocazione, una rilettura e una rivalutazione dell’opera di Marx fuori da schemi ormai logori e da ortodossie ed eresie fuori tempo massimo (riconoscimento di cui anche Peter Thomas da atto nella Prefazione del libro, anche se ci permettiamo di sottolineare come il tentativo ricostitutivo di Preve è molto più che una sintesi di Lukàcs e Althusser con enfasi sull’antropologia filosofica, come afferma Thomas, elementi certo presenti nella sua riflessione ma che non la esauriscono; inoltre, sempre a partire da una sollecitazione del prefatore, sarebbe ora che si rifletta sulle motivazioni del successo internazionale delle “elucubrazioni fantascientifiche” di Negri, che la Corradi espone analiticamente dalla loro genesi agli sviluppi più recenti, rispetto ad altre riflessioni infinitamente più congrue e adeguate ai fini della comprensione dell’attuale fase di sviluppo del modo di produzione capitalistico, che sono invece, forse proprio per questo, oscurate dallo “Star System” culturale). Sempre per rimanere sul terreno filosofico, la Corradi procede poi ad analizzare le posizioni di Domenico Losurdo, che rivendica l’attualità della dialettica di Hegel, del socialismo scientifico di Marx, della critica del colonialismo di Lenin e del comunismo critico di Gramsci, e infine le riflessioni di Roberto Finelli, critico con l’antropologia giovanile di Marx, fortemente influenzata da Feuerbach, che legge il Marx maturo del *Capitale* (l’unico in grado di illuminare le contraddizioni della post-modernità) attraverso il metodo di ispirazione hegeliana del presupposto-posto, valorizzando così il Marx dell’*astrazione* contro il Marx della *contraddizione*. Noto anche la parte che la Corradi dedica alla ricostruzione del programma scientifico di Marx, a cominciare dalla proposta di Gianfranco La Grassa maturata tra gli inizi degli anni ’80 e la fine degli anni ’90 insieme a Maria Turchetto (tralasciando l’ultima produzione di La Grassa basata sulla rilettura geopolitica dei rapporti sociali che pone al centro del modo di produzione capitalistico il concetto di conflitto strategico), dove “l’individuazione del centro di gravità del movimento della frammentazione produttiva e la ricostruzione dei contorni di un rapporto di potere specificamente capitalistico sono affidate ad una lettura della critica dell’economia politica incentrata sull’*astrazione lavoro* anziché sull’*astrazione merce*”, proseguendo con il programma di ricerca di Riccardo Bellofiore, con al suo centro la forma di lavoro capitalistica, che cerca di risolvere “le difficoltà analitiche in cui si è imbattuta la lettura della teoria marxiana del valore in termini di lavoro sociale-astratto e replicando all’accusa di ridondanza del riferimento al valore-lavoro nella determinazione dei prezzi di produzione a seguito dell’esito sraffiano del problema della trasformazione”, passando per Gianfranco Pala (altra importante integrazione rispetto alla prima edizione) che rivendica l’inscindibile nesso tra dialettica e critica dell’economia politica, riafferma la validità della teoria marxiana del valore e plusvalore e dell’analisi dell’imperialismo di Lenin, per concludere con le nuove soluzioni della trasformazione dei valori in prezzi, dove la Corradi descrive sia l’ipotesi detta *New Solution* (Giorgio Gattei) sia quella conosciuta come *Temporal Single System* (Guglielmo Carchedi), che seppur in modi diversi hanno superato le accuse di incoerenza rivolta alla teoria marxiana, fondandosi non sulla contrapposizione tra due sistemi alternativi di valutazione delle merci, quello dei valori-lavoro e quello dei prezzi di produzione, ma operando sulla base di un sistema di prezzi monetari (questo dibattito ha avuto grande sviluppo e risonanza fuori dai nostri confini nazionali, mentre all’interno di essi è pressoché sconosciuto, ulteriore dimostrazione, se mai ve ne fosse bisogno, dell’attuale stato del dibattito pubblico marxiano nel nostro paese). Si diceva, all’inizio di queste note, della salutare discussione che l’apparire di questo libro ha provocato (e che ci si augura possa proseguire). L’opera è ambiziosa e certo imperfetta, (anche se, come già detto, in questa nuova edizione il lavoro appare più snello e compatto oltreché arricchito), ma un’impresa del genere, proprio perché seria, rigorosa e con pretese di influenza nella “battaglia delle idee”, non può che esserlo, per cui ognuno può lamentare un’omissione, proporre un appunto, fare

una puntualizzazione, segnalare uno sbilanciamento. Ma è il senso complessivo che può e deve suscitare discussione. La tesi forte che attraversa le pagine della Corradi è che il grande assente nei vari marxismi italiani sia stato il *Capitale*, l'opera massima di Marx, e che questa assenza abbia influito negativamente sugli sviluppi teorico-pratici della lunga vicenda italiana, e che a quell'omissione bisogna urgentemente porre rimedio se si vuole continuare a pensare ad una alternativa radicale alla totalizzazione capitalistica. Questa visione è stata al centro di vivaci spunti critici. E' stato rilevato come si rischiasse così un percorso che prevede all'inizio un Marx puro e incontaminato (presente appunto nel *Capitale*), vittima di "degenerazione" e incomprendimento come tappa successiva, e il ritorno alla sua "sorgente" come tappa suprema del cammino. L'impostazione dell'indice della prima edizione (con la conclusione nell'ampia analisi del Marx dell'*astratto* "rinvenuto" nello studio del *Capitale*) veniva considerata come una conferma ulteriore di questa prospettiva (nella nuova edizione, a seguito del lavoro sul testo svolto dalla Corradi, anche l'indice è in parte mutato, per cui questa conclusione passibile di teleologia è stata eliminata). E' certo che ci troviamo così veramente al centro di una delle questioni più importanti, cioè quella dell'autosufficienza teorica o meno di Marx. Riccardo Bellofiore, il principale esponente di questo tipo di critica al libro (si veda il volume da lui curato "Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento", Manifestolibri, 2007, pp. 272, e il suo saggio all'interno del libro a cura di Mario Cingoli e Vittorio Morfino "Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive", Unicopli, 2011, pp. 540) è molto sensibile al tema, paventando il rischio che l'opera di Marx rimanga schiacciata tra filologia (la nuova edizione critica delle Opere Complete di Marx e Engels nota come Mega2 che tante prospettive di rilettura sta aprendo agli studiosi) e filosofia, pur importanti, impedendo così un'accurata rivisitazione del discorso marxiano sfruttando anche teorie sorte fuori dal contesto puramente marxista. Certamente la Corradi è pensatrice marxista a "tutto tondo", convinta che nel "cantiere aperto" sopra richiamato dell'opera di Marx sia possibile rintracciare i fili di un discorso teorico-rivoluzionario ancora in qualche modo inespresso, capace di fornire gli strumenti per combattere l'attuale stadio di sviluppo del capitalismo. Chi scrive non crede che la Corradi sia fautrice esplicitamente di qualsivoglia percorso teleologico, ma che, appunto, sia convinta che studiando criticamente Marx, anche attraverso i nuovi manoscritti messi a disposizione dall'edizione Mega2, analizzandoli fuori da ogni preoccupazione per vecchie o nuove ortodossie, sia possibile ricavarne il necessario per una teoria rivoluzionaria all'altezza dei nostri tempi. Ecco spiegato, a nostro parere, l'inserimento di Bordiga (peraltro sacrosanto, almeno sul piano storico), che nel suo rigoroso approccio al testo marxiano aveva (come rilevato in precedenza) tracciato una linea alternativa allo storicismo togliattiano egemone, che alla Corradi conferma come nel "laboratorio" di Marx si trovino ancora innumerevoli strumenti in grado di fornire materiale per la costruzione di un pensiero rivoluzionario che vada oltre le forme di marxismo che storicamente si sono sedimentate, e per lei è questa la questione cruciale, tanto da sorvolare sui limiti presenti nella riflessione bordighiana. E' questo un dibattito che certo proseguirà, si spera senza che nessuno si cristallizzi troppo sulle proprie convinzioni; le preoccupazioni di Bellofiore sono legittime, anche se, a nostro parere, sottendono una scarsa considerazione dell'utilità delle riflessioni filosofiche (ma qui si aprirebbe tutt'altro discorso da farsi in altra sede) nell'opera ricostruttiva del discorso marxiano, nonostante sia tra i pochi economisti ad essersi cimentato con essa, ma altri la pensano diversamente (si veda per esempio il pensiero di Gianfranco Pala, non a caso inserito in questa nuova edizione). Non crediamo però si possa negare, come fenomeno storico, l'assenza di una riflessione proficua sul *Capitale* nella gran parte dei marxismi italiani come dalla Corradi espresso, né vedere in essa una sorta di "necessità" che rivela punti di forza sul terreno della teoria della politica e dell'organizzazione come afferma Peter Thomas nella Prefazione. Tale visione evidenzia innanzitutto una sorta di mitizzazione del "caso italiano" da parte di osservatori stranieri, soprattutto di area anglosassone, che hanno (ri)scoperto il ciclo lungo di lotte svoltosi in Italia attraverso una ricostruzione, sia sul piano storico

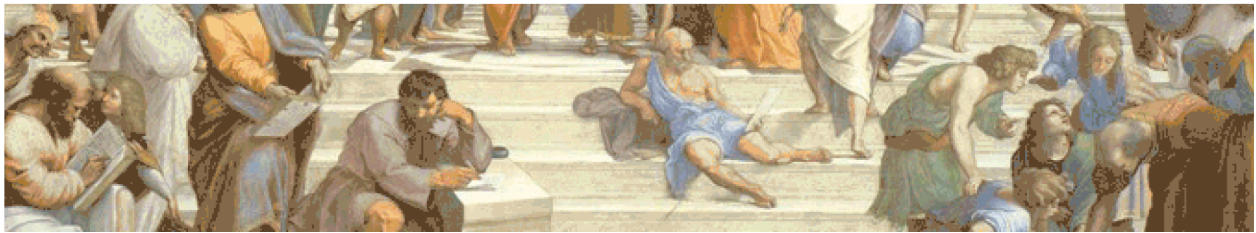
che delle idee, fortemente influenzata dalla lettura che ne ha dato il pensiero post-operaista (tanto che “caso italiano” e pensiero (post)operaista sono in questi ambienti considerati quasi sinonimi), ricavandone così inevitabilmente una visione storico-teorica parziale, sovente distorta. E’ ben giunta l’ora di una analisi seria e rigorosa di quegli anni, priva di leggende e di posizioni di comodo. Questa è una delle ragioni che poi portano il prefatore a lamentare l’assenza della politica, della prassi, all’interno del volume, nella convinzione che in Italia (ma probabilmente si tratta di una posizione che, seppur riferita specificatamente alla storia italiana, ha poi una valenza che abbraccia il pensiero marxiano nella sua globalità) la caratteristica del marxismo sia stata quella di essere una totalità di teorie che si ponevano l’immediato radicale cambiamento della realtà grazie all’immersione in essa, la quale a sua volta, nel processo trasformativo così avviato, forniva ulteriori elementi di cui quella costruzione teorica si “nutriva” per essere sempre più in sintonia con il processo rivoluzionario in itinere. Che Marx pensasse la trasformazione radicale della realtà attraverso l’irruzione dell’azione della classe degli sfruttati è cosa nota, ma una separazione “concettuale” di teoria e prassi è necessaria proprio per adempiere a quel compito rivoluzionario, perché il loro interagire è composto di mediazioni di livelli diversi. Non si spiegherebbe altrimenti lo sviluppo delle posizioni teoriche descritte nella terza parte del libro, di cui di nuovo si sottolinea l’importanza, sorte in un contesto storico privo di movimenti rivoluzionari. La teoria del modo di produzione capitalistico ha una sua autonomia rispetto alla politica. La riduzione del pensiero marxiano all’azione in quanto tale che emerge nelle pagine della Prefazione rientra all’interno di quel filone di studi (ripetiamo, specialmente di impronta post-operaista) che vede l’opera di Marx esplicitarsi quasi esclusivamente nell’azione politica (si veda al riguardo il libro di Fabio Frosini “Da Gramsci a Marx. Ideologia, Verità e Politica”, DeriveApprodi, 2009, pp. 128, non a caso di impronta antihegeliana). Si è, a nostro avviso correttamente, sostenuto che “la teoria del modo di produzione capitalistico elaborata da Marx non è infatti – né può essere – *immediatamente* una teoria politica; si tratta piuttosto della ricostruzione, a un altissimo livello di astrazione, del funzionamento “epocale” della società borghese, che implica delle linee di tendenza, delle forme di movimento, ma immediatamente non una politica. Ciò non per negare le esplicite prese di posizione di Marx, né che si possa utilizzare questa teoria con finalità politiche, ma per stabilire 1. che la politica, collocandosi a un livello di astrazione molto più basso, per essere raggiungibile ha innanzitutto bisogno di una serie di teorie cuscinetto che Marx non ha sviluppato, 2. che quindi la politica non ha a che fare solo con le forme – che rappresentano l’oggetto essenziale della teoresi di Marx – ma anche con le “figure”, che sono via via quei soggetti che in sottoperiodizzazioni della fase epocale si trovano a incarnare la forma di moto. Così, per fare un esempio, l’“operaio massa” è stato legittimamente ritenuto una *figura* di movimento della società capitalistica, ma la *forma* di tale movimento funziona in altre fasi anche con altre figure, proprio perché non c’è identità fra forma e figura. Così, se facendo politica Marx si rivolgeva giustamente all’operaio nella fabbrica, ciò non esaurisce lo spettro d’applicabilità della sua teoria. Se da una parte si guadagna in ampiezza, dall’altra si perde in precisione (...). Più in generale, si può sostenere che a livello politico si agisce inevitabilmente con le figure, ma una cosa è la tattica e altra la teoria del modo di produzione come fase epocale. Così, Marx e il marxismo non possono essere la stessa cosa ed è inevitabile che di debba parlare di “marxismi”, al plurale (...). Questi hanno la loro dignità storica e, nel bene e nel male, rappresentano un momento importante – se non imprescindibile in certi casi – della storia recente, ma si stia attenti a non operare fuorvianti appiattimenti. *Gli oggetti d’indagine sono*, infatti, *due*. Non si deve d’altronde commettere l’errore opposto, ossia credere che non sia lecito stabilire quanto i vari “marxismi” siano stati fedeli alle indicazioni date da Marx: che non ci sia identità fra forma e figura non significa neppure che ogni tentativo di applicazione politica vada bene. Come sempre occorre mostrare le mediazioni (o eventualmente l’assenza di esse)” (Roberto Fineschi, “Marx e Hegel. Contributi a una rilettura”, Carocci, 2006, pp. 9-10). L’importanza del libro della Corradi, nei suoi risvolti storici, nelle sue ampie stratificazioni teoriche, nelle sue asperità



concettuali, crediamo abbia giustificato in pieno lo sforzo editoriale di questa seconda edizione. La speranza è che possa continuare a suscitare discussione (come già auspicato in precedenza), possibilmente non fine a se stessa, coinvolgendo le nuove generazioni, perché mai come oggi si sente la necessità di un pensiero forte, l'unico in grado di poter affrontare il "totalitarismo" capitalista.

# “NeoRealismi” a confronto. Rigurgiti postmoderni e rivalse scientiste?

Francesca Fistetti



## “NeoRealismi” a confronto. Rigurgiti postmoderni e rivalse scientiste?

L'estate 2011 ha stupito noi lettori distratti da continue iniezioni televisive di iperrealità con l'ennesima versione, forse anch'essa postmoderna, di una delle più dibattute polemiche filosofiche dell'ultimo decennio, quella tra '(neo-)realismo' e 'postmoderno'. Procediamo però con cautela, tentando di chiarire al meglio i termini della complessa questione.

Tutto ha inizio dal provocatorio manifesto di un presunto ritorno alla realtà, lanciato dalle colonne de “La Repubblica” da Maurizio Ferraris, noto filosofo formatosi alla scuola del ‘pensiero debole’ di Gianni Vattimo, oggi, vicino al trascendentalismo scientista di derivazione searlina. Il battesimo di questo esorcismo collettivo, che dovrebbe ricondurre finalmente quel che resta di un pensiero razionale e critico a riacciuffare le redini della Storia, riabilitando tre parole-chiave “Ontologia, Critica e Illuminismo”, dopo le superbe rodomontate postmoderne che hanno invece generato solo scioperataggine speculativa, sarà officiato in un importante convegno, a Bonn, nella prossima primavera, a cui parteciperanno nomi illustri del calibro di Umberto Eco e John Searle. Inoltre, il certificato di morte del postmoderno è ormai redatto e validato da una mostra londinese – ci informa Edward Docx, sempre dalle pagine culturali de “La Repubblica”<sup>[1]</sup> – al Victoria and Albert Museum, dal titolo emblematico, *Postmoderno – Stile e sovversione 1970-1990*.

Dalla proposta di un *NewRealism* è così scaturito un confronto tra Ferraris e Gianni Vattimo, il quale ha marcato nettamente le distanze da qualunque forma di sdoganamento sociale dell'ambiguo concetto di verità, che per inverarsi avrebbe bisogno sempre e comunque, nella prospettiva dell'autore de *La società trasparente* (1989), di un'autorità superiore che la sanzioni dogmaticamente. La polemica teorica tra i due studiosi ha suscitato, com'era prevedibile, un variegato dibattito cui hanno partecipato nomi illustri, tra i quali Pier Aldo Rovatti, Paolo Flores D'Arcais, Paolo Legrenzi e Petar Bojanic. Mentre Rovatti rivendicava la valenza politica del “pensiero debole”, nato «come strumento di lotta contro ogni violenza metafisica»<sup>[2]</sup> che «sospettava di ogni fissazione oggettivistica della verità»<sup>[3]</sup>, Flores D'Arcais invitava invece a riconsiderare i lavori di Camus e Monod come esempi probanti di una felice sintesi di esistenzialismo e naturalismo empirico, bollando tutta l'esperienza ermeneutica come «moda irrazionalistica»<sup>[4]</sup>, fabbricata in laboratorio dalle microfisiche di Foucault e dalle «torrenziali elucubrazioni di Derrida»<sup>[5]</sup>, catalogate sbrigativamente dal direttore di MicroMega sotto il nome di “barocchismi”. La stessa tesi è stata ripresa da Flores D'Arcais nel suo intervento, *Per una critica esistenzial-empirista dell'ermeneutica*<sup>[6]</sup>, apparso sull'ultimo numero di Micro-Mega, dove

ribadisce l'urgente necessità per il pensiero ermeneutico di «rinunciare definitivamente all'essere, evitando tutte le ineludibili “complicazioni”»<sup>[7]</sup>, riconducendo il concetto di verità «all'uso sobrio e limitato di indicare il grado-uno di accertamento (*accerto-amento*) che caratterizza un'epoca (una “apertura”): dunque, le affermazioni della scienza sperimentale»<sup>[8]</sup>. L'*accerto-amento* riguarderebbe in tal caso «alcune costanti misurabili».

Dunque, secondo Flores D'Arcais, i criteri, le regole, le forme di rappresentazione e le asserzioni, in una parola l'assiomatica della scienza sperimentale non farebbe parte di una ontologia sociale, cioè dell'unico discorso possibile sull'essere? Tralasciando le controverse posizioni pragmatiste di Richard Rorty, il celebre filosofo analitico Hilary Putnam, conosciuto per essere riuscito a erodere dall'interno alcuni capisaldi del pensiero analitico approdando ad un “Illuminismo pragmatista”, considera approcci fuorvianti tutti quei tentativi volti a fondare ontologicamente l'oggettività non soltanto dell'etica ma perfino della matematica, in quanto forniscono «ragioni che non sono parti della matematica a favore della verità degli enunciati matematici»<sup>[9]</sup>. Nemmeno la matematica più “pura” sfuggirebbe ai famigerati giudizi di valore metodologico!

In un suo importante saggio, molto discusso negli Stati Uniti e nel nord Europa, *Politiche della natura* (1999), il sociologo filosofo francese Bruno Latour ripercorreva genealogicamente l'origine della scissione Natura/Società, facendo risalire al mito platonico della Caverna l'inizio di una doppia cesura che ha caratterizzato per oltre venticinque secoli il pensiero occidentale: la prima tra «una certa idea della Scienza e una certa idea del mondo sociale»<sup>[10]</sup>, l'una intesa come regno della verità, certezza e oggettività, sottratto alla tirannia del sociale, della politica e della vita pubblica, l'altra come il menzognero mondo della *doxa*; la seconda riguarda la figura dello Scienziato «quando sia provvisto di leggi non costruite da mano umana – che egli ha appena contemplato poiché ha saputo sottrarsi all'inferno del mondo sociale – può ritornare nella Caverna per imporvi un certo ordine grazie a risultati indiscutibili che metteranno a tacere la chiacchiera infinita degli ignoranti»<sup>[11]</sup>. Sebbene il mondo della verità sia totalmente separato da quello sociale, lo Scienziato è l'unico a poter «passare *all'andata come al ritorno* dall'uno all'altro dei due mondi: il passaggio, chiuso a tutti gli altri, è aperto a lui soltanto»<sup>[12]</sup>.

Questa cesura radicale, nella prospettiva di Latour, ha generato una precisa forma di “epistemologia politica”, tuttora vincente e imperante, che si propone di «tagliar corto con ogni interrogazione sulla natura dei complessi legami tra le scienze e le società invocando la Scienza quale unica salvezza contro l'inferno del sociale»<sup>[13]</sup>. Nel quadro di una tale “Costituzione epistemica”, quei pochi ‘eletti’ «potrebbero vedersi dotati della più favolosa capacità politica mai inventata: *far parlare il mondo muto, dire il vero senza essere contestati, porre fine agli interminabili dibattiti grazie a una forma indiscutibile di autorità che atterrebbe alle cose stesse*»<sup>[14]</sup>. Per quali oscure ragioni, si chiede Latour, sono proprio gli scienziati ad accedere alla inaccessibili cose stesse? E in virtù di quale bacchetta magica “le cose mute” diventerebbero improvvisamente capaci di parlare? Inutile aggiungere che il sociologo bolla come “stravaganze” tali prospettive teoricamente insostenibili.

Va sottolineata la veemenza con cui Flores D'Arcais squalifica la tradizione della ‘metafisica’, ritenendo superfluo nominare l'Essere, quasi fosse un equivoco terminologico o un nevrotico *lapsus* linguistico, dimenticando che si tratta dell'intera storia della razionalità occidentale. Riprenderemo tra poco la disinvolta scioltezza delle sue argomentazioni a sostegno di un salutare «esistenzialismo naturalista-scientista», speculari per rigidità e dogmatismo a tutti gli integralismi religiosi odierni, come mostra il recente saggio di Gianfranco Marrone, *Addio alla natura*<sup>[15]</sup>, in cui lo studioso obiettando in dettaglio la ‘scientificità’ delle metodologie d'indagine utilizzate nelle neuroscienze e non solo, ne confuta apertamente i risultati, concludendo che spesso la «Natura [...] è l'esito costruito di un cattivo comportamento epistemologico. Quel che più inquieta è la spocchia con cui tutto ciò viene rivendicato come buono e giusto, come “pura” scienza, come elegante operazione di messa in mostra di dati empirici che esisterebbero di per sé»<sup>[16]</sup>. Potremmo poi semplicemente

rammentare attraverso la riproposizione dei fondamenti di filosofia aristotelica fatta da Umberto Eco in *Kant e l'ornitorinco*<sup>[17]</sup> – reclutato peraltro ingiustificatamente da Ferraris nella coorte dei trascendentalisti scienziati-neorealisti – che l'essere è un'evidenza luminosa e ineliminabile, è l'orizzonte necessario e precedente qualunque domanda o pensiero o definizione sulle cose esistenti o *sostanze* (Aristotele): «[...] il problema dell'essere non può essere ridotto a quello della realtà del mondo. Che quello che chiamiamo il Mondo esterno, o l'Universo, ci sia o non ci sia, o che sia effetto di un genio maligno, questa possibilità non tocca affatto l'evidenza primaria che sia "qualcosa" da qualche parte»<sup>[18]</sup>.

Questo "qualcosa" non può che definirsi nel linguaggio come *effetto di linguaggio*: «[...]ogni definizione è effetto di organizzazione logica e quindi semiotica del mondo»<sup>[19]</sup>. A proposito di Eco, il semiologo avvertiva i suoi futuri esegeti, già nella *Introduzione a I limiti dell'interpretazione*, che quello studio non valeva una sorta di tardiva palinodia 'conservatrice' rispetto alle posizioni sostenute nei lavori precedenti, una svolta verso le scienze "vere", e corroborava invece la convinzione che «ci sia semiosi e dunque interpretazione nei processi percettivi»<sup>[20]</sup>. Si trattava piuttosto di ristabilire all'interno di una qualsiasi teoria dell'interpretazione l'ineliminabilità dell'oscillazione tra «iniziativa dell'interprete e fedeltà all'opera»<sup>[21]</sup>, evitando di far pendere la bilancia nella direzione di forme di ricezione incaute e arbitrarie, e di considerare che «i limiti dell'interpretazione coincidono con i diritti del testo», col suo immanentismo assoluto<sup>[22]</sup>, con la sua imprescindibile storicità dinamica. Anche Legrenzi, da un'autoreferenziale postazione di quietismo scienziato pago di sé, rifiuta l'idea che l'uomo si costruisca «le categorie di osservazione e di interpretazione»<sup>[23]</sup>. Sarebbe a questo punto lecito immaginare, con stupore mistico-orfico, che l'armamentario della scienza sperimentale venga calato direttamente dall'alto da qualche benevola divinità, e che gli scienziati-argonauti afferrino le costanti dell'universo *tout court*, grazie all'intuizione intelligibile, laddove il *logos* svolgerebbe essenzialmente una funzione neutra di tessere trame tra i *noèta* e il mondo fenomenico. In altre parole, una versione postmoderna della teoria delle forme di Platone, passata al vaglio delle dottrine del neopositivismo logico, che rimuove nevroticamente la cosiddetta crisi dei fondamenti, vale a dire rimuove l'inconsistenza di una corrispondenza d'amorosi sensi tra linguaggio e fatti, rimuove l'indimostrabilità di una sensualissima fornicazione tra invarianti noetiche universali e struttura ontologica del mondo reale. Come asserisce un giovane epistemologo, Simone Zacchini, a proposito di quei pensatori come Thomas Kuhn e Paul Feyerabend che portarono alle estreme conseguenze le assunzioni neopositivistiche:

La perdita della metafisica, però, non è senza conseguenze. Ne va dell'impianto generale della conoscenza umana, che non può essere ridotta ai soli dati oggettivi. La metafisica, infatti, come ha insegnato Kant, non è una disciplina, ma *una tensione umana* che deve trovare la sua propria forma di oggettivazione. La sua esclusione comporta infatti un'amputazione del cosmo conoscitivo, ben più grave della limitazione della conoscenza kantiana ai limiti dell'esperienza; l'espulsione della metafisica dall'ambito della conoscenza porta, da un lato, al tentativo di naturalizzare tutta la sfera conoscitiva, ivi compresa l'esperienza umana e soggettiva, dall'altro all'impossibilità di pervenire ad una immagine definitiva dell'armonia, proprio per la perdita di un *telos* sovraempirico e trascendente che solo la metafisica era in grado di individuare<sup>[24]</sup>

Queste riflessioni paiono giustificare il sospetto che in Italia il postmoderno sia vivo e vegeto, e goda pure di ottima salute, anzi, prendendo a prestito le parole che Fredric Jameson<sup>[25]</sup> applicava al tardo capitalismo, stia vivendo il suo momento di sviluppo più puro e prodigioso, visto il clamore suscitato dalle ultime mode epistemologiche che guardano, con sempre maggior interesse, alla anacronistica riesumazione di una concezione scolastica della Scienza. Non viviamo, infatti, in tempi in cui l'evoluzionismo e lo studio del cervello espugneranno le roccaforti degli altri "saperi", come inferisce Legrenzi, ma viviamo in un'epoca di epistemologia post-epistemica, dove parlare di verità è diventata una pratica discorsiva molto imbarazzante. Qui vale la pena fare un solo esempio.

L'orizzonte delle scienze cognitive e della filosofia della mente è alquanto disomogeneo e variegato al suo interno, come mostra un recente studio di Enrico Bellone, famoso storico della scienza, che proponeva una prospettiva in contrasto con quanto detto finora e, per certi aspetti, perfino inquietante.

Lo studioso, infatti, spiegava che nel momento in cui riceviamo una sollecitazione da una realtà esterna, i nostri organi di senso, che dovremmo secondo Bellone, chiamare *filtri* «dato che lavorano in compagnia del cervello»<sup>[26]</sup>, quindi, di reti di neuroni, sono specializzati «nella traduzione infedele degli stimoli provenienti di quel qualcosa che sta là, fuori»<sup>[27]</sup>. Ciò che noi comunemente siamo soliti definire realtà esterna non è altro che uno spettacolare palcoscenico allestito dall'unico grande regista dell'universo, il cervello, e le percezioni non coincidono con le mere descrizioni in quanto esse sono «costruzioni conformi ai criteri innati che abbiamo al nostro interno»<sup>[28]</sup>, con buona pace di tutti i focolosi apostoli di un descrittivismo empirico vero e completo. Tutto questo non può *più* considerarsi un problema squisitamente filosofico o letterario. In sintesi, la struttura del mondo esterno così come viene da noi elaborata è costruita interamente dai nostri neuroni, con tutti gli annessi e connessi. D'altronde, anche lo studio della mente pone questioni serissime. Eccone una: come facciamo a fidarci fino in fondo delle asserzioni sul cervello, se è il cervello ad essere soggetto e oggetto di tali raffinatissime elucubrazioni, ovvero se è il cervello che studia se stesso? Come possiamo essere controintuitivi *jusqu'au bout*? Ai posteri l'ardua sentenza. Inoltre, e qui chiudo un discorso che risulterebbe necessariamente troppo vasto e articolato nell'ambito di queste riflessioni, sembra che nessuno osi più negare che alla base della nostra stessa capacità di pensare la realtà vi sia un *medium* o una struttura trascendentale che la rende conoscibile, ovvero le forme della rappresentazione<sup>[29]</sup>.

Una volta di più è il caso di richiamare l'Eco di *Kant e l'ornitorinco*, il quale metteva in guardia alcuni odierni seguaci delle discipline cognitive di fare del neo-kantismo senza saperlo, per sollecitarli a rileggere il filosofo tedesco, e a porre molta attenzione al suo schematismo che anticipa di qualche secolo le loro 'scoperte': «Ma si deve partire dal principio che, se ci sono atti di riferimento felice è perché, sia nel riconoscere la seconda volta qualcosa percepito in precedenza, sia nel decidere che sia l'oggetto A che l'oggetto B possono soddisfare al requisito di essere un bicchiere, un cavallo, [...] si paragonano *occorrenze* a un *tipo* (che esso sia un fenomeno psichico, un prototipo fisicamente esistente, o una di quelle entità del Terzo Mondo di cui la filosofia cerca sempre di rendere ragione, da Platone a Frege, da Peirce a Popper)»<sup>[30]</sup>

Che in Italia il postmoderno fosse poi tragicamente scomparso è notizia tutt'altro che nuova almeno da un lungo decennio, come fanno tutti gli studiosi di discipline letterarie, da quando Romano Luperini l'aveva preconizzata, con pronta sollecitudine, un po' di tempo dopo l'11 settembre 2001, ammonendo scrittori e critici a restituire senso e funzione alla ricerca letteraria e alla militanza critica, rinnovando l'*ethos* civile della tradizione modernista, andata ingloriosamente perduta con l'orgiastica ubriacatura postmoderna. A onor del vero, l'autore de *La fine del postmoderno* (2005), già all'altezza del 1989 presagiva, tra spasmi sordi e incerti segnali di uno sfaldamento del 'pensiero debole', l'avvio di una "nuova razionalità" che restituisse valore «alla ricerca di verità consapevolmente relative, pragmaticamente contingenti epperò ancora capaci di un impatto sul mondo e di un'incidenza nella società»<sup>[31]</sup>. Inoltre, da qualche decennio Luperini, coniugando Marx con Benjamin e Auerbach, Gramsci e Foucault, Jauss e Debenedetti, auspica lo sviluppo di un'*ermeneutica materialistica*<sup>[32]</sup>, volta a rintracciare un punto di equilibrio, sempre instabile e precario tra 'dialogo' e conflitto', tra oggettività dei testi e fruizione responsabile, critica delle ideologie e parzialità storica dei significati, nel quadro di uno studio analiticamente rigoroso delle complesse dinamiche materiali che storicamente producono gerarchie di valori ed egemonie culturali.

Certamente, va aggiunto che anche nella polemica letteraria, peraltro molto ricca, riguardante il presunto antagonismo tra realismo e postmoderno, che presuppone alla base una serie di categorie

tagliate con l'accetta, si fatica a tenere distinti il piano della realtà da quello della responsabilità etica dello scrittore, oscillando continuamente dalle troppo entusiastiche rivendicazioni di una non ben precisata *etica* del narrare, proveniente dall'area dei Wu Ming<sup>[33]</sup>, al trionfo di un fenomeno letterario opposto, che Daniele Giglioli ha battezzato come "scrittura dell'estremo"<sup>[34]</sup>

Secondo il critico, si tratterebbe di una situazione paradossale in cui è ingolfata la narrativa di questi anni, che per poter rappresentare l'esperienza attingerebbe alle categorie e al linguaggio del trauma, pur muovendo da una condizione esistenziale priva di un trauma effettivo. In altre parole, portando alle estreme conseguenze la riflessione di Benjamin, gli scrittori depauperati della possibilità di fare esperienza, perché requisita dai mass media<sup>[35]</sup>, sarebbero costretti a ricorrere ad un bombardamento pianificato di eventi violenti, catastrofici e brutalmente crudi, per simulare le prerogative del vero, di un'esperienza reale mai vissuta veramente. Il quoziente di *realismo* risulterebbe così direttamente proporzionale al livello di efferatezza nei contenuti. Mentre la modernità poteva vantare traumi seri e 'veri', quali inurbamento, industrializzazione, guerre mondiali, ecc., la postmodernità deve fingerli: «[...] l'identità contemporanea riesce a pensarsi solo tramite il dispositivo dell'identificazione vittimaria»<sup>[36]</sup>, assumendo perciò un trauma fantasmatico a fondamento dell'esser-ci. Il fatto è che stiamo vivendo un momento delicatissimo e di profonda crisi dell'intero assetto del capitalismo mondiale, che va modificando radicalmente tutti i paradigmi esperienziali del passato, gettandoci nel più cupo disorientamento, come possiamo postulare e sostenere teoricamente l'assenza di traumi?

Su tutt'altro fronte si situa, infatti, il lavoro di Arturo Mazzarella, *Politiche dell'irrealità*<sup>[37]</sup>. Lo studioso prende le mosse dalla tesi secondo cui alla costruzione dei 'fatti' contribuiscono in modo determinante i "fantasmi dei fatti", citando Sciascia, ovvero, congetture, ipotesi, domande, insieme agli artifici narrativi della loro messa in racconto, che potenzierebbero invece di impoverire, la nostra comprensione degli eventi. Ma torniamo alla polemica di queste ultime settimane. Ferraris sostiene alacramente che l'abbandono di una gnoseologia certa e obiettiva, in favore di una visione multiprospettica del reale, in una parola l'abbandono del mito dell'oggettività abbia generato, sul piano sociale, mostri ingovernabili e inidentificabili, nient'altro che «una moltiplicazione e decostruzione delle prospettive che sembrava riprodurre, nel mondo sociale, la moltiplicazione e la radicale liberalizzazione (credevamo allora) dei canali televisivi»<sup>[38]</sup>. Senza voler entrare preliminarmente in una diatriba speculativa che ci spingerebbe molto lontano (poiché una tale asserzione sarà pure logica sul piano sintattico-grammaticale, ma resta tutta da dimostrare su quello dei mirabolanti 'fatti' sociali), visto che la storia delle concessioni radio-televisive in Italia è maledettamente losca e perversa, tanto da avere ben poco da spartire con le dinamiche del pensiero debole, una simile parziale imputazione risulta comunque insufficiente e inadeguata a spiegare la complessità dei fenomeni cui si fa riferimento.

Mettiamo bene in chiaro i termini del discorso di Ferraris. L'autore di *Documentalità*<sup>[39]</sup>, rispolverando il tradizionale formulario dell'ontologismo, va sperginando che esiste un mondo reale fuori dai nostri schemi cognitivi, dunque, «non emendabile», cioè duro e puro, «un non-io cocciuto e indifferente»<sup>[40]</sup>, indipendente da concetti e linguaggio come da ogni nostra operazione intellettuale. Fin qui niente di nuovo sotto il sole, almeno a partire dal razionalismo greco classico, per arrivare fino al *Fanciullino* di Pascoli quando andava rivendicando che "il mondo non s'inventa ma si scopre". E chi lo scopriva? Ieri il poeta, oggi lo scienziato-filosofo, naturalmente! Ieri con le prodigiose alchimie del simbolismo linguistico (metafore, metonimie, sinestesie, similitudini, ecc.), oggi con le vertiginose astrazioni della logica.

Portiamo qualche esempio che possa ricondurci giusto in faccia all'ontologia, cioè all'Essere, nella variante minimalista proposta da Ferraris: se fuori sta piovendo, l'acqua m'inzuppa; se tocco una padella bollente, mi scotto le dita; se resto troppo tempo esposta al solleone, mi ustiono la faccia. Bene. Ecco, dunque, alcune *prove* empiriche dell'incorreggibilità dell'Essere, perciò della sua innegabile *esistenza* con cui dobbiamo fare i conti, volenti o nolenti, e che si sottrae inesorabilmente

a ogni previa interpretazione. Allora, come raggiungere ed esperire questo Essere nella sua molteplicità? Ferraris garantisce che l'unica via d'accesso al mondo reale, sgombra da ingannevoli elucubrazioni intellettualoidi e trasparente nella sua primitiva purezza, sarebbe la percezione o, se si vuole, il mondo dell'*aisthesis*: vedere, udire, sentire, annusare, toccare, ecc.: – e per continuare con Pascoli, “altro non deve il poeta”. Liberando così l'estetica dalla terribile stretta dell'ermeneutica nichilista, che l'avrebbe ridotta a poco più d'un gioco di prestigio dissolvendo l'Essere nell'infinita rete delle famigerate interpretazioni, è giunto il momento di restituirle l'autonomia che le spetta e lo statuto che le è proprio, trasformandola in una teoria della sensibilità o percettologia, sulla scorta della lezione baumgarteniana.

Un Baumgarten, però, amputato dell'aspetto razionale e critico, come spiegava in un bel libro Lubomír Doležel, *Poetica occidentale*<sup>[41]</sup>, precisando che l'estetologo tedesco mirasse ad una estetica in grado di spiegare la “logica della sensazione”<sup>[42]</sup>, modellata perciò sui formalismi del ragionamento tipici delle scienze naturali. Di qui la necessità per Baumgarten, che attingeva a quel filone del razionalismo secentesco di matrice leibniziana, di sviluppare una ricerca di logiche, modelli e teorie della creatività artistica umana. La riflessione del fondatore dell'estetica moderna condurrà un altro studioso di poetica, Breitinger<sup>[43]</sup> a formulare l'ipotesi di una “logica dell'immaginazione poetica”.

E tanti saluti anche allo schematismo di Kant, al percetto di Husserl e all'“essere-nel-mondo-nel-mondo” del giovane Heidegger. La riaffermazione dell'estetica come *aisthesis* sarebbe, per giunta, valorizzata e perfino corroborata dai recenti successi della filosofia analitica, che, a quanto pare, è riuscita a far piazza pulita di ogni scempiaggine ermeneutica o soperchieria teorica provenienti dai malsani ambienti dei ‘continentali’. L'assunzione metafisica di aver ‘documentato’ l'esistenza del mondo esterno, ha incoraggiato l'autore di *Goodbye Kant!*<sup>[44]</sup> a invadere i paludosi territori della Verità, rilegittimandone la centralità non solo nel discorso filosofico ed epistemologico, ma anche in quello quotidiano poiché «se uno va dal medico [...] ha bisogno sono risposte vere sul suo stato di salute. E quelle risposte non possono limitarsi a interpretazioni più o meno creative: devono essere corrispondenti a una qualche realtà che si trova nel mondo esterno»<sup>[45]</sup>.

A questo punto, però, occorre fare alcuni doverosi distinguo. Bisogna, infatti, sottolineare che Ferraris trascende la teoria del suo ultimo maestro, cioè John Searle, il quale nell'ormai celebre *La creazione della realtà sociale* (1995), mentre si preoccupava di persuaderci che esiste una realtà indipendentemente dal nostro sistema di concetti, altrimenti «senza una realtà del genere, non c'è niente a cui applicare il concetto»<sup>[46]</sup>, separando arbitrariamente le due dimensioni in due momenti distinti, ci tranquillizzava subito che, posto in questi termini, «il realismo [...] non è una teoria della verità, non è una teoria della conoscenza e non è una teoria del linguaggio»<sup>[47]</sup>, ma solo una teoria ontologica. In altre parole, anche considerando assiomaticamente che «il mondo esiste indipendentemente dalle nostre rappresentazioni», ciò non implica necessariamente che «ci sia un vocabolario privilegiato per descriverlo»<sup>[48]</sup>, in quanto «il realismo non dice come sono le cose, ma solo che c'è un modo in cui esse sono»<sup>[49]</sup>.

Ma come? E che ne sarebbe dei cognitivisti, neuroscienziati, comportamentisti, biologi organicisti, logicisti e fisicalisti dell'ultim'ora, ineffabili mistici adoratori del “linguaggio del paradiso”, per dirla con Benjamin, cioè quello delle scienze esatte? E per i ‘Neorealisti’ esiste un linguaggio privilegiato? Se la risposta è affermativa, quale? Ora, proviamo a ragionare per un momento, mandando Kant e Husserl in soffitta. Il problema non è quello di ammettere l'esistenza di un mondo esterno, nemmeno Aristotele lo aveva mai negato e neppure i sostenitori dell'ermeneutica, ma, ancora peggio, *che cosa sia e come sia* questo benedetto mondo. E chi ce lo può far conoscere? Se, come asserisce Searle, «il presupposto della realtà esterna è necessario per gran parte del pensiero e del linguaggio»<sup>[50]</sup>, d'altro canto il filosofo americano si guarda bene dal fornirci strumenti e coordinate per incontrare questa realtà esterna, sicché «il realismo esterno è in questo modo non una tesi o un'ipotesi, ma una condizione per avere certi tipi di tesi o di ipotesi»<sup>[51]</sup>.

I Neorealisti vanno asserendo che la percezione del ‘tavolo’ che ho di fronte è immediata e reale, priva di interferenze intenzionali. Questa percezione, scomposta nei suoi elementi costitutivi, si rivelerebbe essere un impulso nervoso sollecitato da un oggetto esterno, che certifica di per sé l’esistenza di una cosa a quattro gambe chiamata tavolo. L’atto verbale/culturale di definirlo tale verrebbe in un secondo momento. Ciò significa che per sopprimere con un colpo di spugna ogni impuro turbamento intenzionale, la coscienza dovrebbe risultare spenta, trasformata in una muta lavagna su cui s’imprimono indecifrabili sollecitazioni esterne, nel momento in cui percepisce il tavolo. Questo si che sembra, però, del tutto irrazionale.

Al contrario, se essa è viva e attiva a tutto campo, chiama in causa una tale inestricabile interazione tra le due dimensioni (interno/esterno), perciò una complicatissima elaborazione multisensoriale dei molteplici *dati*, da escludere *a priori* il solo coinvolgimento della vista, unita almeno a un secondo processo di filtraggio da parte dell’attività mentale. La bollente fusione di sensazioni fisiche e psichiche verrebbe a sua volta frullata ed emulsionata in uno ‘gnommero’ dal sapore vagamente gaddiano, sensorial-materico e cenestesico, successivamente codificato per noi, in una manciata di nanosecondi, nel suddetto stimolo nervoso, affiorante alla coscienza già lustrato e impacchettato. Dunque, senza schema o atto di rappresentazione, che dir si voglia, torniamo brutalmente all’unica realtà, cioè “le intuizioni senza concetto sono cieche, i concetti senza intuizioni sono vuoti”. Come direbbe Eco, prima ancora dei ‘concetti’, si ritorna a cozzare il muso contro lo schema, appunto, o *Tipo Cognitivo*. Nondimeno, si potrebbe semplicemente ricordare come Wittgenstein avesse sbaragliato il campo da simili ingenuità nel famoso aforisma sul ‘mal di denti’, dimostrando al suo ostinato allievo che non si trattava di un fatto.

Per comprendere fino in fondo la portata del problema, si potrebbe anche richiamare la specificità della ricerca poetica di Andrea Zanzotto, finissimo scrutatore delle trappole nascoste nel fantasma/nodo gordiano corpo-psiche-scrittura, rigoroso anatomista delle tracce storiche e biologiche di ogni “atto di lingua”, accurato antropologo forense di esami autoptici sulle fibre viventi della parola, pignolo genetista nel decifrare i codici geologici comuni all’io e al paesaggio, che ha mandato in frantumi ogni smagato sogno di una totalità del sentire, meditando a lungo intorno all’idea di *esistenza* di un testo: «A sua volta il corpo-psiche è qualche cosa di spaventosamente scritto, inscritto, riscritto, scolpito, sbalzato, modellato, colorato da un infinito insieme di elementi, in quel brodo generale, in quel plasma totale di cui esso non è che un grumo o un ganglio»<sup>[52]</sup>.

Basta far riferimento a quella sorta di sciarada mental-poetica che è *Il Galateo in bosco* (1978), per farsi una vaga idea dell’acribia chirurgica con cui Zanzotto ci trascina nel cuore del processo creativo del linguaggio poetico, inteso come «terreno ipersedimentato», solidificazione organico-semiologica e mineral-fibrosa di «un coro di citazioni»<sup>[53]</sup>, dove però «nella citazione mai ritorna il “com’era”»: il “ripetuto”, proprio perché tale, è l’antitesi dell’originario»<sup>[54]</sup>, con una inflessione decisamente derridiana. La citazione in Zanzotto, come mostra Niva Lorenzini, non è un semplice prelievo testuale per “commemorare la genesi dei versi”, ma «segue percorsi sotterranei, si infoltra in un groviglio di itinerari»<sup>[55]</sup>. Nel pantheon poetico novecentesco della decostruzione in atto di tutto il magistero della tradizione sublime, cioè l’*Ipersonetto*, l’autore di *Dietro il paesaggio* (1951), mimando, con ossequiosa deferenza, il rispetto che si deve alla Norma non solo la decompone ma la identifica «*tout court* con il fuori-norma, l’irregolarità, l’eccedenza»<sup>[56]</sup>. Il viaggio nell’abisso del bosco-*hyle*, immagine dell’informe originario, del vivente caos materico, impastato di significanti verbali e non verbali, di elementi grafici e schegge foniche, di determinazioni morfematiche e fonologiche si organizza in un discorso “disgregato”, immerso e affiorante negli/dagli sbuffi lavici delle realtà contemporanee. Con quali pretenziose argomentazioni si potrebbe sostenere che la ricerca letteraria non produce conoscenza ma solo balbettamenti da stravagante ‘patafisica’?

Un altro poeta in odore di oltranzistico sabotaggio sperimentale delle fallaci opposizioni binarie soggetto/oggetto spazio/tempo mente/corpo ideale/reale è Antonio Porta, il quale ne *I Rapporti*



(1966) ha prospettato la trasformazione incessante dell'oggetto, il suo sfilacciamento materico in un inesauribile fascio di pulsioni visceral-antropologiche, molecolar-sociali, colte fenomenologicamente secondo un ventaglio maculato di punti di vista, che scardinano la beata certezza in una linearità causale e temporale, e sovvertono in tal misura i consueti rapporti di causa ed effetto. Anche qui, dunque, l'appropriazione linguistica dell'ingorgo materico coincide *de facto* con la dissoluzione di un suo presunto statuto ontologico, col liquescente sfibrarsi della sua inconsistente datità: «Gli oggetti, gli eventi, gli uomini sembrano sfuggire ad ogni condizione di struttura, liberati in una sorta di vuoto pneumatico, senza pesi e senza misure, essi *cercano* di far funzionare la ragione e quindi di strutturarsi o, in parole povere, di dare un senso alla vita. Sembra che questo tentativo continui a fallire, nonostante il perfetto funzionamento di tutti gli strumenti»<sup>[57]</sup>.

Gran parte della letteratura novecentesca ha indagato, “per vie trasverse” e disparate, il tradizionale rapporto tra linguaggio e realtà, complicandolo con le categorie prelevate dal magmatico universo della corporeità, ed escogitando interessanti strumenti percettivi e tecniche espressive – come ha mostrato nel suo denso saggio sulla poesia novecentesca Niva Lorenzini<sup>[58]</sup>, che non possono mai prescindere da un io che pone se stesso *in situazione* «per analizzare il proprio oggetto *in situazione*»<sup>[59]</sup>. Non è possibile convocare in questa sede le molteplici voci poetiche che hanno contribuito a ridisegnare i tradizionali confini cartografici, trasformando la poesia in una straordinaria esperienza plurisensoriale e polisensa, come mostrano recenti lavori di ricognizione critica e di mappatura storiografica, quali il ponderoso *La fisica del senso*<sup>[60]</sup> di Andrea Cortellessa. Molte di quelle esperienze poetiche hanno rivalutato ed esplorato prepotentemente il tema della corporeità, risalente peraltro a Spinoza e a Nietzsche, sia nella direzione della destituzione di centralità dell'io lirico, «da *soggetto poetico d'elezione* [...] a *oggetto* regolato e dominato in partenza dalla sua natura corporea e dalla sua essenza fisiologica»<sup>[61]</sup>, se pensiamo al Sanguineti di *Laborintus*<sup>[62]</sup> (1956), sia nella prospettiva di un suo diverso radicamento esistenziale e storico, sotto la spinta del pensiero fenomenologico.

Sarà pur vero che l'io è “il più lurido di tutti i pronomi”, come angosciosamente inveiva Gadda, ma non possiamo nemmeno liberarcene completamente, neanche quando marginalità e oggettivizzazione, divisione e de-centramento, diventano condizioni essenziali e inseparabili da un possibile accesso all'esperienza concreta, dal momento che la soggettività lirica rimane comunque centrale nella scrittura poetica contemporanea – secondo la prospettiva di Guido Mazzoni<sup>[63]</sup> -, e invischiata in un fitto reticolo percettivo-neurale-materico di passioni private e tracce sociali. Le uniche barriere ‘vere’ a dover cadere, in favore di una bachtiana interdialogicità tra le diverse forme di sapere, sarebbero quelle di uno specialismo autotelico arroccato sulle proprie indiscutibili posizioni, che separa troppo rigidamente e allontana infruttuosamente i differenti campi disciplinari, creando gerarchie virtuali inutili e classificazioni sterili.

Per quanto concerne poi il tormentone filosofico di fine estate, che non ci sono fatti ma solo interpretazioni, secondo la profusa vulgata nietzscheana, ciò non vuol dire che non esistono i fatti *tout court*, bensì che essi non possano sottrarsi all'enunciazione per via linguistica. E' solo nel/attraverso il linguaggio che noi possiamo affermare ‘fuori sta piovendo’, mediante un criterio di rilevanza appreso insieme ad altre coordinate e parametri durante l'infanzia, al di fuori dei quali il mondo nella sua esistenza ontologica non dice niente, non parla da sé, è dannatamente muto. Non sembra, purtroppo, eliminabile un orizzonte di interazione tra coscienza e mondo, laddove la prima deve fare appello sempre e comunque ad un *medium* che esprima quanto sta sentendo, percependo, vivendo, ecc. La tesi iper-riduzionista secondo cui “quello che c'è”<sup>[64]</sup> non dipende da noi, trascina un problema fondamentale, cioè “quello che c'è” necessita di essere *detto*, e inoltre, sarebbe da dimostrare che il mondo è una totalità fissa e precostituita di oggetti e categorialmente definito. Il “valore di verità” – per dirla col titolo dell'ultimo libro di un epistemologo del calibro di Paolo Parrini<sup>[65]</sup> – di tali enunciati è pari a quello relativo a qualunque altra assunzione metafisica: «La

rappresentazione rende presente qualcosa che *non è presente*, ossia rende presente qualcosa che non esiste nel mondo nella forma che assume *nell'essere rappresentato*. E se le cose e gli eventi della realtà non sono rappresentati, essi sono assolutamente privi di significato per la mente umana»<sup>[66]</sup>. In secondo luogo, il concetto di *esistenza*, come è stato ampiamente discusso da Putnam<sup>[67]</sup> - ma se vogliamo lo aveva già chiarito Aristotele («l'essere si dice in molti modi e secondo significati molteplici») – si presta epistemologicamente a differenti significati: i numeri esistono *realmente*? A quanto pare, nemmeno Willard van Orman Quine<sup>[68]</sup> è riuscito a rispondere in modo soddisfacente a tale *vexata quaestio*. Se dobbiamo applicare i criteri da «neorealismo *vintage*»<sup>[69]</sup> di Ferraris, – secondo la pregnante definizione data da Simone Ragazzoni – dovremmo rispondere convintamente di no, e buttarli nel cestino insieme a tante altre sciocchezze immaginarie.

Un'ultima questione. Quando si va intimando di abbandonare il decostruzionismo, per la salvezza dell'umanità, a che cosa si fa esattamente riferimento? Valga un solo esempio: la critica del linguaggio di Gramsci non rientra forse nel grande alveo del pensiero critico-negativo e decostruttivo? Se è vero che il linguaggio nasconde concetti determinati, nozioni e contenuti, costituenti primari di quel fertile terreno ideologico su cui fioriscono le nostre intenzioni e progetti, giudizi di valore e pregiudizi, gerarchie e classi, ecc., tutto ciò non è già de-costruzione della metafisica, di cui parla Derrida? E i vari sperimentalismi e neoavanguardismi degli anni Cinquanta-Sessanta, che a Gramsci si richiamavano e non solo, animati da una pervicace smania cosmica di smantellamento dei tradizionali istituti stilistici, formali, linguistici, semantici, retorici, strumento privilegiato per scardinare la struttura e la sovrastruttura dello stato borghese, non appartengono anch'essi alla *pratica* decostruttiva? E che dire del pensiero scientifico e filosofico novecentesco? Ciò potrebbe forse bastare, sembra inutile continuare un elenco che si allargherebbe a dismisura, fino a coinvolgere e ingoiare l'intero Novecento.

Quanto poi all'altrettanto ridicola opposizione Illuminismo vs decostruzionismo, c'è semplicemente da ricordare che il complesso movimento che va sotto il nome di Illuminismo ha de-strutturato interi paradigmi epistemologici ed etici dell'*ancien régime*, cioè ha de-costruito l'Ida di Uomo, di Natura, di Civiltà, di Storia, di Stato, ecc. Ancora il linguaggio della metafisica! In una parola, la configurazione storica che la razionalità occidentale assume nella modernità è propriamente quella di un pensiero critico-decostruttivo, a meno che non intendiamo mandare in soffitta tutto ciò che succede a partire da Newton e Kant, e ingranare frettolosamente la retromarcia recuperando, *faute de mieux* di una più esaustiva e puntuale elaborazione dell'attuale momento di crisi, un'idea di *logos* ontologico e deduttivo.

Provate a immaginare il più grande *realista* di sempre tra gli scrittori, Franz Kafka, che butta giù un pezzo e lo invia dall'aldilà a "La Repubblica", intitolandolo "In difesa dei fatti". Be', anche un lettore distratto e poco avvertito si accorgerebbe della tremenda stonatura, sentendo immediatamente salire al cervello un certo imbarazzo, un senso di incomprensibile straniamento, o forse, ridendo, sospetterebbe una smorfia ironica da parte dell'autore de *La metamorfosi* (1915). Proprio lui, che nei suoi racconti ha allegorizzato il mistero e l'indecifrabilità dell'esistenza, risulterebbe credibile? Pensate, il più terrificante paradosso in cui un *realista* 'vero' può mai cacciarsi, per morirne: assumere *realisticamente* la difesa dei fatti.

---

[1] E. DOCX, *Addio postmoderno*, «La Repubblica», 3 settembre 2011.

[2] P. A. ROVATTI, *L'idolatria dei fatti*, «La Repubblica», 26 agosto 2011, p. 49.

[3] *Ibidem*.

[4] P. FLORES D'ARCAIS, *La terza via di Camus*, «La Repubblica», 26 agosto 2011, p. 49.

[5] *Ibidem*.

[6] P. FLORES D'ARCAIS, *Per una critica esistenzial-empirista dell'ermeneutica*, «MicroMega», 5, 2011, pp. 41-60.

[7] *Ivi*, p. 57.

[8] *Ivi*, pp. 57-58.

- [9] H. PUNTNAM, *Introduzione a Etica senza ontologia*, trad. it. E. Carli, Prefaz. di L. Perissinotto, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 10 (corsivo dell'autore). Questa tesi Putnam l'aveva già analiticamente discussa in *Fatto/valore. La fine di una dicotomia* (2002), Fazi, Roma 2004.
- [10] B. LATOUR, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, trad. it. M. Gregorio, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 3.
- [11] *Ibidem*.
- [12] *Ibidem* (corsivo dell'autore).
- [13] Ivi, p. 5 (corsivo dell'autore).
- [14] Ivi, p. 7 (corsivo dell'autore).
- [15] G. MARRONE, *Addio alla natura*, Einaudi, Torino 2011.
- [16] Ivi, p. 39.
- [17] U. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.
- [18] Ivi, p. 8.
- [19] Ivi, p. 14.
- [20] U. ECO, *Introduzione a I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, p. 12.
- [21] Ivi, p. 13.
- [22] U. ECO, *Livelli di lettura*, in *Spazi e confini tra Novecento e Duemila*, Atti del Convegno di Forlì (3-6 marzo 1999), a cura di A. Casadei, Pendragon, Bologna 2002, pp. 27-41.
- [23] P. LEGRENZI, *La visione che ci restituisce il mondo*, «La Repubblica», 26 agosto 2011, p. 48.
- [24] S. ZACCHINI, *La Collana di Armonia. Kant, Poincaré, Feyerabend e la crisi dell'episteme*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 156 (corsivo dell'autore).
- [25] F. JAMESON, *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo* (1991), con pref. dell'autore, postf. di D. Giglioli, trad. it. M. Manganelli, Fazi, Roma 2007.
- [26] E. BELLONE, *Qualcosa là fuori. Come il cervello crea la realtà*, Codice Edizioni, Torino 2011, p. 4.
- [27] Ivi, p. XIII.
- [28] Ivi, p. 54.
- [29] Si veda il denso volume collettaneo *Percezione, rappresentazione, coscienza. Questioni filosofiche e problemi epistemologici*, a cura di L. Pastore e S. Dellantonio, ETS, Pisa 2009.
- [30] U. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 113 (corsivo dell'autore).
- [31] R. LUPERINI, *Una nuova razionalità*, in *Poesia italiana della contraddizione*, a cura di F. Cavallo e M. Lunetta, Newton Compton 1989, pp. 300-301.
- [32] R. LUPERINI, *Il dialogo e il conflitto. Per un'ermeneutica materialistica*, Laterza, Bari-Roma 1999.
- [33] WU MING, *New Italian Epic. Letteratura, sguardo obliquo, ritorno al futuro*, Einaudi, Torino 2009.
- [34] D. GIGLIOLI, *Senza trauma. Scrittura dell'estremo e narrativa del nuovo millennio*, Quodlibet, Macerata 2011.
- [35] Ivi, p. 18.
- [36] Ivi, p. 10.
- [37] A. MAZZARELLA, *Politiche dell'irrealtà. Scritture e visioni tra Gomorra e Abu Ghraib*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- [38] M. FERRARIS, *Postmoderni o realisti? L'addio al pensiero debole che divide i filosofi*, «La Repubblica», 19 agosto 2011, p. 48.
- [39] M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- [40] M. FERRARIS, *Eстетica come "aisthesis"*, in *Dopo l'estetica*, a cura di L. Russo, Aesthetica Preprint 2010, p. 111.
- [41] D. DOLEŽEL, *Poetica occidentale. Tradizione e progresso*, a cura di A. Conte, Einaudi, Torino 1990.
- [42] Ivi, p. 50.
- [43] *Ibidem*.
- [44] M. FERRARIS, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della «Critica della ragion pura»*, Bompiani, Milano 2004.
- [45] M. FERRARIS, *Postmoderni o realisti? L'addio al pensiero debole che divide i filosofi*, cit., p. 36.
- [46] J. R. SEARLE, *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino 2006, p. 188.
- [47] Ivi, p. 175.
- [48] *Ibidem*.
- [49] Ivi, p. 176 (corsivo dell'autore).
- [50] Ivi, p. 204.
- [51] Ivi, p. 200.
- [52] A. ZANZOTTO, *Vissuto poetico e corpo*, in *Le poesie e le prose scelte*, a cura di S. Dal Bianco e G. M. Villalta, con due saggi di S. Agosti e F. Bandini, Mondadori "I Meridiani", Milano 2003<sup>5</sup>, p. 1250.
- [53] A. ZANZOTTO, *Su «Il Galateo in bosco»*, in *Le poesie e le prose scelte*, cit., p. 1219.
- [54] *Ibidem*.
- [55] N. LORENZINI, *Zanzotto: "Natura" in display. Citazione e "mise en abîme"*, in *La poesia: tecniche d'ascolto. Ungaretti Rosselli Sereni Porta Zanzotto Sanguineti*, Manni, Lecce 2003, p. 169.

- [56] A. ZANZOTTO, *Ipersonetto*, a cura di L. Tassoni, Carocci, Roma 2001, p. 9.
- [57] A. PORTA, *Il gardo zero della poesia*, in «Marcatrè», 2, 1964; ora in *Tutte le poesie (1956-1989)*, a cura di N. Lorenzini, Garzanti 2009, p. 613 (corsivo dell'autore).
- [58] N. LORENZINI, *Corpo e poesia nel Novecento italiano*, Bruno Mondadori, Milano 2009.
- [59] Ivi, p. 2.
- [60] A. CORTELLESSA, *La fisica del senso. Saggi e interventi su poeti dal 1940 a oggi*, Fazi, Roma 2006.
- [61] G. POLICASTRO, *Sanguineti*, Palumbo, Palermo 2009, pp. 10-11 (corsivi dell'autrice).
- [62] Si veda, per una ricca e puntigliosa ricostruzione inter/ipo/para/meta-testuale di *Laborintus*, inscindibile da un'assunzione materialistica degli elementi verbali, l'ampia indagine di Erminio Risso, in "*Laborintus*" di Edoardo Sanguineti. *Testo e commento*, Manni, Lecce 2006.
- [63] G. MAZZONI, *Sulla poesia moderna*, Il Mulino, Bologna 2005.
- [64] M. FERRARIS, *Epistemologia ad personam*, in «MicroMega», cit., p. 91.
- [65] P. PARRINI, *Il valore della verità*, Guerini e Associati, Milano 2011.
- [66] H. J. SANDKÜLER, *Cosa vuol dire "rappresentare" la realtà nella conoscenza?*, in *Percezione, rappresentazione, coscienza*, cit., p. 64 (corsivi dell'autore).
- [67] Su questo controverso argomento, leggere H. PUTNAM, *Etica senza ontologia*, cit.
- [68] W.v.O. QUINE, *Che cosa c'è* (1948), in *Da un punto di vista logico*, Cortina, Milano 2004.
- [69] S. REGAZZONI, *Il Neorealismo vintage di Maurizio Ferraris*, sul sito "Affaritaliani.it", 02-09-2011.

## **Mario Cingoli-Vittorio Morfino, *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive***

Oscar Oddi

La crisi economica esplosa nel 2008, considerata da molti osservatori come la più grande e devastante dai tempi della Grande Depressione del 1929 (che, non lo si dimentichi, fu veramente superata solo “grazie” alla Seconda Guerra Mondiale), ha di certo contribuito al rinnovato interesse verso il pensiero di Marx, che però già da qualche anno aveva di nuovo fatto la sua comparsa (accademica, editoriale e non solo), sintomo del fatto che la riflessione marxiana rimane imprescindibile per comprendere anche la nostra società attuale (moderna, tardo-moderna o post-moderna che dir si voglia). Questo volume (*Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*, a cura di Mario Cingoli e Vittorio Morfino, Unicopli, 2011, pp. 540) si situa all’interno di quel percorso volto alla riattualizzazione delle tematiche marxiane, raccogliendo gli atti di un Convegno internazionale svoltosi presso l’Università degli Studi di Milano-Bicocca nel novembre 2006. Certo, Marx è ormai considerato un classico, ma lo è in modo particolare rispetto agli altri. Come scrive Mario Cingoli nella Premessa “Marx è un oggetto particolarmente difficile da staccare dalla contemporaneità; si è portati a considerare se e in che misura il suo pensiero sia “attuale”, possa aiutare per la comprensione-cambiamento del presente, quanto in esso sia “vivo” e quanto sia “morto”; in altre parole, Marx è un oggetto altamente “impuro”. E proprio questo, per altro verso, costituisce la sua specificità e il suo interesse”. Dunque, ogni sua rilettura non è mai “neutra”, e i numerosi saggi presenti in questa raccolta lo dimostrano una volta di più. Le stesse opere sono interpretate da angolature diverse, a volte opposte. Si veda ad esempio l’*Ideologia Tedesca*, lo scritto che la tradizione ha consacrato come quello in cui per la prima volta è esposta la concezione materialistica della storia. Luca Basso sottolinea come l’obiettivo polemico enunciato in essa da Marx (e Engels) sia costituito da una interpretazione della società civile-borghese “svincolata dai contesti e dai presupposti all’interno dei quali gli “individui reali” agiscono, e quindi incapace di cogliere (per riprendere la celebre espressione machiavelliana) “la verità effettuale della cosa” nella sua determinazione specifica, nella sua singolarità irriducibile ad un modello astratto, nel problema circostanziato che essa pone”. Ciò non vuol dire, ci avverte Basso, che nelle prime opere di Marx la storia fosse un aspetto trascurabile, il problema è che non riusciva ad essere il centro del discorso. In questo modo il rapporto individuo-società non veniva impostato a partire dai concreti rapporti esistenti, ma sulla base di un quadro categoriale astratto costruito sul concetto di *Gattungswesen* (ente generico), di derivazione feuerbachiana. Mancava quindi una distinzione sostanziale tra individuo e collettivo, costretto ad oscillare tra posizione individualista (con tratti di prometeismo) e posizione organicista. Al contrario, nell’*Ideologia Tedesca*, la prospettiva non è incentrata su un astratto *Gattungswesen* “ma su “individui reali”, inseriti in uno specifico momento storico e in una specifica struttura politica e sociale, e costantemente condizionati da tali contesti, ma, nello stesso tempo, senza essere mai pienamente “piegati” su di essi”. L’introduzione della categoria di divisione del lavoro, autentico filo rosso dell’opera, seppure da un lato è racchiusa nella prospettiva di una filosofia della storia, dall’altra schiude (anche se all’interno di una ambivalenza costitutiva) la possibilità dello sviluppo individuale. Basso non manca di evidenziare le contraddizioni e le difficoltà interne dell’*Ideologia Tedesca* (che, d’altra parte, è opera “work in progress”, non riducibile ad una sistematizzazione complessiva, come l’edizione critica delle opere di Marx e Engels conosciuta come *Mega2* ha ormai dimostrato) che rendono affatto lineare il percorso delineato, ma nonostante ciò vi ravvisa una costante che attraversa tutta la riflessione marxiana: la realizzazione individuale, la valorizzazione delle capacità e facoltà dei singoli (temi che Basso ha proposto in modo organico nel libro *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Carocci, 2008,

pp. 240). Nessun assorbimento individuale nella società, dunque, che però non vuol dire per Basso aprire a letture “liberali” di Marx, anzi critica in modo convincente il “marxismo analitico” (specie Jon Elster), che depotenziando la critica radicale di Marx alla società borghese ha completamente spolicizzato tutto il discorso. Diversa è la lettura che propone Roberto Finelli. Dentro il suo impianto categoriale *l'Ideologia Tedesca* risulta viziata dalla presupposizione di un soggetto umano inteso come produttore che, tramite l'imposizione della divisione del lavoro, vede il continuo aumentare nella storia della sua potenza creatrice e produttiva, in una forma però sempre più alienata, dal momento che è consegnata a rapporti sociali fondati sulla scissione e la separazione. *L'Ideologia Tedesca*, quindi, pur avendo in modo esplicito come suo fulcro la storia del lavoro, e che per questo si vorrebbe materialistica, ha invece implicitamente come fondamento un soggetto che, potenzialmente universale, è costretto in attività sempre più parziali che lo espropriano e lo svuotano, alienandolo sempre di più dalla sua essenza originaria. Questa interpretazione dell'*Ideologia Tedesca* si situa all'interno di una visione generale dell'opera di Marx da parte di Finelli, che ravvisa in essa la presenza di due diverse teorie del conflitto. La prima la chiama *teoria idraulica del conflitto* o dello svuotamento-riempimento, centrata sui concetti di soggetto, libertà ed alienazione. Attraverso il rovesciamento di soggetto e predicato, concepito da Feuerbach per comprendere e criticare la religione, questo primo Marx critica il sistema hegeliano, spiegando in questo modo lo Stato politico, dove il primato della società civile, con le sue attività, soccombe all'universalismo burocratico dei pubblici poteri, ed anche, con i *Manoscritti economico-filosofici* del '44, l'ambito economico e l'alienazione del lavoro, in cui il primato della capacità produttiva dell'essere umano si rovescia nel primato del denaro. Ciò vuol dire che, come in Feuerbach, il soggetto è già ricco in origine, per sua natura già libero e universale, perché solo questa condizione permette logicamente di alienarsi nei suoi prodotti. Per Finelli la fretta con cui Marx esce dall'hegelismo (dal soggetto spiritualistico di Hegel), lo consegna alla visione fusionale e collettivistica di Feuerbach, “impedendogli di rilevare e di riflettere su quell'istanza, pure così fortemente presente nella filosofia hegeliana dell'*alterità come alterazione di sé*”. La stessa *Ideologia Tedesca*, come appunto rilevato sopra, lungi dal rappresentare qualsivoglia rottura con la riflessione marxiana precedente, è per Finelli completamente inserita all'interno di questa prima teoria di Marx, in cui dentro il soggetto collettivo è assente l'articolata differenziazione dei vari individui, tanto che la singolarità differenziata è vista esclusivamente come espressione di egoismo. Proprio questa mancanza di differenziazione individuale dentro il collettivo rappresenta il disinteresse di questo Marx per le condizioni del formarsi e consolidarsi della coscienza politica del proletariato. La seconda teoria del conflitto che Finelli ravvisa in Marx la definisce dello *svuotamento del concreto da parte dell'astratto*. Essa si basa su un'originale lettura dei *Grundrisse* e del *Capitale*, opere che, parimenti, e forse ancor di più dell'*Ideologia Tedesca*, hanno dato vita a molteplici piani di interpretazione, come alcuni interventi presenti nel volume che prenderemo in considerazione dimostreranno ancora una volta, a conferma ulteriore dell'assenza di unicità negli studi del pensiero di Marx, iniziale chiave di lettura utile per districarsi nei numerosi sentieri tracciati dai contributi che compongono la raccolta. Per Finelli ora Marx si confronta con il *Capitale* come nuovo soggetto storico costruttore integrale della società moderna. Il lavoro non è più una categoria legata all'essentialismo del genere umano ma diviene categoria generica della storia, lasciando spazio, appunto, a quel soggetto storico per eccellenza della modernità “che mette in moto, organizza e intenziona il lavoro concreto di mediazione tra esseri umani e natura e di riproduzione dell'intera società, e che è il *Capitale*”. Un soggetto quindi non antropomorfo ma impersonale e astratto, come è una ricchezza di natura solo quantitativa, che ha come unico scopo di vita e di riproduzione l'aumento, tendenzialmente illimitato, della propria quantità. In questo schema, in cui per Finelli Marx recupera elementi dell'analisi hegeliana coniugati originalmente a modo suo, è il confronto tra astratto e concreto a formare il nucleo della dialettica marxiana, che spiega sia il fatto che nella sua storia di costanti innovazioni tecnologiche il capitalismo produce e

riproduce il mondo concreto attraverso la codificazione ed astrazione dei processi lavorativi, sia il fatto che la realtà del conflitto di classe dentro l'ambito produttivo mediante l'uso imposto ed amministrato della forza-lavoro si dissimuli nella sfera dell'apparire, cioè in quella della circolazione e del mercato, come un libero scambio di cose e volontà tra individui presupposti come soggetti liberi. Ma, si diceva, molteplici sono le "ricostruzioni" dell'opera principale di Marx, e in questa raccolta è presente quella di Jacques Bidet. Per il filosofo francese solo in apparenza la questione dello Stato è assente nel *Capitale*, in realtà è presente sin dall'inizio, occupando quasi totalmente il capitolo 3 del Libro I (quello intitolato *Il denaro ossia la circolazione delle merci*). Rilevando come i commentatori non abbiano prestato attenzione a questo punto, Bidet afferma come invece in questo capitolo si scoprono molti concetti politici della modernità. Vi sarebbero esposte le condizioni statali di un ordine mercantile. Dunque si tratterebbe di una teoria dello Stato, non di quello capitalista ma di quello mercantile. Questo Stato non esiste, è un'astrazione iniziale. L'argomentazione teorica inizia dal momento più astratto, cioè dal concetto della forma mercantile di produzione. Il capitolo 3 della Libro I espone quindi la forma di Stato che suppone. Non viene proposta la "teoria strutturale dello Stato, quella che è supposta dalla *struttura di classe capitalista*. Ma solamente una teoria *metastrutturale* dello Stato, quella che è supposta dalla *metastruttura*, dal "presupposto posto" della forma capitalista di società, ossia, secondo Marx, la forma mercantile di produzione". Bidet polemizza fortemente con quegli interpreti che fanno della circolazione semplice l'oggetto del capitolo I (*La merce*), poiché questo impedirebbe di pensare la relazione fra mercato e capitale. In questo capitolo sarebbe esposta la forma pura di una produzione mercantile secondo il suo concetto, il concetto cioè di una produzione sociale fondata sulla relazione di mercato tra produttori che si considerano liberi e uguali. In questo modo essi sono tra loro in una relazione di concorrenza dentro ogni settore produttivo e tra i vari settori. E' questo per Bidet l'oggetto della teoria marxiana del valore, che formula la logica sociale della produzione dei valori d'uso nella forma del mercato. Marx però non riuscirebbe a formulare in modo corretto il problema della metastruttura, di cui pure è il geniale inventore. Bidet ravvisa il suo errore nella forma teleologica del "grande racconto", che procede dal capitalismo al socialismo andando dal mercato all'organizzazione concreta. Marx è stato geniale nell'aver posto al centro dell'analisi queste due categorie fondamentali del mercato e dell'organizzazione, ma sarebbe caduto in errore nel mettere il mercato all'inizio e l'organizzazione alla fine, quando questi invece, dice Bidet, sono i due poli del presupposto razionale e ragionevole costitutivo della metastruttura della modernità. Ecco quindi scaturire la necessità per Bidet di *ricostruire* il "Capitale" (in un modo controverso, sviluppato analiticamente nel libro recentemente uscito in edizione italiana *Il Capitale. Spiegazione e Ricostruzione*, Manifestolibri, 2011, pp. 288), in cui il segno della modernità non starebbe nel mercato ma nella metastruttura più complessa che articola le due mediazioni (il mercato e l'organizzazione), dove occorre sviluppare una teoria della moneta che al tempo stesso la intenda come merce e come non merce (poiché ad una merce per svolgere questo ruolo non basta essere uniforme e divisibile, ma deve essere capace di portare un'effigie che assicuri in essa la presenza reale della forma organizzata dello Stato), e dove infine occorre una teoria del feticismo applicabile sia all'organizzazione che al mercato. Anche il contributo di Etienne Balibar nasce da una riflessione sul *Capitale*, in modo particolare sulla moneta e sul feticismo delle merci. Quest'ultimo, nota Balibar, non sta a margine del testo ma il più vicino possibile al suo centro dialettico, là dove si trova la mediazione nel modello hegeliano, che qui Marx seguirebbe per l'essenziale. Così, considerare la teoria del feticismo della merce come un momento necessario della dialettica della forma-merce, del passaggio cioè della merce alla moneta, appare seducente da un punto di vista della formale organizzazione della Sezione I del *Capitale*, eppure, nota l'ex allievo di Althusser, lascia sussistere molte difficoltà nell'organizzazione del testo. In primo luogo nell'articolarsi di questa dialettica rispetto alla totalità dell'opera, problema che ha scatenato discussioni che durano da più di un secolo, visto anche i vari progetti complessivi del *Capitale* lasciatici da Marx; in

secondo luogo una difficoltà presente nel rapporto stesso della teoria del feticismo con la questione della moneta. Attraverso lo studio della doppia terminologia usata da Marx per indicare la merce, da un lato quella del segreto, o dell'enigma da svelare o di cui si tratta di scoprire il significato razionale, dall'altro quella del velo mistico, di cui bisogna capire gli effetti di suggestione sugli animi umani, Balibar arriva a dubitare del fatto che Marx sia riuscito a operare un passaggio dialettico dalla merce al denaro (per dirla nei termini degli economisti, dalla teoria del valore a quella della moneta). La domanda di fondo che Balibar pone come base di studio e riflessione è così formulata: "che *differenza* teorica risulta dall'aggiunta, nella "genesì della moneta", di una critica dell'illusione feticista, essenzialmente incarnata dal simbolo monetario e dai suoi poteri immaginari, e in che misura si deve concludere che, senza questa "illusione", che Marx paragonava a un "delirio religioso", la forma economica stessa non potrebbe funzionare?". Ma le riflessioni che l'opera di Marx stimola sono le più diverse. Fabio Frosini si concentra sul rapporto che il pensatore di Treviri ha avuto con la politica. Riprendendo e interpretando a suo modo la lezione gramsciana, Frosini non ritiene possibile disgiungere in Marx filosofia e politica. Tutto l'itinerario marxiano è letto all'interno del concetto di *praxis*, consistente nell'individuare un terreno nuovo, l'unità di teoria e pratica, filosofia e politica, interpretazione e trasformazione, impossibile da teorizzare, e che al contrario va "praticato dislocando il luogo del pensiero, rivoluzionando lo statuto della filosofia". L'unità di teoria e prassi è possibile davvero solo se si acquista la piena consapevolezza del fatto che "il "pensiero" del filosofo guadagna la "realtà" solo quando diventa *movimento politico reale*, e viceversa che i soli "problemi" reali, che vanno pensati fino in fondo, sono quelli nascenti nella politica *di massa*". Frosini afferma che Marx non sempre è all'altezza di questa sua posizione, e iscrive, suscitando invero più di un dubbio, il *Capitale* tra le opere in cui si palesa tale "caduta", in quanto in essa "la verità è *garantita* dallo schema dialettico, cioè dalla totalità come compresenza degli opposti nella teoria come "scienza" ", esplicitando così una lettura di Marx anti hegeliana (si veda il suo lavoro *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, DeriveApprodi, 2009, pp. 126 in cui sviluppa questa impostazione). Si concentra invece sull'accumulazione originaria il contributo di Massimiliano Tomba (che sull'argomento ha curato, insieme a Devi Sacchetto, il volume *La lunga accumulazione originaria. Politica e lavoro nel mercato mondiale*, Ombre corte, 2008, pp. 208; ma cfr. anche *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, 2011) che polemizza con quanti, sulla base del celebre *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*, hanno enfatizzato lo sviluppo dei mezzi di produzione, visti come portatori intrinseci della possibilità di liberazione. Per Tomba "i mezzi di produzione hanno un valore d'uso intrinsecamente capitalistico in quanto sono finalizzati all'aumento della forza produttiva del lavoro e alla sua intensificazione. La tecnologia che essi incorporano è segnata da quello stesso valore d'uso. Macchine e scienza non sono neutrali, ma non sono nemmeno attraversate da un'intrinseca ambivalenza che ne racchiude splendide possibilità di liberazione. Esse, in sé, non racchiudono un solo atomo di liberazione. Ambivalente può essere il loro uso, *quando è diretto contro il capitale*. Contro la sua valorizzazione". In realtà i *Grundrisse* sono visti da Tomba come una fase di riflessione di Marx non ancora pienamente matura, se li si considera alla luce di quella successiva incentrata sul *Capitale*, per cui emergerebbe tutto lo scarto tra le due fasi di elaborazione. Dopo aver analizzato sul piano storico le fasi dell'accumulazione originaria, sempre seguendo l'itinerario marxiano, Tomba conclude, anche grazie alla lezione di Daniel Bensaïd (purtroppo recentemente scomparso), che il modo di produzione capitalistico può sì essere descritto come tendenza, ma questa va sempre colta nella contingenza, nel complesso delle controtendenze, essendo quest'ultime le "sole a *fare* veramente la tendenza". Le influenze culturali assorbite da Marx sono state oggetto di grandi dibattiti, e Vittorio Morfino si sofferma su quella di Spinoza. Preliminarmente critica chi vede una continuità tra Spinoza e Marx (attraverso un giudizio molto severo del libro di Margherita Pascucci *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*, Ombre corte, 2006, pp. 137, accusata finanche di scorrettezze filologiche), per poi proporre tre



diversi livelli della questione del rapporto Marx-Spinoza: quello storiografico, quello della storia del marxismo, quello strettamente teorico. Rispetto al primo livello l'analisi conduce Morfino a sostenere l'indimostrabilità di qualsivoglia influenza diretta di Spinoza su Marx, eccetto in prossimità del *Quaderno Spinoza*, per il resto compare come un riferimento tra gli altri, in modo spesso generico e mediato dalla lettura di Hegel, mai nella sua complessità reale e profondità teorica. Riguardo al secondo livello Morfino descrive l'uso di Spinoza nel marxismo, soffermandosi molto su quello fattone da Althusser, a cui fornisce "strumenti concettuali per pensare il marxismo al di fuori della tradizione hegeliana", e da Toni Negri, che pure usa Spinoza per fondare un marxismo non hegeliano, non dialettico, ma che, differentemente da Althusser, si concentra sullo Spinoza politico, rilevando nei concetti di *potenza* e di *moltitudine* strumenti per pensare una nuova soggettività rivoluzionaria. In questo modo Negri può individuare nella linea Machiavelli-Spinoza-Marx una metafisica della potenza in opposizione alla metafisica del potere come ideologia. Infine, rispetto al livello teorico, Morfino, riprendendo la lezione althusseriana, propone "di mettere in funzione questa *fabbrica* Spinoza-Marx nella costruzione di un'ontologia della relazione", invertendo però il rapporto sostanza-relazione, pensando questa relazione "sotto il primato di un materialismo dell'aleatorio per evitare di cadere in una concezione della relazione di carattere leibniziano o hegeliano", ma questo materialismo dell'aleatorio deve sottostare a sua volta sotto il primato della temporalità plurale, evitando così di cadere in una "filosofia dell'evento, del caso o della libertà, filosofie della discontinuità radicale". Un ultimo contributo si vuole segnalare tra i molti che compongono il volume (tutti di notevole interesse alla cui lettura si rimanda gli interessati), quello di Riccardo Bellofiore. Egli traccia prima un sintetico bilancio storico del dibattito sulla teoria economica di Marx, da quello della Seconda e Terza Internazionale, in cui la teoria del valore era letta come una teoria della determinazione dei rapporti di scambio di "equilibrio", mentre la dinamica capitalistica era discussa in base alla ineluttabilità o meno della tendenza al crollo finale, fino al più recente in cui si sono formate nuove interpretazioni del problema del valore e della trasformazione grazie a economisti che hanno dato importanza al ruolo del denaro in Marx (da quelle di Duncan Foley e Gérard Duménil, che Bellofiore ritiene stimolanti, a quelle che hanno dato vita alla teoria del *Temporal Single System Interpretation*, ritenute al contrario rigide nel cercare di ristabilire una posizione ortodossa); poi, riprendendo alcuni spunti dalle riflessioni di Augusto Graziani e Claudio Napoleoni, illustra (con una analisi ricca e non riassumibile in poche battute) la sua *teoria monetaria del (plus)valore*, una rilettura della teoria del valore marxiana, basata su uno studio critico di Marx che Bellofiore pensa non possa limitarsi alla semplice riscoperta filologica volta al recupero di un ipotetico pensiero marxiano puro e incorrotto, che "ha come suoi snodi portanti il lavoro vivo come sorgente del neovalore, e lo scandalo dell'"ipostasi reale" che si radicalizza nella sussunzione reale del lavoro al capitale. Non varrebbe però nulla se non si prolungasse in una teoria della crisi fuori da un'ottica crollista, in grado di aprire ad una disanima del capitalismo contemporaneo nelle sue continuità e discontinuità con le fasi precedenti". Questa ottica porta Bellofiore ad avere un'idea precisa della crisi che attanaglia oggi il capitalismo, che produrrebbe una "centralizzazione" senza "concentrazione", per cui l'unità tecnica di produzione spesso si riduce mentre il mondo del lavoro si frantuma e si disperde. Però, pur in assenza di concentrazione, il comando tecnico, finanziario e produttivo non smette di centralizzarsi. Per uscirne Bellofiore respinge sia l'incompatibilismo salariale che il disavanzo di bilancio, proponendo "una analisi di classe che si prolunghi in un intervento di politica economica che ponga immediatamente in primo piano la questione del "cosa" e del "come" produrre. Una ridefinizione strutturale dell'offerta e della domanda, che assuma il punto di vista del lavoro come centrale".

# ***M. Tomba, Strati di tempo. Karl Marx materialista storico, Jaka Book 2011***

*Cristina Corradi*

Nel suo ultimo, corposo saggio (*Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaka Book 2011) Massimiliano Tomba ricostruisce l'itinerario marxiano – dalla dissertazione di dottorato sull'atomismo antico all'*Ideologia tedesca*, dai *Grundrisse* al confronto con i populistici russi – utilizzando come filo conduttore la maturazione del “materialismo storico”. L'espressione – ci ricorda l'autore – non è di Marx ma di Engels che la usa, congiuntamente alla dizione “socialismo scientifico”, con intenti divulgativi. Obiettivo del libro non è, tuttavia, la ricostruzione filologica del vero materialismo pratico o materialismo comunista di Marx, da contrapporre ai fraintendimenti del marxismo novecentesco. Esso esplora piuttosto la pluralità di significati del materialismo marxiano per ricavare dai testi una concezione della storia che sovverte quella sedimentata nel marxismo della II e della III Internazionale: una concezione più rispondente alla temporalità specifica del conflitto sociale e più consona alle esigenze di un'autonoma politica di classe.

In Italia il materialismo storico non ha mai goduto di buona fama: dal dibattito di fine Ottocento tra Labriola, Croce, Gentile e Sorel, la tendenza prevalente è stata quella di ridimensionare la concezione materialistica della storia, disconoscendone la portata scientifica, attenuandone il valore metodico o denunciando l'intima contraddittorietà di una teoria che affermi il primato dell'essere sulla coscienza. Nei *Quaderni del carcere* Gramsci si spinge a sostituire il materialismo storico con una filosofia della prassi che è chiamata a indagare la formazione della soggettività politica di classe. Nel solco di un atteggiamento svalutante nei confronti del materialismo storico si sono iscritte le principali correnti marxiste del secondo dopoguerra: pur nella loro rivalità, lo storicismo e l'operaismo hanno considerato la struttura economica un fastidioso intralcio alla celebrazione del primato della politica e della prassi rivoluzionaria. Gli storicisti hanno ridotto il materialismo storico ad una teoria unilineare e progressiva della storia. Il critico più rigoroso di questa concezione, che è servita peraltro a legittimare la strategia della democrazia progressiva, è stato Bordiga. Egli comprende che la storia va pensata per fratture, biforcazioni, arretramenti, catastrofi: il corso evolutivo omogeneo, infatti, fa smarrire il senso dell'opposizione e suggerisce una concezione del socialismo come portato dello sviluppo illimitato delle forze produttive, senza rottura qualitativa rispetto alle forme mercantili, salariali e aziendali.

Meno vigorosa è risultata la posizione di Della Volpe e dei suoi seguaci che, in polemica con il materialismo dialettico di stampo sovietico, si sono richiamati al materialismo storico del giovane Lenin, per porre l'accento sul realismo gnoseologico e su una sociologia scientifica capace di estendere al campo dei fenomeni sociali il metodo sperimentale dell'astrazione determinata. La scoperta, alla fine degli anni '60, che l'astrazione determinata lasciava fuori l'intera tematica del feticismo, del valore e del lavoro astratto, ha provocato la disintegrazione della scuola, che è rimasta prigioniera di un concetto positivista di scienza, che scava un abisso tra fatti e valori, tra ragione conoscitiva e ragione pratica.

Negli anni '60, Panzieri e Fortini hanno avvertito l'esigenza di emancipare il marxismo da una concezione progressista della storia. Ma un pezzo di operaismo si è perduto nei meandri della cultura della crisi; un altro pezzo ha tradito la lezione derivante dalla non neutralità dello sviluppo delle forze produttive.

Negli anni '70 è esplosa la crisi dello storicismo marxista, che è stato attaccato in quanto filosofia della storia orientata a disegno che secolarizza la teodicea cristiana. A difesa del materialismo

storico si sono schierati in pochi: tra questi, Luporini, Fortini e Macchioro, preoccupati che la rinuncia ad una comprensione unitaria e strutturata del reale avrebbe comportato la riabilitazione di specialismi, la perdita di profondità storica, la caduta di prospettiva strategica. Le loro preoccupazioni si sono rivelate fondate: la liquidazione del materialismo storico ha coinciso con il trionfo di un pensiero debole, autoreferenziale, derealizzante, che ha occultato gli antagonismi e ha rimosso il peso dei rapporti di forza. Ermeneutica, postmodernismo e neokantismo hanno oscurato ogni pratica teorica legata alla critica marxiana dell'economia e della politica.

Ancora oggi, in una fase di grande crisi e di accesa conflittualità intercapitalistica, post-operaisti, post-fordisti, cantori dell'immateriale, ma anche marxisti di formazione dialettica, sono convinti che il materialismo storico sia un arnese vecchio e inservibile, di cui è bene disfarsi per rivolgere l'attenzione altrove: all'analisi del capitale, all'antropologia, alla psicoanalisi o magari alla geopolitica. Ma la critica dell'economia politica e la riproposizione della lotta per il comunismo possono fare a meno di una teoria della storia? Oppure la mancanza di una teoria della storia è destinata a divaricare le due prospettive?

Il libro di Massimiliano Tomba ha almeno tre grandi meriti: contro la vulgata corrente tenta di riscattare il materialismo storico, liberandolo dai fantasmi del passato. Esso non è depresso né ripetuto nelle formule più note ma è riconfigurato, riattivando contributi eterodossi. L'operazione è lungimirante: eludere la problematica del materialismo storico significa, infatti, precludersi la possibilità di fare i conti con una filosofia riformista, eurocentrica e colonialista della storia che può tornare a riproporsi anche sotto spoglie postmoderne. La lettura del materialismo storico, come storiografia politica che prende parte al conflitto sociale e concepisce se stessa come parte della lotta di classe, si ricongiunge inoltre alla migliore tradizione marxista. Si pensi al materialismo storico di Panzieri e Fortini: una pedagogia politica che insegni a esplicitare una linea di classe, a individuare linee conflittuali laddove il pensiero dominante celebra armonia, è essenziale per dare sostanza alla distinzione altrimenti labile e incerta tra destra e sinistra.

La lettura classista del materialismo storico contrasta, infine, la divaricazione, tornata recentemente di moda, tra il Marx scienziato e il Marx rivoluzionario. Dopo la crisi scoppiata nel 2007, infatti, anche nell'ambito delle oligarchie dominanti si è imposta la riscoperta del Marx economista, analista degli squilibri capitalistici, a condizione però che sia separato dal Marx politico, sciagurato utopista, e sia isolato dalla storia del movimento operaio.

Lavorando sul testo, Tomba mostra in concreto che il materialismo storico non è esauribile in un modello empirista di scienza della società, che neghi forza storica alle ideologie e all'immaginario collettivo, né in una teoria della storia che prescriva una successione obbligata di modi di produzione e individui il motore della trasformazione sociale nella contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione. Il materialismo storico non è necessariamente una forma di illuminismo, di progressismo e di laicismo: la lotta tra comunismo e capitalismo, come aveva capito Bordiga, non può essere inquadrata secondo gli schemi ideologici con cui la borghesia ha combattuto contro l'aristocrazia feudale.

Nell'ereditare la tradizione più nobile dell'operaismo – quella fedele alla teoria del valore, al primato della produzione sulla circolazione, alla lettura di classe dei fenomeni sociali – Tomba mostra che non è necessario rivolgersi al pensiero reazionario per attraversare la cultura della crisi: Marx stesso ci fornisce gli strumenti per capire che il concetto moderno di progresso serve a esorcizzare il pericolo della rivoluzione sociale.

Mettendo a frutto la lezione di Fortini, che sollecitava i comunisti ad appropriarsi del concetto di tradizione e a considerare il marxismo in termini di sapienza oltre che di scienza, Tomba sceglie la via del riscatto e della rivitalizzazione del passato. Il suo discorso non è solo teorico, ma è gesto politico: sposta il punto di osservazione, svela orizzonti occultati, per liberare la tradizione marxista da un immaginario segnato dalla sconfitta e per ricongiungerla con i conflitti sociali del presente. I messaggi nella bottiglia lanciati negli anni '90, che invitavano a proteggere e a portare in salvo le

verità più significative del comunismo novecentesco, sembrano aver trovato dei destinatari. Anche per Tomba, dunque, la tradizione non è arma da lasciare ai tradizionalisti: il passato deve essere vendicato, non liquidato. Il sentiero nichilista della rimozione e dell'oblio è, infatti, partecipe dell'immaginario dominante. Chi elogia la perdita di memoria storica – scrive Massimiliano – è complice, consapevolmente o inconsapevolmente, della distruzione di storia collettiva operata dall'ultima rivoluzione del capitale.

Nella prima sezione, che si conclude con una splendida appendice sul *Diciotto Brumaio*, vengono passati in rassegna gli scritti giovanili di Marx. Il materialismo si rivela essere anzitutto un metodo di lavoro che, intrecciando storia e politica, propizia una serie di scoperte: la non autosufficienza della filosofia; la crisi quale fattore costitutivo e non congiunturale della modernità; i limiti dell'emancipazione liberale; la rivoluzione sociale quale risposta al problema del terrore e dell'ipostatizzazione del politico; la ricerca di comunicazione tra intellettuali e classe lavoratrice per trasformare la società. Alcune acquisizioni sono definitive: il comunismo della singolarità, alternativo all'individualismo e all'organicismo; la concezione dello Stato, quale strumento di concentrazione del potere contro diritti, proprietà, consuetudini comuni, quale monopolio della violenza teso a neutralizzare il conflitto di classe.

L'acquisizione più innovativa e irrinunciabile di Marx – sottolinea Tomba – è però la scelta di un elemento materiale, la sofferenza dei corpi storpiati e delle individualità soffocate, quale punto di osservazione sulla modernità capitalistica. E' questo il fondamento di una storiografia per la politica e per la critica dell'economia che prende parte al conflitto sociale e concepisce se stessa come intervento nella lotta di classe. Il materialismo storico – scrive Tomba – non ha a che fare con la rappresentazione, sia essa materialista o idealista, ma è piuttosto una modalità pratica di intervento nella storia. Non mira a predire il corso degli eventi, ma a lottare contro la mancanza di futuro e contro la chiusura del passato. Non è una teoria della rivoluzione valida per ogni situazione, ma un metodo che consente di distinguere la temporalità lineare e omogenea della rivoluzione liberale dalla temporalità discontinua e plurale della rivoluzione comunista.

Il materialismo storico non ambisce a fornire una rappresentazione obiettiva e imparziale e a enucleare presunte leggi della storia: la pretesa di fornire una descrizione neutrale degli eventi, che prescindano da un punto di vista particolare, è ideologica. Il materialista storico invece, prendendo parte per un soggetto in lotta, mira a delineare campi di forze, a riattivare possibilità barrate del passato, a suscitare nuovi inizi. La rivendicazione di parzialità non implica la negazione della verità ma il mutamento del suo statuto: essa non risiede nella corrispondenza dell'oggetto al concetto, bensì nell'apertura di possibilità di liberazione che si schiudono nell'interruzione del *continuum* storico, nella frattura del tempo del dominio.

Nella seconda sezione, Tomba mostra che lo spostamento di prospettiva verso la corporeità vivente del lavoratore e la critica del valore d'uso capitalistico della scienza e della tecnica moderna consentono a Marx di passare definitivamente dalla prospettiva del progresso e delle sue ambivalenze a quella dell'alterità, da un materialismo storico della contraddizione a un materialismo storico della differenza.

Nel *Capitale*, dove abbandona la prospettiva della circolazione per scendere negli inferi della produzione, Marx svela l'ingiustizia assoluta, non risarcibile dal diritto e dal denaro: il consumo della corporeità vivente del lavoratore, costretto a un lavoro nocivo e ripetitivo. La fantasmagoria della merce rinvia al fatto che il capitale non produce in vista della soddisfazione dei bisogni, ma produce il bisogno di avere bisogni. Il dominio dell'astratto, fondato su un lavoro senza qualità, svuota infatti il valore d'uso e atrofizza la capacità d'esperienza. Se il modo di produzione capitalistico sviluppa le forze produttive distruggendo le fonti della ricchezza, l'alternativa – osserva Tomba – non può essere costruita lavorando sulle ambivalenze che ne orientano il corso. Se il carattere illimitato e indefinito del progresso è il rovescio espressivo della dismisura del processo di valorizzazione, l'alternativa non va cercata sul tempo storico della modernità capitalistica ma

nelle deviazioni rispetto alla linea: essa non è davanti a noi, ma alle nostre spalle.

Tomba argomenta che la concezione del presente storico come coesistenza di tempi differenti trova fondamento nel *Capitale*, dove il concetto di storia universale si rivela essere il prodotto della nuova temporalità del lavoro socialmente necessario. Sul mercato mondiale, infatti, il capitale mette a profitto i differenziali di produttività, di salario, di intensità di lavoro, sincronizzando, attraverso il valore, forme diverse di sfruttamento, dal lavoro schiavistico al lavoro creativo.

Il tentativo marxiano di pensare una temporalità altra rispetto alla temporalità processuale e astratta del capitale diventa ancora più esplicito negli ultimi studi sulle società primitive, che relativizzano gli istituti della modernità capitalistica e mostrano la possibilità di imboccare vie diverse da quelle intraprese nell'Europa occidentale. Il confronto con i populistici russi convince Marx del fatto che la comune agricola può essere cellula di nuove relazioni sociali, può schiudere una possibilità di emancipazione su base comunitaria, alternativa alla civilizzazione capitalistica. Ne consegue che la storia va concepita come compresenza di strati temporali sovrapposti, dove l'arcaico non è condannato a perire ma può dare origine, nell'attrito con altri strati di tempo, ad una nuova formazione sociale.

## ***Il Novecento nello specchio dei filosofi. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi, D'Anna Editore, Firenze-Messina 2013***

*Mariannina Failla*

Il complesso lavoro di Francesco Fistetti può essere considerato l'espressione di un umanesimo dialettico le cui radici affondano nel pensiero socratico. Alludo alla dialettica socratica non solo per l'interessante rimando dell'autore alla filosofia di Jaspers esempio della missione politica del filosofare in quanto tale: «Si tratta della connotazione squisitamente socratica del filosofare che Jaspers recupera pienamente, il dialogo socratico di se con se stessi, rivolto verso l'interno, teso a trovare la verità del proprio io più autentico, e la comunicazione dei propri pensieri agli altri in uno spazio comune, questi sono due aspetti di un unico processo che è quello del filosofare. La verità esistenziale non è un possesso privato, ma ha [...] conseguenze pubbliche» (ivi, p. 61).

Hannah Arendt, sostiene acutamente F. Fistetti, sottolineerà che «uno dei nuclei più fecondi della filosofia di Jaspers è proprio la comunicazione perché essa è la forma stessa dell'apertura filosofica che fa della filosofia un filosofare in comune in cui non si bada ai risultati, ma alla chiarificazione dell'esistenza» e porta alla convinzione che «non c'è grande filosofia senza pensiero politico». Pur molto stimolanti le riflessioni sul rapporto filosofia-politica, qui indicate, utili anche nella valutazione delle implicazioni della filosofia di Heidegger con la politica nichilista del nazional-socialismo hitleriano – l'umanesimo socratico cui penso intende riferirsi all'uso del verbo epagogein, fondamentale per la stessa dialettica socratica. L'epagoghè è il procedimento con cui Socrate porta l'interlocutore ad accorgersi delle contraddizioni interne alle proprie posizioni ed ha un duplice rimando: attivo e passivo. Nella forma passiva il verbo epagogein significa condurre l'altro "fuori da". Ed è quello che fa Socrate: conduce l'interlocutore fuori dalle proprie contraddizioni. Nella forma attiva epagogein significa addurre esempi singoli allo scopo "di portare fuori ossia rendere chiari" gli universali.

Se noi applichiamo il duplice movimento attivo e passivo del verbo epagogein al rapporto filosofia-vita, che sembra essere l'asse portante del lavoro di Fistetti – avremo da un lato che la filosofia – nel rapporto con il suo interlocutore, ossia la vita – progressivamente "tira fuori", induce la vita stessa a spogliarsi dei propri veli, direbbe Nietzsche, e a mostrare le proprie contraddizioni e conflitti, e dall'altro, proprio i complessi processi di formazione delle istanze vitali, diventano il momento in cui la filosofia può giungere alla definizione dei propri compiti. La filosofia induce la vita alla consapevolezza delle proprie istanze e complessità, la vita dal canto suo, con i propri conflitti e contraddizioni, conduce la filosofia verso la definizione di sé come pluralità di pratiche e compiti di trasformazione della vita stessa. Guadagniamo così, socraticamente, un concetto di universale (la filosofia) che non può essere mai un universale astratto, ma sempre



concreto e determinato perché si dà solo nella differenza delle condizioni storico-culturali, nella differenza delle loro interpretazioni e trasformazioni filosofiche

L'ipotesi di utilizzare l'epagoghein socratico per dar conto di almeno un aspetto dell'andamento del libro riecheggia anche alcune convinzioni di uno degli ultimi socratici del '900, alludo a Theodor Wiesengrund Adorno, quando sostiene che libertà di pensiero significa adesione ai fatti (apertura alla prassi politica sociale culturale) per opporvi resistenza; libertà di pensiero significa così adesione non acquiescente alla realtà, sua penetrazione critica volta a mettere in atto una prassi trasformatrice.

Il libro inizia con un rimando dialettico al nulla, interpretato come categoria filosofica e politica che attraversa l'intero Novecento.

Il nulla di cui ci parla l'autore, non è il nulla semplice, immediato astratto del cominciamento hegeliano, il nulla, ovvero il nichilismo, di cui si vuole dar conto, è tale soltanto nelle sue determinazioni e differenziazioni materiali, politiche, morali e filosofiche. Il nulla che attraversa il Novecento si determina storicamente come depauperamento delle risorse materiali di vita, radicale effetto della filosofia prometeica dell'uomo faber, ormai divenuto uomo tecnologico. Ed ancora quel nulla si determina come annientamento dei valori – esito di una doppia dinamica filosofico-esistenziale evidenziata da Nietzsche: la secolarizzazione della cristianità tramite la priorità della filosofia morale, messa in atto dall'idealismo tedesco da Kant ad Hegel da un lato e la sentenza della morte di Dio dall'altro, che porta con sé proprio il conseguente annientamento di tutti i valori cristiano-morali secolarizzati. Il nichilismo filosoficamente determinato diventa a sua volta la base per una specifica forma politica del Novecento: la brutale strategia nazista dell'annientamento, ma in fondo anche la base di ogni forma novecentesca di totalitarismo. Da qui all'acuta individuazione in alcuni presupposti filosofici di Martin Heidegger di motivi interni alla politica nazional-socialista il passo è breve. Acuta tale individuazione perché misurata, teoreticamente fondata e lontana dalla pamphletistica francese sull'argomento.

Il legame della filosofia heideggeriana con la politica nazional-socialista sembra basarsi da un lato sul concetto di scienza intesa come realtà residuale della storia dell'Essere, resto inautentico, dimensione secondaria derivata, mentre l'autentica filosofia rimanda ad una dimensione ontologica fondativa, dall'altro sul modo in cui Heidegger finisce per intendere l'Essere stesso. Posto al di là di ogni differenziazione ontica, l'Essere si rivela un astratto indeterminato e in questa dimensione originaria le uniche figure filosofico-esistenziali che guadagnano spazio sono figure eroiche elitarie, che lottano per l'autenticità, come i poeti, che si appropriano dell'essere lasciandosi espropriare da esso.

Gli "eroi in lotta" incarnano quella figura filosofica gonfia di conseguenze politiche se si prende «[...] sul serio un'indicazione di lettura di Hannah Arendt». Così facendo si scopre che le componenti "organicistiche" e "comunitarie" «disseminate in Essere e Tempo (e non solo) sono l'altra faccia della metafisica del Dasein, della sua finitezza e del suo essere un progetto gettato nel mondo. Arendt suggerisce di interpretare la ricerca del proprio Sé autentico da parte del Dasein, proteso verso la conquista della trasparenza della propria ipseità come una spoliticizzazione/neutralizzazione del dialogo che Socrate conduceva sulla piazza pubblica di Atene con i suoi interlocutori. [...]. La virtù politica la phronesis aristotelica, viene assunta da Heidegger come qualcosa che ha a che fare solo con la ricerca e la scoperta del proprio sé autentico, tipiche non di Socrate, ma della tradizione del socratismo, cioè di un Socrate senza polis, ridefinito come modello di saggezza impolitica» (ivi, p. 37).

Un'ontologia, quella di Heidegger che, con «un colpo di rasoio» (ivi, p. 27) recide il legame della filosofia con «l'enciclopedia delle scienze nel loro sviluppo» (ivi, p. 29), opponendosi così totalmente al programma cassireriano che vedeva nel processo di giustificazione del simbolico la possibilità di dare oggettività alle produzioni culturali, linguistiche e storiche dello spirito moderno. Progetto quello cassireriano che l'autore mette in relazione con alcuni esponenti del neo-

positivismo logico quali Otto Neurath, sottolineando la sinergia fra neo-kantismo e filosofia della scienza ancora oggi interessante oggetto d'indagine.

Proprio perché vede fronteggiarsi due diverse e divergenti visioni del rapporto filosofia-scienza-esistenza, la disputa di Davos fra Heidegger e Cassirer è anche l'inizio della differenziazione storico-filosofica fra analitici e continentali. Tale differenziazione – che nell'articolazione del libro troverà un suo superamento in quella corrente contemporanea che dà luogo alla rinascita del pragmatismo (ivi, pp. 113 e ss.) – introduce tuttavia un termine nuovo nella dialettica di reciprocità fra filosofia e vita, ossia il termine scienza; esso amplia la prospettiva che il libro ci offre perché non solo la filosofia, ma anche l'epistemologia con i suoi linguaggi, le sue regole sintattiche, deve essere vagliata in base alla sua capacità o non capacità di essere "specchio", come indica il titolo del libro, delle dinamiche esistenziali e politiche.

Interessante a questo proposito è la distinzione, sinteticamente articolata dall'autore, fra la filosofia di Carnap e quella di Neurath riguardo lo statuto e i confini del linguaggio scientifico: «[...] La divaricazione fra Neurath e Carnap, che andò approfondendosi negli anni, non è addebitabile soltanto al fatto che il primo affinò sempre più una concezione logico-matematica della scienza, mentre l'altro non si allontanò mai da una visione empiristico pragmatista, c'è qualcosa di più profondo nella divergenza fra Neurath e Carnap che riguarda il modo di intendere il ruolo della scienza nella società moderna e lo stesso rapporto fra scienza e filosofia. Sotto questo profilo la concezione di Neurath di una "scienza unificata" interessata più alla costruzione delle "connessioni trasversali" tra le varie scienze che alla logica della scienza [corsivi nostri], risulta più vicina al progetto cassireriano di far interagire tra loro scienze naturali-matematiche e scienze storiche o umano-sociali e di ricostruire l'evoluzione della coscienza moderna nella varietà e nella ricchezza delle sue forme» (ivi, p. 35).

Con queste parole l'autore sembra non solo indicare la distanza dalle teorie pragmatico-convenzionaliste delle procedure scientifiche di Carnap (principio di tolleranza), ma una sorta di loro pericolosità, la loro incapacità cioè di individuare strutture trasversali fra i vari linguaggi e procedure scientifiche, incapacità che penalizza la nascita di una coscienza filosofica della complessità moderna. Con il ribaltamento dell'adesione alla ricchezza delle varie pratiche scientifiche, rivendicata da ogni convenzionalismo, in un impoverimento filosofico sembra di assistere ad un implicito gesto hegeliano: la critica ad ogni forma di empirismo ingenuo. Sembra dunque che il convenzionalismo e pragmatismo di Carnap siano forieri di una coscienza filosofica astratta e acriticamente conservatrice, mentre le concezioni di Neurath possano essere un esempio di scavo filosofico nella prassi scientifica capace di dar conto di relazioni strutturali trasversali fra i vari linguaggi scientifici. Del resto la valutazione positiva dell'opera di Neurath ricorre più volte nel lavoro torna ad esempio in maniera inequivocabile a pagina 133 in cui viene sottolineata la fecondità del positivismo logico che risale a Neurath e in particolare «[all']idea dell'enciclopedismo da lui promulgata», tornano così indirettamente anche sull'interessante tema del terreno comune di neo-kantismo e filosofia della scienza. E tornando probabilmente anche su un'idea portante dell'intero libro ossia: il rapporto filosofia vita vede nell'enciclopedismo (possiamo dire di Neurath e Cassirer e di Dilthey) un'interpretazione feconda della necessità di individuare connessioni strutturali e trasversali fra le varie produzioni spirituali e quelle scientifico-naturali.

Il giudizio negativo sul convenzionalismo pragmatico carnapiano non può che indurre il lettore a cercare nel libro i luoghi in cui l'autore affronta il pragmatismo americano. Colpisce positivamente il fatto che l'autore veda in alcuni nuclei teorico-concettuali del pragmatismo – l'empirismo radicale di W. James, inteso come accordo per così dire funzionale fra verità e realtà (ivi, p. 96), e il procedere ipotetico fallibilista auspicato dalla logica di Ch. S. Peirce (ivi, p. 104) – la possibilità di andare oltre il neo-positivismo. Possibilità che porterà con sé anche quella di sciogliere il conflitto fra analitici e continentali grazie al ritorno novecentesco al pragmatismo americano che arriva fino a Jacques Derrida. A questo proposito sembrano molto significative le parole dell'autore che, sul



solco dell'interpretazione di Umberto Eco, mettono in relazione la giovanile Grammatologia di Derrida con la semiosi di Peirce: «Non va nemmeno dimenticato che nel suo capolavoro giovanile La grammatologia Derrida per così dire valorizza Peirce. Peirce con la sua dottrina della semiosi illimitata, infatti fa della significazione un movimento costitutivamente aperto, dove il segno è inserito in un gioco di rinvii che in nessun momento può essere saturato una volta per tutte» (ivi, p. 116).

Se potessimo individuare nella coppia di concetti opposti astratto/concreto un criterio utile per dar conto delle correnti e/o tematiche filosofiche fin qui affrontate si potrebbe sostenere che astratta è l'ontologia e il mito dell'autentico di Heidegger, il principio di tolleranza di Carnap (ivi, p. 73), mentre alla categoria del concreto possono probabilmente rimandare il socratismo politico della Arendt, il costruttivismo simbolico di Cassirer [ibidem], l'enciclopedismo di Neurath, lo storicismo diltheyano e la semiotica pragmatista.

Al rapporto astratto/concreto sembra ricorrere anche la sapiente analisi che l'autore fa del neo-idealismo italiano portata avanti attraverso il teorico e politico che ne ha individuato i presupposti salienti e denunciato i limiti: Antonio Gramsci.

Astratta viene dichiaratamente definita da Gramsci la teoria crociana dei distinti «La distinzione che Croce mantiene fra società civile e società politica – che gli consente di scongiurare la riduzione della politica a Stato totale e della storia a storia integrale dello stato – rende anche possibile la distinzione tra egemonia e dittatura, fra forza e consenso. Per Gramsci la dialettica della storia è un processo di contrasti e contraddizioni che non si possono risolvere armonicamente, come si illude di fare il liberalismo, guardata sotto questa angolazione la teoria crociana dei distinti è una soluzione puramente verbale – sostiene Gramsci nei Quaderni dal carcere» (ivi, pp. 51-52). A questa nozione di astratto può essere forse fatta risalire anche la concezione neo-idealista del male inteso come passaggio, errore necessario, destinato a essere superato nello svolgimento della storia nella misura in cui nel concetto di male necessario può nascondersi una visione naturalizzata, automatizzata del negativo: «Ma di fronte alla tragedia della guerra tra le nazioni europee Croce non si limitava a cogliere la manifestazione della vita nei suoi aspetti più spietatamente realistici di forza e potenza. Dinnanzi alla carneficina del primo conflitto mondiale Croce e con lui Gentile, si trovano esposti al problema del male, o meglio di quella peculiare forma di nichilismo che è la devastazione, la distruzione della civiltà, la pulsione di morte o il ritorno della barbarie. [...] per Croce e Gentile il male e l'errore sono solo un momento negativo necessario destinato ad essere superato. Anzi per Gentile l'errore non esiste, più che di errore bisogna parlare di spirito erroneo che viene sempre correggendo se stesso. Il male storico del Novecento: il fascismo, il nazismo, la guerra, il totalitarismo sovietico indurrà entrambi a rivedere il concetto di vita parlando della storia come dramma (Croce) o tornando all'iniziale concezione della filosofia come scienza della vita (Gentile), mettendo in evidenza il nesso fra filosofia e politica anche se in direzioni opposte (Liberalismo per Croce totalitarismo per Gentile)» (ivi, p. 50).

Un altro aspetto interessante del libro è il modo in cui lega le aspirazioni filosofiche novecentesche alle nuove prospettive del terzo millennio espresse prevalentemente dal paradigma della cura e del dono per le quali forse può ancora essere fatta valere come chiave interpretativa la coppia concreto/astratto. Astratta è infatti per la filosofia della cura (Sen e Nussbaum) e per quella del dono (MAUSS) l'idea di una sovranità del soggetto fondata sulla concezione etica kantiana della volontà auto legislatrice ed autonoma. L'etica della cura sottolinea la natura bisognosa e pertanto relazionale ed orizzontale del soggetto.

Significative a questo proposito sono le parole di p. 242 del libro: «Ma proprio perché la cura ci restituisce un'immagine di noi stessi come esseri bisognosi, fragili e vulnerabili, essa viene svalutata ed assegnata ad un posto marginale della società. Il bisogno viene percepito come una minaccia all'autonomia: nasce da questo pregiudizio l'ideologia liberale dominante secondo cui chi ha più bisogni e meno autonomo e dunque meno forte e capace. Trattare la dipendenza come una

debolezza o come una forma di eteronomia è l'errore capitale categoriale del liberalismo moderno» (ivi, p. 242) di cui Kant sembra essere uno dei più significativi rappresentanti, insieme a J. Mill, ma anche a Berlin e Rawls. Il paradigma della cura e quello del dono condividono l'idea dell'ontologia della vulnerabilità che «presume la possibilità di una reciproca comprensione solidale». Ed è proprio l'idea di una comunità solidale che lega i paradigmi del terzo millennio ai loro presupposti novecenteschi, rappresentati in particolare dalle teorie honnetthiane del riconoscimento. Ed è su questa concezione che ci si vuole in ultimo fermare non solo alludendo alle sue radici storiche – individuate nello Hegel jenese, nell'idea habermasiana del riconoscimento come conflitto morale, e nella psicologia sociale di Mead – ma indicando anche le implicazioni derivanti dal concetto honnetthiano di libertà come vita buona proprio per gli elementi hegeliani e kantiani che l'autore mette bene in evidenza con queste parole: «L'obiettivo è costruire una teoria formale di vita etica capace di riconciliare da un lato l'esigenza hegeliana di una integrazione sociale fondata su valori universalmente condivisi (una concezione comune del bene) e dall'altro l'istanza kantiana dell'autonomia individuale o della libertà riflessiva concepita sul modello dell'autolegislazione della ragione pratica e dell'autorealizzazione morale» (ivi, p. 197). Non si nasconde qui un residuo formale-universalistico che, pur votato all'idea di comunità solidale, rimane ancora da conciliare pienamente con quell'ontologia della vulnerabilità e del bisogno, basata sul primato dell'eteronomia e delle peculiarità materiali e spirituali dei soggetti?

# Antonio Gramsci

## La rifondazione di un marxismo senza corpo

Roberto Finelli

### 1. Un nuovo soggetto della storia

Quando Antonio Gramsci comincia a deporre i suoi appunti in quelli che saranno poi i *Quaderni del carcere*, il suo sguardo teorico è profondamente mutato rispetto ai suoi precedenti anni di vita e di militanza politica. Imprigionato nell'Italia dove ormai s'è consolidato il regime fascista, consapevole dell'esaurimento e della sconfitta dei moti sociali e rivoluzionari nell'Europa occidentale postbellica, profondamente isolato non solo dai compagni del carcere ma, verosimilmente, anche da una parte del gruppo dirigente del Pcd'I, almeno quanto al giudizio sull'Unione Sovietica<sup>[1]</sup>, il militante politico sardo riesce, malgrado tutto ciò, nel capovalore della sua vita: nel tradurre cioè genialmente quella sospensione forzata dalla prassi e quella solitudine così radicale, che nasce non solo dai nemici ma anche dagli amici, nell'accensione di una visione teorica organica e sistematica che potesse far da contenitore, non solo da un punto di vista psicologico alle terribili forze disgregative dell'esperienza carceraria (per un corpo già provato come quello di Gramsci), ma soprattutto all'esigenza di ripensare, dopo la sconfitta, categorie e modi originali di una rinnovata rivoluzione comunista nell'Occidente<sup>[2]</sup>.

Per tale duplice ordine di motivazioni, individuali e politiche, il Gramsci del carcere è un pensatore che si sottrae sia all'ottica del frammento e del *work in progress*, in cui molti frequentatori del pensiero debole e del postmoderno hanno voluto recentemente collocarlo, sia all'ottica della *democrazia*, anziché del *socialismo*, in cui, in modo parimenti forzato, il suo pensiero è stato, anche qui più volte e soprattutto negli ultimi anni, collegato e iscritto. Laddove il Gramsci dei *Quaderni*, al di là dell'oggettiva frammentazione dei suoi appunti carcerari e della intensa rielaborazione cui l'autore li ha sottoposti, è un *pensatore*, almeno a parere di chi scrive, *dal pensiero forte*, il quale, a muovere da alcuni teoremi e filosofemi fondamentali, offre una nuova sistematica del marxismo: a tal punto da presentarsi, nella complessità delle luci e delle ombre della sua figura teorica, come tra i pensatori più organicamente innovativi e originali del marxismo del '900.

La variazione di senso più radicale e pregevole di conseguenze che il Gramsci dei *Quaderni* compie rispetto alla dottrina tradizionale del materialismo storico è che la «filosofia della prassi» – termine con cui ridenomina, e non solo a motivo della censura carceraria, la teoria della storia e della rivoluzione di Marx ed Engels – rimanda a una visione del divenire storico scandito, non tanto dall'alternarsi di modi di produzione messo in moto dalla contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione, quanto invece dal farsi e disfarsi di soggetti collettivi, legati alla capacità o meno di dirigere socialmente e politicamente, oltre che se medesimi, la maggioranza delle classi e dei ceti di una determinata compagine storico-sociale. Chi scorre le ampie pagine di storiografia che il pensatore sardo dedica alla Riforma protestante, al giacobinismo e alla Rivoluzione francese, al Risorgimento italiano, si rende conto infatti che è la dimensione dell'«egemonia», assai più che quella dell'*economia*, a costituire il fattore determinante dell'azione storica: ossia, propriamente, l'effetto di universalizzazione e di produzione di consenso che ogni soggettività collettiva, a partire dalla sua rilevanza economica, deve di necessità saper generare, per nascere all'iniziativa storica e, più complessivamente, alla direzione etico-politica di una nazione.

Nella visione di Gramsci una classe, o «gruppo sociale», è connotato inizialmente da un primo livello di esistenza che è meramente economico e in cui la sua sfera d'azione è limitata alla riproduzione dei propri interessi, solo particolari e corporativi. Anzi in un primo momento ciascun

membro del gruppo in questione è talmente conchiuso e concluso nella sua individualità da non attingere neppure una coscienza corporativa della comunità d'interessi che lo lega agli altri membri del suo medesimo raggruppamento. Per cui ciò che s'evidenzia a tale primo livello è la completa assenza di un soggetto collettivo, come il darsi di una socialità pressochè *naturalistica*, dove le azioni umane, frammentate e irrigidite nella riproduzione degli interessi dei singoli, non sono iscrivibili in un volere autenticamente umano che possa dar loro forma, secondo un'intenzionalità progettuale e innovativa. Esse possiedono qui il carattere di *fatti* oggettivi – anziché essere *atti* – e, come tali, sono oggetto e materia d'analisi propriamente e solo delle scienze quantitative e misurabili della natura<sup>[3]</sup>.

Quando invece i membri di un gruppo sociale non s'identificano più solo con la loro atomistica singolarità e acquistano prima la coscienza della loro omogeneità di gruppo<sup>[4]</sup> e poi, ulteriormente, la consapevolezza che il loro interesse possa includere, rappresentandole, le esigenze e i bisogni degli altri gruppi sociali, fino a combinarsi con l'interesse della maggioranza della società, allora il gruppo sociale inaugura l'ambito d'esistenza più propriamente politico<sup>[5]</sup>: quale sfera di un agire che assume a suo scopo non il fine di una mera riproduzione naturalistica, quanto invece quello di un'azione intrinsecamente *umana e storica* e, come tale, instauratrice del nuovo e dell'irripetibile, non riducibile a misurazione quantitativa e a determinismo naturalistico. È questa la sfera della sovrastruttura in quanto società civile, fatta di tutte quelle istituzioni e associazioni per le quali il confronto sociale si compie soprattutto attraverso la lotta e la forza delle idee, attraverso la capacità di penetrazione ideologica, la dinamica dei valori spirituali e la dialettica tra le visioni del mondo. Cosicché per Gramsci chiave di volta dell'egemonia sociale e politica di una classe dirigente è la capacità di produrre, accanto ed oltre alla ricchezza materiale ed economica, una ricchezza soprattutto di natura teorica e culturale, quale elaborazione di una visione del mondo subordinata o colonizzata da patrimoni ideologici altrui. E' la capacità cioè di tessere e definire da parte di una classe o gruppo sociale l'identità della propria soggettività secondo una propria filosofia, in cui non vi sia discrepanza tra il piano reale e materiale del suo essere sociale e l'autorappresentazione teorica e il sapere consapevole che quel gruppo-classe mostra di avere del medesimo.

La *contraddizione*, cui il comunista deve tener dietro e che deve severamente indagare, è dunque per Gramsci non è più tanto quella meramente economica fra forze produttive e rapporti di produzione quanto quella che una soggettività collettiva patisce tra il proprio *fare* e il *sapere* di esso: giacché tali piani, della vita come prassi materiale e della vita come coscienza, in una condizione d'*esistenza passiva e subalterna* di un gruppo sociale, si collocano su livelli tra loro discordi ed eterogenei. Visto che le forme di rappresentazione del proprio sé, di cui un gruppo sociale subordinato dispone, sono sempre mediate e fornite, in modo eteronomo, dalle forme del rappresentare e del concepire proprie delle classi dominanti. Ne consegue che per Gramsci la soggettività collettiva del subalterno non possiede alcuna garanzia di percezione del vero e di affrancamento dall'errore, come invece teorizzavano Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*, quando, affermavano che la classe dei lavoratori manuali per la materialità della loro vita è immune da ubbie e mistificazioni ideali<sup>[6]</sup>. La struttura delle forme di coscienza dei ceti subalterni è infatti per Gramsci composita, fatta di più sedimentazioni e ispirazioni teoriche, incoerente nella sua molteplicità d'origine, e inconsapevole di tale *multiversum*. Per cui è evidente che un soggetto realmente capace d'innovazione storica può sorgere, non come già istituito nell'ambito della sola produzione materiale – come voleva una tradizione maggioritaria del marxismo – ma solo come esito di un processo di ricomposizione e di sintesi, anche e prevalentemente, ideologico e simbolico. Il soggetto storico per Gramsci, per dirla con il linguaggio di Hegel, non è mai un *presupposto*, ma è sempre un *posto*: è cioè, non qualcosa che si genera e si dà in base al solo conflitto economico tra le classi, ma il risultato di un processo di organizzazione e di unificazione che passa soprattutto attraverso l'affrancarsi dalle fallaci forme di rappresentazione e percezione della vita che quel soggetto, in quanto subalterno, possiede all'inizio necessariamente di sé.

## 2. La nuova concezione dell'ideologia

Il principio da cui muove la vera e propria rifondazione del marxismo che compie (non importa qui dire con quale grado di consapevole intenzionalità) l'autore dei *Quaderni* è dunque la nuova interpretazione proposta, rispetto alla visione di Marx ed Engels, del concetto e della funzione dell'«ideologia». Per quest'ultimi, secondo quanto hanno teorizzato nella *Deutsche Ideologie*, ideologia è sinonimo di falsa coscienza, di estraneità e lontananza da quel luogo unico e vero del senso che, in una prospettiva di materialismo storico, ha da essere null'altro che il lavoro, la prassi materiale, rispetto alla cui pregnanza di realtà, l'ambito della produzione d'idee non può che produrre deformazione e contraffazione della vera struttura delle cose. La produzione delle idee attiene alla sovrastruttura, alla sfera di pertinenza degli intellettuali/ideologici, la cui funzione, a motivo della divisione sociale del lavoro che segna ogni società di classe, non può che legittimare, falsificandola e affrancandola dalle sue intrinseche contraddizioni, la struttura. All'opposto per Gramsci la funzione dell'ideologia va sottratta ad un'interpretazione meccanicistica e volgare, che riduce la sovrastruttura a mera conseguenza ed effetto della struttura, e restituita al suo significato positivo di componente, *essa stessa strutturale e indispensabile*, dell'agire storico. Perché il mondo delle idee, dei valori, delle religioni e delle concezioni del mondo, è fondamentale per comprendere ciò che muove l'agire e il vivere degli esseri umani. Perché senza la funzione strutturante dei convincimenti non si possono comprendere le relazioni e i conflitti tra i ceti e le classi, che, se muovono da una causa materiale ed economica, hanno sempre un'elaborazione e una traduzione ideale/ideologica.

A tal proposito è indicativo il rilievo che Gramsci nei *Quaderni* dà al celebre passo di Marx della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, nel quale questi scrive: «Quando si studiano simili sconvolgimenti [le rivoluzioni sociali], è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo [*ausfechten*]»<sup>[7]</sup>. La traduzione gramsciana, nella quale l'espressione ««lo combattono» viene resa significativamente con «lo risolvono» («le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di risolverlo»<sup>[8]</sup>), sottolinea quanto l'ideologia sia per Gramsci il *medium* della presa di coscienza di soggetti individuali e collettivi. Lungi dall'essere la trasfigurazione idealistica d'interessi materiali e di passioni di parte, l'ideologia ha per Gramsci valore teoretico, conoscitivo. «La tesi secondo cui gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali sul terreno delle ideologie non è di carattere psicologico o moralistico, ma ha un carattere organico gnoseologico»<sup>[9]</sup>. Non che Gramsci nei *Quaderni* ovviamente non conosca e non utilizzi il significato negativo di ideologia quale sinonimo di inganno e di mistificazione, come quando ad es. in una rivoluzione passiva un gruppo sociale dominante impone ai gruppi subalterni un preteso universalismo che non corrisponde ad una unificazione reale degli interessi. Ma ciò che s'attesta come prevalente nel testo gramsciano, tale da proporsi addirittura come il filosofema più originale e innovativo dell'intero complesso dei *Quaderni*, è l'attribuzione di una *funzione di verità* all'ideologia<sup>[10]</sup>. Com'è testimoniato per altro anche dal modo in cui Gramsci rilegge e riscrive la categoria soreliana di «blocco storico»: «Il concetto del valore concreto (storico) delle superstrutture nella filosofia della praxis deve essere approfondito, accostandolo al concetto soreliano di 'blocco storico'. Se gli uomini acquistano coscienza della loro posizione sociale e dei loro compiti sul terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstruttura esiste un nesso necessario e vitale»<sup>[11]</sup>.

La *struttura* è il luogo della via materiale, del ricambio organico degli uomini con la natura attraverso relazioni antagoniste di classe. E' il luogo della necessità cui ci costringe la nostra vita corporea, il luogo dei bisogni che ci troviamo obbligati a soddisfare, è il luogo della coazione e

della subordinazione inevitabile. Esso è definibile e misurabile *quantitativamente*, secondo il *metodo delle scienze naturali* e, come tale, è costituito da un complesso di forze e di relazioni che sono indipendenti dalla volontà degli esseri umani. La *sovrastruttura* è invece l'ambito delle forme di coscienza, delle visioni del mondo, delle simbolizzazioni attraverso cui la sfera materiale dell'esistenza viene pensata, significata, interpretata ed elaborata. E' l'ambito in cui la dimensione naturale dell'economico viene tradotta in forme della coscienza, individuale e collettiva. Tanto che il nesso di struttura e sovrastruttura, sottraendosi alla configurazione meccanicistica e causalistica del marxismo della tradizione, si dispone in Gramsci più secondo la congruenza e la funzionalità reciproca di piani paralleli, quali ad es. quelli di «forma» e «contenuto»<sup>[12]</sup>.

### 3. La rifondazione delle categorie del materialismo storico

Del resto è proprio da tale innovazione *ideologica* che derivano le altre tesi della rifondazione gramsciana del materialismo storico, quale, in primo luogo, quella concernente la ridefinizione del concetto di «praxis». Perché per il pensatore sardo *praxis* cessa di essere sinonimo di *lavoro*, inteso come elaborazione del mondo materiale, per acquisire il senso antropologico-politico di *elaborazione e produzione di una soggettività collettiva*. La prassi per eccellenza è infatti quella che traduce sul piano storico un gruppo o classe sociale dalla condizione di inesistenza o passività del ceto subalterno a quella attiva del ceto egemonico. E' propriamente la prassi che traduce un soggetto collettivo dalla suo *non-essere* storico all'*essere* dell'azione storico-politica. Ed è dunque un significato di *praxis* che, lontano dal significato *fabbrile* di *poiesis*, rimanda all'agire autoriflesso di una soggettività collettiva, a sostanziare la nuova teorizzazione gramsciana del concetto di *rivoluzione*.

Il processo rivoluzionario viene infatti sottratto da Gramsci allo schema amico-nemico o di classe contro classe, con la sconfitta del nemico e la presa del potere che tradizionalmente ne derivava. Per essere ridefinito come un processo, potremmo dire, appunto *autoriflessivo* di un gruppo sociale o di un soggetto collettivo su sé medesimo. Dove ciò che di fondo è in questione è una modalità di progressivo affrancamento di una soggettività collettiva dalle forme inadeguate, che, inizialmente e necessariamente, possiede della coscienza di sé, per poter giungere alla maturità di un'ideologia/forma di coscienza che sia invece adeguata e coerente con il proprio essere sociale. Per dar luogo cioè all'organicità di un blocco storico in cui vi sia appunto corrispondenza tra l'*essere sociale* (la funzione economica) e l'*sapere di tale essere* (la funzione ideologica). Essere subalterni significa infatti non possedere una ideologia adeguata, non avere elaborato una visione del mondo omogenea ed organica, quanto invece partecipare in modo frammentato e incoerente, oltre che inconsapevole, di più concezioni del mondo e della vita. Come testimonia per Gramsci quanto si deposita nel «senso comune» e nel «folklore» dei ceti popolari, che se per un verso possono contenere anche elementi di critica e di non conformismo, per l'altro sono l'espressione di un'accettazione e di un'adesione al conformismo dominante: «perché il popolo (cioè l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita) per definizione non può avere concezioni elaborate, sistematiche e politicamente organizzate e centralizzate nel loro sia pur contraddittorio sviluppo, ma anzi molteplice – non solo nel senso di diverso, e giustapposto, ma anche nel senso di stratificato dal più grossolano al meno grossolano – se addirittura non deve parlarsi di un agglomerato indigesto di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia, della maggior parte delle quali, anzi, nel folklore si trovano i superstiti documenti mutili e incontaminati»<sup>[13]</sup>. Il senso comune è la «filosofia delle moltitudini»<sup>[14]</sup> e «il suo tratto fondamentale e più caratteristico è di essere una concezione (anche nei singoli cervelli) disgregata, incoerente, inconsequente, conforme alla posizione sociale culturale delle moltitudini di cui esso è filosofia»<sup>[15]</sup>. Così sostanza della rivoluzione – che non può che essere «rivoluzione

intellettuale e morale» – deve essere l'elaborazione di una visione del mondo capace di condurre a sintesi e a coerenza il senso comune dei ceti subalterni, che sia capace cioè di superare la disgregazione delle forme di coscienza e di creare un sistema del sapere omogeneo. «Quando nella storia si elabora un gruppo sociale omogeneo, si elabora anche, contro il senso comune, una filosofia omogenea, coerente e sistematica»<sup>[16]</sup>.

Un'ideologia, che sia capace di unificare il molteplice, ossia che penetri, trasformandolo intimamente in «ciò che le masse pensano embrionalmente e caoticamente intorno al mondo e alla vita», non può che essere, per quanto detto, «totalitaria». Deve cioè restituire la totalità delle relazioni e delle contraddizioni sociali in cui il gruppo sociale in questione si colloca e di lì ricomporre un quadro unitario di sintesi e di punto di vista. «La struttura e le superstrutture formano un 'blocco storico', cioè l'insieme complesso e discorde delle superstrutture sono il riflesso dell'insieme dei rapporti sociali di produzione. Se ne trae: che solo un sistema di ideologie totalitario riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della praxis. Se si forma un gruppo sociale omogeneo al 100% per l'ideologia, ciò significa che esistono al 100% le premesse per questo rovesciamento»<sup>[17]</sup>. Vale a dire che per Gramsci – ben oltre le contraddizioni strutturali dell'ambito economico che vengono privilegiate nella teoria della crisi e della rivoluzione del marxismo classico – è il grado «totalitario» di un'ideologia, del piano sovrastrutturale, che, riflettendo ed elaborando quelle contraddizioni, si fa premessa e condizione «oggettiva» del «rovesciamento della prassi» e della trasformazione rivoluzionaria del piano strutturale.

Ed è appunto in tale grado di totalizzazione e di universalizzazione del proprio sapere del mondo e di sé da parte di una classe sociale, in tale *paradigma della coscienza omogenea*<sup>[18]</sup>, che si fonda la capacità di esercitare «egemonia»: ossia di produrre non solo autocoscienza e organizzazione del proprio gruppo sociale ma di universalizzare, sul piano culturale e simbolico, i propri interessi in modo tale da non renderli più compatibili con il quadro dei valori sociali ed etico-politici esistenti; e in questa trans-valutazione, di renderli così innovativi e di rottura da far sì che con essi s'identifichino anche gli interessi di altri gruppi subordinati. *Egemonia*, che si matura e si raggiunge secondo quell'evolversi e progredire, da parte di un gruppo sociale, delle forme del proprio rappresentare, di cui si diceva all'inizio, e scandito secondo : 1) una *forma naturalistica del rappresentare*, in cui la società viene vista solo come insieme di rapporti di forza, indipendenti dalla volontà e dall'agire del singolo e dove questi è volto alla sola riproduzione individualistica di sé; 2) una *forma corporativa del rappresentare*, in cui il gruppo sociale conquista una coscienza collettiva di sé, ma ancora attraverso pratiche di riconoscimento e conquiste di interessi di gruppo all'interno dell'assetto esistente; 3) una *forma egemonica del rappresentare*, dove il gruppo sociale riesce a presentare il proprio interesse come interesse universale, attraverso cui unificare, riorganizzare e dirigere un nuovo assetto sociale. «E' preferibile 'pensare' senza averne consapevolezza in modo disgregato e occasionale, è preferibile 'partecipare' ad una concezione del mondo 'imposta' dal di fuori, da un gruppo sociale [...] o è preferibile elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente e in connessione con tale lavoro del proprio intelletto scegliere il proprio mondo di attività, partecipare attivamente alla produzione della storia universale?»<sup>[19]</sup>.

Da questa teoria della rivoluzione come riforma intellettuale e morale, come emancipazione da parte di un gruppo sociale delle forme primitive e inadeguate della propria coscienza e del proprio conoscere – si potrebbe dire, con parole non gramsciane, da questa teoria della rivoluzione quale elaborazione del proprio inconscio ideologico - deriva per Gramsci la funzione degli «intelletuali organici», intimamente connessa a quella del partito politico. Gli intellettuali, *organici* a una data classe sociale, hanno il compito di elaborarne il senso comune, di accoglierne bisogni e forme rappresentative, per mediarle e comporle in una superiore sintesi ideologica, per dare vita cioè a un corpo collettivo, che, nell'autosufficienza della propria visione del mondo, sappia concepirsi come classe autonoma e come soggetto di trasformazione. «Autocoscienza critica significa storicamente e

politicamente creazione di una élite di intellettuali: una massa umana non si distingue e non diventa indipendente per sé senza organizzarsi (in senso lato) e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti, cioè senza che l'aspetto teorico del nesso teoria-pratica si distingua concretamente in uno strato di persone 'specializzate' nell'elaborazione concettuale e filosofica»<sup>[20]</sup>. E in tal senso è il Partito politico il luogo per eccellenza animatore e formatore di una volontà collettiva, fatta dell'incontro e della reciproca sollecitazione tra *chi solo sa* e *chi solo sente*, tra l'attitudine, cioè, e la competenza per il generale e l'universale propria degli intellettuali e le passioni e il sentire concreto delle masse. «L'elemento popolare sente, ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale sa, ma non sempre comprende e specialmente sente»<sup>[21]</sup>. Compito del Partito è organizzare questa mediazione e tradurre il «sentimento-passione» in «comprensione», così come operare perché la concezione di una élite si faccia coscienza di massa, nuovo conformismo, e volontà effettivamente reale.

La sottrazione del processo rivoluzionario a una matrice solo di contraddizioni economiche e il ruolo centrale assegnato all'ideologia «totalitaria» quale chiave di volta di una riforma intellettuale e morale, non possono non condurre infine la rifondazione della *filosofia della praxis* intrapresa da Gramsci nei *Quaderni* ad una riformulazione profonda, com'è evidente per quanto detto fin qui, anche del nesso concettuale di «struttura» e «sovrastuttura». Com'è noto infatti per Marx ed Engels la sovrastruttura corrisponde all'insieme delle relazioni sociali che non mettono direttamente in moto la storia e che comprendono, senza differenza rispetto a tale mancanza di efficacia e causalità nel divenire storico, la produzione delle idee, la religione, il corpo delle leggi e lo Stato. La sovrastruttura rappresenta la giustificazione e la difesa, attraverso la mistificazione delle idee e la forza repressiva dello Stato, del vero motore della storia costituito dal modo di produzione, che a sua volta vive del nesso dialettico tra forze produttive e rapporti di produzione. Per cui quando lo sviluppo delle forze produttive entra in opposizione con rapporti di produzione sempre più statici e regressivi «subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura»<sup>[22]</sup>.

La visione della storia di Gramsci è assai lontana dagli automatismi di questo *marxismo della contraddizione*, noto e diffuso, «sotto l'appellativo un po' dottrinario – come osserva nel Quaderno 13 – di materialismo storico»<sup>[23]</sup>. L'economismo storico, ossia la riduzione di ogni avvenimento storico al movente e all'interesse economico, appartiene ad una prima configurazione necessariamente immatura del marxismo, obbligata in primo luogo ad opporsi e a distinguersi da ogni visione (hegelo-)spiritualistica della storia: «il materialismo storico non poteva non essere una fase prevalentemente critica e polemica della filosofia, mentre si aveva bisogno di un sistema già compiuto e perfetto»<sup>[24]</sup>. Del resto la fede che la storia debba avere un'evoluzione automatica, il cui carattere obbiettivo possa essere descritto con la necessità delle leggi naturali, e che tale evoluzione volga necessariamente verso un fine, quale il comunismo, corrisponde alle credenze fideistico-religiose di cui hanno bisogno le masse popolari in una prima fase di opposizione e di autonomizzazione dalla cultura dominante. Ma proprio per tutto ciò Gramsci svolge e distribuisce su *tre* sfere il nesso di struttura e sovrastruttura: articolando la composizione della società in *struttura economica*, *società civile* e *Stato*. Come nota infatti nel Quaderno 10, «tra la struttura economica e lo Stato con la sua legislazione e la sua coercizione sta la società civile»<sup>[25]</sup>, corrispondendo propriamente la prima all'ambito della riproduzione materiale delle esistenze individuali e delle classi sociali, l'ultima all'ambito della produzione degli apparati della forza giuridico-repressiva, e la seconda all'ambito dedicato specificamente alla produzione delle idee, cioè al confronto tra le visioni del mondo e alla lotta etico-politica per l'egemonia. Più specificamente è la «società civile» che Gramsci autonomizza dalla struttura economica, rifacendosi nell'uso di questo termine (che in tedesco, com'è noto, suona *bürgerliche Gesellschaft*) verosimilmente, più che non a Marx, ad Hegel per il quale la *bürgerliche Gesellschaft* comprende, oltre l'economia del «sistema dei bisogni», tutta una serie di istituzioni e di organizzazioni legate a



valori, non economici, ma di natura sovramateriale e per qualche verso solidaristico-consensuali. «Si possono, per ora, fissare due grandi ‘piani’ superstrutturali, quello che si può chiamare della ‘società civile’, cioè dell’insieme di organismi volgarmente detti ‘privati’ e quello della ‘società politica o Stato’ e che corrispondono alla funzione di ‘egemonia’ che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quello di ‘dominio diretto’ o di comando che si esprime nello Stato e nel governo ‘giuridico’»<sup>[26]</sup>.

#### 4. Un marxismo senza Capitale

Solo che tale ripensamento radicale del materialismo storico e della rivoluzione comunista, che Gramsci deposita nei *Quaderni* e che lo destina, non casualmente, a un drammatico isolamento, come si diceva, fino a momenti di forte contrasto e lacerazione con la struttura del Partito Comunista d’Italia, ha come contrappasso, almeno a parere di chi scrive, una non pari capacità di approfondire e rielaborare la lezione marxiana sul *Capitale* e sulla critica dell’economia politica. Alla messa in valore che Gramsci nei *Quaderni* compie della soggettività storica e dei suoi modi ideologico-ideali di costituirsi a principio d’iniziativa sociale e rivoluzionaria corrisponde infatti una simmetrica sottovalutazione – per non dire radicale rimozione – dei processi oggettivi di alienazione e feticismo posti in essere dal *Capitale*, quale fondamentale e prioritario fattore della produzione ideologica e delle forme della rappresentazione sociale all’interno della società moderna. Come s’è detto, Gramsci è un pensatore della *praxis* in quanto capacità di una soggettività collettiva di dare direzione egemonica a un’intero corpo sociale ed assai meno un pensatore della *praxis* quale organizzazione capitalistica del processo di lavoro ed uso capitalistico della forza-lavoro. Né gli interessa indagare e approfondire la lezione marxiana del *Capitale* come valore in processo e come universale astratto che tende progressivamente ad assimilare alla propria logica di riproduzione l’intera compagine sociale.

Non che Gramsci non dia sufficiente attenzione alle problematiche della fabbrica, del lavoro operaio, della produzione economica moderna. Basti pensare, oltre al riferimento costante alla fabbrica nelle pagine dell’Ordine nuovo, la sezione assai nota dei *Quaderni* dedicata ad *Americanismo e fordismo*, in cui, di contro alla diagnosi stagnazionistica e catastrofistica che la III Internazionale assegnava al futuro del capitalismo – secondo una logica appunto dell’automatismo delle contraddizioni oggettive, della caduta tendenziale del saggio di profitto e della tendenza alla sovrapproduzione intrinseca nella produzione capitalistica – Gramsci, pur chiuso nello spazio angusto di un carcere fascista, riusciva a mettere a fuoco l’inizio di una nuova fase storica di espansione del capitalismo negli Stati Uniti

L’*americanismo*, com’è noto, è fondato per Gramsci su una relazione e redistribuzione tra profitto, salario e rendita profondamente diversa da quella del capitalismo dell’occidente europeo. Gli alti salari e la conseguente espansione della domanda hanno infatti consentito l’ampliamento, nella società statunitense, di un mercato interno che non vede più le rendite e il consumo improduttivo in una posizione di grande rilievo. Rispetto al capitalismo ottocentesco e tradizionale, fondato sulla repressione del salario e un rapporto organico tra profitto e rendita, il nuovo capitalismo americano ha dislocato la rendita in funzione marginale e ha collocato al centro della vita economica e sociale il nesso salario-profitto.

Questa diversa distribuzione del reddito ha avuto origine da un enorme aumento della produttività del lavoro dovuta alla riorganizzazione dei processi produttivi secondo catene di montaggio (fordismo) e la divisione-misurazione ferrea dei tempi, dei movimenti e delle funzioni (taylorismo). Per cui, proprio muovendo dalla centralità marxiana del processo di lavoro, Gramsci è in grado di cogliere come alla base della configurazione socio-economica del capitalismo americano e del suo enorme potenziale di sviluppo stia la trasformazione tecnica del processo di produzione, connotata

dal lavoro a catena e quindi da un nuovo rapporto tra macchina e forza-lavoro. Né a caso al centro delle pagine gramsciane stanno le riflessioni sulla funzione di una forza-lavoro che, nella nuova organizzazione di fabbrica, partecipa sempre meno con la sua coscienza e la sua autonoma personalità al processo di lavoro, costituendone una componente invece solo meccanica e passiva. «Il Taylor [...] esprime con cinismo brutale il fine della società americana: sviluppare nel lavoratore al massimo grado gli atteggiamenti macchinali ed automatici, spezzare il vecchio nesso psico-fisico del lavoro professionale qualificato che domandava una certa partecipazione attiva dell'intelligenza, della fantasia, dell'iniziativa del lavoratore e ridurre le operazioni produttive al solo aspetto fisico macchinale».<sup>[27]</sup> Senza dimenticare infine che la centralità che Gramsci assegna alla fabbrica nella società americana assume la funzione di modellare finanche costumi morali e valori ideali, sino alla regolazione degli stessi rapporti sessuali: cosicché in America, diversamente dall'Europa, «l'egemonia nasce dalla fabbrica e non ha bisogno per esercitarsi che di una quantità minima di intermediari professionali della politica e dell'ideologia»<sup>[28]</sup>

Eppure proprio in tali pagine di profondo acume storico il pensiero di Gramsci mostra anche tutta la distanza che lo caratterizza rispetto alla connessione strettissima che il Marx della matura critica dell'economia politica aveva teorizzato tra la conformazione del processo di lavoro e la sua tendenziale omogeneizzazione al processo di valorizzazione del capitale. Per Marx la fabbrica, in quanto luogo centrale della valorizzazione di valore, è essenzialmente un luogo di uso, consumo e logoramento della forza-lavoro operaia, attraverso tecnologie e organizzazioni del lavoro che variano a seconda dello sviluppo storico ma che tendono tutte a rendere inevitabile il controllo della direzione capitalistica sull'erogazione del lavoro, ininterrotto e disciplinato, da parte della forza-lavoro, al fine di produrre la maggiore quantità possibile di plusvalore. Per Gramsci, fin dall'*Ordine Nuovo*, la fabbrica, se è anche questo, è soprattutto luogo di razionalizzazione e di efficienza. E' il luogo in cui s'incarna per eccellenza la modernità in quanto confronto razionale, efficace e senza sprechi tra capacità produttiva dell'uomo e natura. Ed è, in particolare, luogo di formazione di un soggetto collettivo, che, attraverso la disciplina e il contenimento della propria natura interna, ovvero dei propri impulsi più naturalistico-individualistici, si educa alla liberazione, appunto, dalla dimensione più egoistica ed arcaica del proprio sé, per farsi soggetto di costruzione della storia e di trasformazione della natura.

Del resto l'intera storia del progresso del genere umano è interpretabile per Gramsci alla luce della coercizione della parte istintuale della vita : «[...] ogni nuovo modo di vivere, nel periodo in cui si impone la lotta contro il vecchio, non è sempre stato per un certo tempo il risultato di una compressione meccanica? Anche gli istinti che oggi sono da superare come ancora troppo «animaleschi» in realtà sono stati un progresso notevole su quelli anteriori, ancor più primitivi: chi potrebbe descrivere il «costo», in vite umane e in dolorosi soggiogamenti degli istinti, del passaggio dal nomadismo alla vita stanziale e agricola»<sup>[29]</sup>. Così è lo sviluppo dell'industrialismo, dell'applicazione cioè in grandi dimensioni della scienza e della tecnologia alla lavorazione della natura, assai più che il capitalismo, a generare la necessità di una trasformazione della natura dell'essere umano<sup>[30]</sup>. Tanto che il taylorismo, in quanto organizzazione altamente meccanizzata e parcellizzata del lavoro, dovrà connotare anche la futura società comunista, purché si passi da una *repressione esterna*, come accade nella fabbrica capitalista a un'*autorepressione*, per la quale siano le stesse classi lavoratrici a imporsi una disciplina rigorosa del lavoro. «Questo equilibrio [psicofisico] – scrive Gramsci riferendosi al nuovo rapporto tra corpo e mente messo in atto dal taylorismo – non può che essere puramente esteriore e meccanico, ma potrà diventare interiore se esso sarà proposto dal lavoratore stesso e non imposto dal di fuori, da una nuova forma di società, con mezzi appropriati e originali»<sup>[31]</sup>. Ma è l'intera corporeità umana che partecipa in Gramsci di una forte svalutazione, ridotta com'è, nella totalità dei suoi scritti, o a qualcosa da reprimere e regolare o a un mero deposito, in cui si accumulano, lasciando libera la mente, gli automatismi sedimentati dalla repressione istintuale<sup>[32]</sup>.

La rifondazione del marxismo intrapresa da Gramsci nei *Quaderni* si consuma dunque, a ben vedere, a ridosso di un doppio legame tra teoria degli automatismi e teoria della soggettività. Essa mette in scena da un lato, contro gli automatismi e le filosofie della storia proprie dell'economicismo e dell'oggettivismo della tradizione marxista, la valorizzazione della soggettività collettiva, se egemone e integrata da un'ideologia totalitaria, quale unico e vero principio di azione storica. Mentre dall'altro lega tale scacco degli automatismi storici alla condizione che a sua volta la soggettività in questione, per generare libertà e autodeterminazione, moltiplichi i propri automatismi interiori, relegando il corporeo a luogo della sola meccanica passività. Ed è appunto questo intreccio tra nuova teoria della storia e antropologia negativa del corpo e dell'affetto che Gramsci consegna in eredità al marxismo umanistico-storicistico, italiano ed europeo, del secondo dopoguerra<sup>[33]</sup>.

---

Questo saggio che compare nella rubrica "Archivio" è già apparso in P. Poggio (a cura), *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Fond. L. Micheletti-Jaca Book, Milano 2010, pp. 321-334.

[1] Cfr. su ciò C. Daniele (a cura di), *Gramsci a Roma, Togliatti a Mosca. Il carteggio del 1926*, Einaudi, Torino 1999; R. Rossanda, *Gramsci e Togliatti, il dissenso del '26*, in «la rivista del manifesto», 1, 1999.

[2] Sul ruolo fondamentale, di appoggio fisico e psichico, svolto dalla cognata, Tania Schucht, nel far sì che il lavoro di Gramsci in carcere potesse realizzarsi, cfr. A. Natoli, *Antigone e il prigioniero: Tania Schucht lotta per la vita di Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1990.

[3] «Un rapporto di forze sociali strettamente legato alla struttura, obiettivo, indipendente dalla volontà degli uomini, che può essere misurato coi sistemi delle scienze esatte o fisiche» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, III, 1583).

[4] «Un secondo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza della solidarietà di interessi fra tutti i membri del gruppo sociale, ma ancora nel campo meramente economico» (ivi, p. 1584).

[5] «Un terzo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza che i propri interessi corporativi, nel loro sviluppo attuale e avvenire, superano la cerchia corporativa, di gruppo meramente economico, e possono e debbono divenire gli interessi di altri gruppi subordinati» (ibidem).

[6] «Per la massa degli uomini, cioè per il proletariato, queste rappresentazioni teoriche non esistono, e quindi per essa non hanno neppure bisogno di essere risolte, e se questa massa ha posseduto delle rappresentazioni teoriche, per esempio la religione, esse sono già state da lungo tempo dissolte dalle circostanze» (K.Marx-F.Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 32).

[7] K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 5.

[8] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., III, p. 2359.

[9] Ivi, p. 1595.

[10] Cfr. su ciò D.Ferreri, *Inattualità di Gramsci*, in Aa.Vv., *Percorsi della ricerca filosofica*, Gangemi, Roma-Reggio C. 1990, pp. 197-213.

[11] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., II, p. 1321

[12] Come avviene, scrive Gramsci, con la «concezione di 'blocco storico', in cui appunto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, distinzione di forma e contenuto meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili materialmente senza la forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali» (Ivi,II, p. 869).

[13] Ivi, III, p. 2312

[14] Ivi, II, p.1398

[15] Ivi, II, p. 1396

[16] Ibidem.

[17] Ivi, II, p. 1051.

[18] Cfr. D. Ferreri, op. cit., p. 206.

[19] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., II, p. 1063.

[20] Ivi, II, p. 1386.

[21] Ivi, II, p. 505.

[22] K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 5.

[23] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, III, p. 1594.

[24] Ivi, III, p. 1409. «E' noto, d'altra parte, che il caposcuola della filosofia della pratica non ha chiamato mai «materialistica» la sua concezione e come parlando del materialismo francese lo critichi e affermi che la critica dovrebbe essere più esauriente. Così non adopera mai la formula di «dialettica materialistica» ma «razionale» in contrapposto a «mistica», ciò che dà al termine «razionale» un significato ben preciso» (ivi, p. 1411).

[25] Ivi, II, p. 1253.

[26] Ivi, III, pp. 1518-1519.

[27] Ivi, III, p. 2165.

[28] Ivi, III, p. 2146.

[29] Ivi, III, p.2161.

[30] “la storia dell'industrialismo” – egli scrive “e sempre stata (e lo diventa oggi in una forma più accentuata e rigorosa) una continua lotta contro l'elemento «animalità» dell'uomo, un processo ininterrotto, spesso doloroso e sanguinoso, di soggiogamento degli istinti (naturali, cioè animaleschi e primitivi) a sempre nuove, più complesse e rigide norme e abitudini di ordine, di esattezza, di precisione che rendano possibili le forme sempre più complesse di vita collettiva che sono la conseguenza necessaria dello sviluppo dell'industrialismo” (ivi, III, pp. 2160-2161).

[31] Ivi, III, p. 2166.

[32] Così nella meccanizzazione fordista, Gramsci può scrivere: “quando il processo di adattamento è avvenuto si verifica in realtà che il cervello dell'operaio, invece di mummificarsi, ha raggiunto uno stato di completa libertà. Si è completamente meccanizzato solo il gesto fisico; la memoria del mestiere, risotto a gesti semplici ripetuti con ritmo intenso, si è «annidata» nei fasci muscolari e nervosi che la lasciato il cervello libero e sgombro per altre preoccupazioni. Come si cammina senza bisogno di riflettere a tutti i movimenti necessari per muovere sincronicamente tutte le parti del corpo in quel determinato modo che è necessario per camminare, così è avvenuto e continuerà ad avvenire nell'industria per i gesti fondamentali del mestiere; si cammina automaticamente e nello stesso tempo si pensa a tutto ciò che si vuole” (ivi, III, pp. 2170-2171).

[33] Sulla storia delle interpretazioni di Gramsci, cfr. G. Liguori, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma 1996.