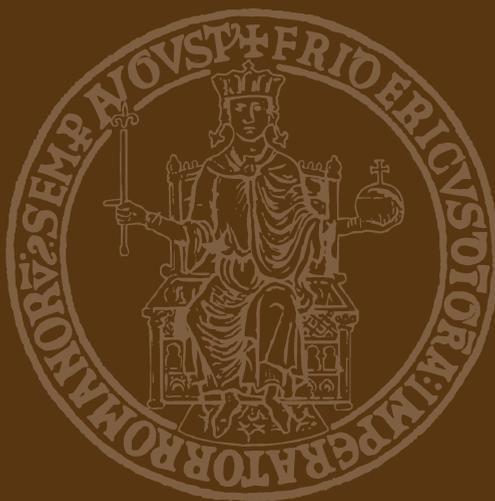


Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni  
31

# **TRANSIZIONE IN QUESTIONE. DIALETTICA, STRUTTURA, DIFFERENZA**

a cura di Marco Rampazzo Bazzan, Fabrizio Carlino,  
Anna Pia Ruoppo, Irene Viparelli



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

31



# Transizione in questione. Dialettica, struttura, differenza

a cura di Marco Rampazzo Bazzan, Fabrizio Carlino,  
Anna Pia Ruoppo, Irene Viparelli

Federico II University Press



fedOA Press

Transizione in questione : dialettica, struttura, differenza / a cura di Marco Rampazzo Bazzan, Fabrizio Carlino, Anna Pia Ruoppo, Irene Viparelli. – Napoli : FedOAPress, 2024. – 293 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 31)

Accesso alla versione elettronica:  
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-239-7  
DOI: 10.6093/978-88-6887-239-7  
Online ISSN della collana: 2499-4774



Questo volume è pubblicato con il contributo dell'Ateneo di Napoli "Federico II" (2022) e con la partecipazione del Research Center in Political Science dell'Università di Evora.

#### *Comitato scientifico*

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)

© 2024 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"  
Piazza Bellini 59-60  
80138 Napoli, Italy  
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

# Indice

Marco Rampazzo Bazzan, Fabrizio Carlino, Anna Pia Ruoppo, Irene Viparelli, <i>Introduzione</i>	7
SEZIONE I. <i>Declinazioni dialettiche della transizione</i>	21
Teresa Caporale, <i>Bauer contro Feuerbach. La critica alla transizione dalla soggettività all'alterità</i>	23
Salvatore Tinè, <i>Rivoluzione permanente o transizione? Alcune note sulla teoria politica di Marx</i>	39
Adriana Manzoni, <i>Il limite della natura come ostacolo nel Capitale. Merce, plus-valore, mercato mondiale: il divenire-ostacolo dei limiti alla produzione nei Grundrisse di Marx</i>	55
SEZIONE II. <i>Dissoluzioni della transizione</i>	75
Anna Pia Ruoppo, <i>Alienazione, superamento, transizione. Alle radici dell'interesse del marxismo italiano degli anni '70 verso Heidegger</i>	77
Andrea Cavazzini, <i>Capitalismo avanzato e fine della storia. La critica della «società opulenta» in Franco Rodano</i>	87
Alessio Calabrese, <i>In mezzo alla storia. Deleuze e la 'transizione'</i>	105
SEZIONE III. <i>Rifondazioni della transizione</i>	143
Andrea Pascale, <i>Spinoza, per una risposta postmoderna. Il problema della transizione in Negri</i>	145
Luca Scafoglio, <i>Soggettività come verifica. Hans Jürgen Krahl: teoria critica e lettura operaista</i>	163
Fabrizio Carlino, <i>Sulla difesa althusseriana del concetto di dittatura del proletariato</i>	183
Marco Rampazzo Bazzan, <i>Sovradeterminazione e transizione. Paulo Freire lettore di Louis Althusser durante l'esilio in Cile (1964-1969)</i>	205

SEZIONE IV. <i>Esperienze di transizione</i>	237
Sabrina Cardone, « <i>Il mondo della sovranità negativa</i> ». <i>Rivoluzione e regime sovietico nella lettura di Georges Bataille</i>	239
Marcello Boemio, <i>Carl Schmitt a Pechino? Transizione, rivoluzione e pensiero neo-autoritario</i>	267
Indice dei concetti	287
Note biobibliografiche degli autori	291

## Introduzione

*Marco Rampazzo Bazzan, Fabrizio Carlino,  
Anna Pia Ruoppo, Irene Viparelli*

I saggi raccolti nel presente volume costituiscono un'ulteriore tappa di un percorso collettivo di ricerca, avviato nel 2018, che ha coinvolto in una comune riflessione critica sulla tematica della transizione rivoluzionaria docenti-ricercatori e dottorandi, afferenti prevalentemente al *Laboratório Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Materialistas* dell'Università Federale dello Spirito Santo (UFES), in Brasile, al *Groupe de Recherches Matérialistes*, in Francia, al Centro de Investigação em Ciência Política (CICP), in Portogallo e al Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II".

Il primo momento di questo percorso aveva trovato espressione nel volume *Traiettorie operaiste nel lungo '68 italiano* (Carlino; Morra [ed.], La Città del Sole, Napoli, 2020), che raccoglie i contributi del convegno omonimo svoltosi tra il 20 e il 21 dicembre 2018 all'Università di Napoli "Federico II", in occasione del cinquantenario del Sessantotto. Il secondo momento è testimoniato dal volume *Università e movimenti. Teorie e pratiche politiche tra il Sessantotto e l'oggi* (Morra, Ruoppo, Viparelli [ed.], La Città del Sole, Napoli, 2021) che raccoglie i contributi del convegno tenutosi presso Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II", tra il 19 e il 20 dicembre del 2019, incentrato sull'analisi del rapporto tra "teoria" e "politica" a partire dalle condizioni, le possibilità e le modalità di esistenza, nelle società neoliberali del XXI secolo, di un pensiero critico e delle sue dimensioni di autonomia e d'inerenza alla prassi sociale. Il terzo momento nasce invece dalle riflessioni sviluppatesi in seno a un seminario realizzato in modalità remota, dal marzo del 2020 al febbraio del 2022, dedicato al problema del rapporto tra crisi della dialettica, transizione e rivoluzione, di cui si è avuta una prima discussione pubblica nel convegno che si è tenuto il 23 settembre del 2022 presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università "Federico II" dal titolo *La transizione in questione: Dialettica, Rivoluzione, Ripetizione*.

La pubblicazione del presente volume vuole offrire al pubblico i primi ri-

sultati di tale riflessione in corso, presentando una panoramica (non esaustiva) della complessa relazione che vincola il tema della dialettica e della sua crisi alle profonde trasformazioni nella declinazione della tematica della transizione rivoluzionaria. Se oggi il tema delle transizioni (digitale, ecologica ecc.) è onnipresente nei dibattiti politici e teorici, la progressiva obsolescenza dell'ipotesi comunista indica l'opportunità di investigare la crisi del nesso tra la "transizione al comunismo" e la "dittatura del proletariato", che l'ha innervata marcando profondamente il pensiero politico per oltre un secolo a partire dalla pubblicazione del Manifesto del Partito Comunista.

Nell'opera di Marx, il tema della transizione rivoluzionaria tende a identificarsi completamente con il problema della "dittatura del proletariato", indicando quel «periodo della trasformazione rivoluzionaria» della società capitalistica nella società comunista. La transizione ha un *suo* Stato, il quale «*non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato*» (*Critica del programma di Gotha*; corsivo nostro). Più di vent'anni prima, nel 1852, Marx aveva affermato che la lotta di classe conduce *necessariamente* alla dittatura del proletariato, la quale non è altro che «il passaggio all'abolizione di tutte le classi e a una società senza classi» (*Lettera a Weydemeyer*). Sin da questi noti passaggi, emerge una duplicità costitutiva della transizione al comunismo: da un lato, la concezione del processo storico, fondato sulla necessità dialettica di una fase di passaggio da una società all'altra, pone la necessità di una transizione come rivoluzione condotta dal proletariato; dall'altro, parallelamente, la necessità politica di uno Stato transitorio che conduca, dialetticamente, all'estinzione dello Stato stesso, vincola la transizione all'affermazione della dittatura del proletariato.

Nel redigere la voce *Dictature du prolétariat* del *Dictionnaire critique du marxisme* (a cura di G. Labica e G. Bensussan, PUF, Paris, 1982), Étienne Balibar delinea l'evoluzione storico-concettuale della dittatura del proletariato isolando quattro momenti, ai quali attribuisce specifiche innovazioni dell'espressione come "risposta a una sollecitazione di una pratica storica imprevista" o come "sviluppo delle contraddizioni già latenti nei momenti anteriori". Il primo momento corrisponde alla prima definizione marxiana: nel periodo che intercorre dalla repressione delle rivoluzioni del 1848-49 alla dissoluzione della Lega dei comunisti nel 1852, la dittatura del proletariato definirebbe una strategia "necessaria" del proletariato in una congiuntura insurrezionale. Il secondo momento emergerebbe, vent'anni dopo, dalle definizioni di Engels e Marx negli scritti dopo la Comune. La dittatura del proletariato andrebbe a designare "una forma politica originale" che deve "organizzare il proletariato

e, più in generale, i lavoratori in classe dominante”. Il terzo momento sarebbe caratterizzato dalle riflessioni di Lenin e Mao, sviluppate durante e dopo le Rivoluzioni Russa e Cinese, sulla “transizione” come fase di affermazione delle condizioni per l’estinzione dello stato. Il quarto, infine, si concentrerebbe sulla costruzione del Partito-Stato e annovererebbe come teorici più rappresentativi Stalin e Gramsci. In tale ricostruzione storico-concettuale il tema della transizione è interamente subordinato a quello della dittatura del proletariato: mentre quest’ultimo concetto si trasforma e si arricchisce, nel susseguirsi delle specifiche congiunture storiche e nell’emergere di nuovi problemi politici, la “transizione al comunismo” appare come orizzonte invariante per pensare il tema della dittatura del proletariato come necessità di un’epoca storica in cui progressivamente si dissolvono le condizioni della lotta di classe e si affermano le condizioni della società senza classi.

Spostando il centro della riflessione dalla dittatura del proletariato alla problematica della transizione rivoluzionaria, il presente volume si propone, pertanto, di contribuire alla problematizzazione di tale elemento “invariante” dell’analisi di Balibar. Le profonde e complesse trasformazioni del capitalismo e delle forme politico-sociali europee nel corso del secolo XX con la progressiva perdita della capacità da parte della classe operaia a costituirsi come egemone nella costituzione del soggetto rivoluzionario, infatti, hanno fatto da sfondo all’emergere di nuove tematiche filosofico-politiche, che mettono in crisi il nesso tradizionale di transizione rivoluzionaria e dittatura del proletariato. La profonda critica dell’hegelo-marxismo e dell’orizzonte dialettico, la critica dell’economicismo, dello storicismo, della teleologia si sono affermate come questioni centrali tanto per i “marxismi critici” europei degli anni Sessanta e Settanta, quanto per quelle prospettive teoriche che si confrontano col dispositivo marxiano su presupposti non marxisti. Che destino, allora, per la tematica della transizione rivoluzionaria, di fronte a tale profonda crisi del pensiero dialettico?

Il presente volume si propone di costruire uno spazio di dialogo tra orizzonti teorici che, pur nella loro eterogeneità talvolta radicale, si sono confrontati criticamente con la concezione dialettica della transizione nell’orizzonte marxiano, ora per poterne prendere definitivamente le distanze, ora per poterne ripensare le categorie fondamentali. Tale spazio teorico di confronto critico con il marxismo ha contribuito, a nostro avviso, a problematizzare, e talvolta a dissolvere definitivamente, la sovrapposizione marxiana dei concetti di transizione e rivoluzione-dittatura del proletariato. La transizione ha cominciato a declinarsi al plurale, costruendo una molteplicità di rappresen-

tazioni eterogenee: transizione come destino dell'essere, come evento, come utopia, come ideologia, come concetto scientifico, come ontologia costituente. Ed è in tali molteplici forme e in virtù delle differenti metamorfosi, analizzate nel presente volume, che la tematica della transizione si prolunga fino alla contemporaneità.

Il contributo di Teresa Caporale *Bauer contro Feuerbach. La critica alla transizione dalla soggettività all'alterità*, inaugura la prima sezione del volume, dedicata alle declinazioni dialettiche del tema della transizione. Il confronto tra le posizioni eterogenee di Bauer e Feuerbach mette in luce come il tema della transizione, emerso nel quadro dei dibattiti tra giovani hegeliani, è fin dall'origine declinato in forme tra loro eterogenee, singolari, irriducibili. Da un lato, Bauer interpreta l'identità hegeliana di razionalità e realtà come un principio di critica radicale di ogni volgare empiria, vedendo nel soggetto pensante, nell'autocoscienza, il vero motore per l'elevazione dell'empirico al reale-razionale. Tale critica radicale di ogni forma di esistente si configura come un ritorno all'idealismo soggettivo, in cui l'autocoscienza diventa l'unico principio di realtà e libertà. In Feuerbach, parallelamente, il percorso di transizione dalla soggettività all'alterità si configura come critica al soggettivismo astratto come ritorno a un umanesimo concreto, nell'ambito del quale l'essenza umana si basa sulla natura e sulla relazione sensibile con l'altro. La transizione dalla soggettività all'alterità, sottolinea Caporale, rappresenta il cuore di questo dibattito. Da un lato Feuerbach critica Bauer, vedendo nella filosofia dell'autocoscienza il rischio di un nuovo tipo di alienazione, in cui l'individuo si perderebbe in un idealismo indifferente alla concretezza della vita umana e delle sue relazioni. Dall'altro Bauer vede in Feuerbach un filosofo della sostanza, incapace di abbracciare pienamente l'autocoscienza come principio di realtà e libertà e di emancipare veramente l'individuo che nell'antropoteismo permane in una condizione di alienazione.

La contrapposizione tra soggettivismo astratto e umanesimo concreto, conclude Caporale, riflette una tensione fondamentale nel pensiero post-hegeliano, tra il desiderio di superare l'idealismo attraverso una critica radicale e il tentativo di ristabilire un legame più autentico tra l'individuo e la realtà attraverso un ritorno all'umanità concreta e alla sua base naturale.

Com'è noto, e senza voler qui addentrarci in complesse e ben conosciute polemiche sullo statuto dei testi di Marx, il problema giovane hegeliano delle condizioni dialettiche della trasformazione/razionalizzazione dell'esistente sta al cuore della riflessione del "giovane Marx", che declina il problema a partire dalla opposizione tra "emancipazione politica" e "emancipazione umana",

identificando fin da subito il problema della emancipazione con quello del superamento dello Stato.

Nel suo saggio *Rivoluzione permanente o transizione? Alcune note sulla teoria politica di Marx*, Salvatore Tiné segue l'evoluzione della critica marxiana dello Stato dalla *Kritik* del '43 fino agli scritti raccolti in *La guerra civile in Francia*. L'autore si sofferma sull'analisi di alcuni momenti significativi che scandiscono il percorso teorico e politico di Marx: dal confronto giovanile con la filosofia del diritto hegeliana al giudizio sull'esperienza della Comune, passando per la presa di distanza con Ruge e le riflessioni sulla rivoluzione del 1848 e sul bonapartismo. Le variazioni terminologiche e concettuali delle riflessioni marxiane in generale, e del concetto di transizione in particolare, vanno così legate, per Tiné, al susseguirsi delle congiunture politiche, ognuna delle quali impone uno specifico problema politico. Se inizialmente la transizione si identifica con l'idea hegeliana di un passaggio graduale, già nel '44 comincia a delinearsi una "teoria politica della transizione" in chiave anti-soggettivista e anti-volontarista, che finirà con lo stabilire un nesso strettissimo tra la rottura rivoluzionaria e la transizione al socialismo e al comunismo all'interno di un processo storico di lunga durata. La questione dello Stato come problema diventa il nucleo fondamentale della tematica della transizione, traducendosi infine nella concezione della democrazia come, allo stesso tempo, forma espansiva, all'interno della lunga transizione essenzialmente conflittuale, e forma politica di organizzazione, che prefigura il superamento delle forme statuali.

Il saggio di Adriana Manzoni, *Il limite della natura come ostacolo nel capitale merce, plusvalore, mercato mondiale: il divenire ostacolo dei limiti della produzione nei Grundrisse di Marx*, ripropone il problema della declinazione dialettica della transizione, nel quadro dei dibattiti attuali del cosiddetto ecomarxismo. Manzoni si chiede se i limiti che il capitale incontra nella produzione siano naturali o prodotti dal modo di produzione capitalista. Facendo leva sulla distinzione tra "limite come confine" (*Grenze*) e "limite come ostacolo" (*Schrank*), l'ipotesi di Manzoni è che il capitale, in quanto "contraddizione in processo", trasforma i limiti naturali, posti dalla base materiale della vita, in ostacoli. In primo luogo, Manzoni mette in luce come l'analisi marxiana della forma merce e del valore di scambio esprima il processo di astrazione dalla base naturale della produzione. In seguito, analizza come, nel processo di valorizzazione capitalista, i limiti naturali del corpo dell'operaio e del tempo di riproduzione della natura siano posti come ostacoli. Infine, Manzoni descrive come lo scontro tra la merce e il bisogno sociale globale affermi il mercato mondiale e la tendenza del capitale a superare ogni barriera; determini, cioè,

forme centrali del divenire assoluto del limite in ostacolo. In conclusione, l'autrice si chiede se sia possibile intendere il processo di riproposizione e superamento degli ostacoli, immanente al capitale, come una transizione dialettica [*Übergang*], dal momento che tale termine, in Hegel, descrive esattamente tale passaggio dal limite all'ostacolo e se la posizione del limite naturale come vincolo e non più come ostacolo, potrà rappresentare la base per la costruzione di una nuova prospettiva politica.

Il saggio di Anna Pia Ruoppo su *Alienazione, superamento, transizione. Alle radici dell'interesse del marxismo italiano degli anni '70 verso Heidegger*, inaugura la seconda parte volume, che riunisce una serie di contributi in cui la "critica della dialettica" si traduce nella necessaria rottura/dissoluzione del nesso tra transizione e rivoluzione. Il presupposto dell'analisi di Ruoppo è l'indiscutibile approssimazione del "marxismo critico" italiano degli anni Settanta a problematiche di matrice heideggeriana. La lettura operaista favoriva infatti la legittimazione di un uso eclettico di teorie eterogenee al fine di dotarsi di strumenti concettuali nuovi, in grado di aver presa nelle lotte le cui condizioni sembravano subire incessanti e radicali trasformazioni. Ruoppo indaga sull'origine dell'interesse operaista per alcune tematiche heideggeriane, con lo sguardo rivolto però alle derive ultime dell'integrazione di un pensiero a-dialettico, come quello del filosofo tedesco, all'interno di un pensiero, come quello marxista, la cui capacità trasformativa si concepisce come fondata su una precisa concezione della dialettica materialista. È così che, andando alle "radici" dei tentativi di dialogo con alcuni aspetti della filosofia di Heidegger nel marxismo, si mostra in filigrana come tale apertura abbia svolto una funzione decisiva nel "traghetare" alcuni esponenti dell'operaismo, come il giovane Cacciari, verso tutt'altri orizzonti teorici e politici. Sono individuati quindi alcuni termini chiave che hanno permesso, attraverso slittamenti concettuali successivi, di legittimare l'importazione di tematiche heideggeriane prima per aggiornare il marxismo, poi per allontanarsene definitivamente. L'autrice ripercorre così alcune tappe del dibattito sul concetto di alienazione, a partire dall'autocritica di Lukács, con la quale il filosofo marxista prende le distanze dalla sua giovanile confusione hegeliana tra un processo inerente al genere umano – l'oggettivazione – e la forma specifica derivante dallo sfruttamento capitalistico – l'alienazione.

È infatti proprio sulla base di tale distinzione tra oggettivazione e alienazione che, per Ruoppo, emerge il carattere specifico dell'alienazione heideggeriana e la sua definitiva incompatibilità con la prospettiva marxiana, nella misura in cui l'alienazione è una condizione inerente all'uomo e mai superabile

in modo definitivo. La transizione si può dare solo nella forma di «una transizione verso una nuova alienazione e un nuovo spaesamento» (infra, p. 85).

È qui la radice materiale alla quale giunge il saggio di Ruoppo: ciò che si cercava, negli anni Settanta, era un pensiero all'altezza del presente; ma nella misura in cui questo presente appariva dominato da un'alienazione senza uscita, poiché le condizioni per una transizione rivoluzionaria sembravano essersi dissolte, allora una transizione che almeno fosse in grado di portare "da un'oggettività all'altra, da un pericolo all'altro", poteva sembrare, anche ad alcuni marxisti, l'unica forma di liberazione, certo limitata, ma plausibile. In definitiva, Ruoppo riesce a indicare, la strada per una comprensione materialista del fascino esercitato da Heidegger sugli autori marxisti, riportandolo alle sue motivazioni all'interno di una congiuntura storica specifica.

Il saggio di Andrea Cavazzini, dal titolo *Capitalismo avanzato e fine della storia. La critica della "società opulenta" in Franco Rodano* invita a riscoprire l'opera del filosofo italiano, la cui importanza viene generalmente ridotta al ruolo che ricoprì nella genesi del cattocomunismo. L'autore mostra invece come Rodano, lungi dall'essersi limitato a tentare di coniugare tomismo e marxismo per sostenere la realizzazione di un compromesso tra il mondo cattolico e quello comunista, abbia sviluppato una riflessione critica originale sulla società capitalistica. Tale riflessione sarebbe suscettibile di fornirci strumenti concettuali utili per la ricostruzione storica del processo che ha portato, sul finire degli anni Settanta, alla scomparsa apparentemente definitiva di ogni orizzonte di trasformazione radicale dell'esistente. Cavazzini mette in luce come, per Rodano, la rivoluzione-transizione viene a definirsi come «passaggio tra figure sempre più comprensive e organiche della totalità delle forze e dei momenti dell'esistenza umana collettiva» (infra, p. 94). La possibilità della transizione apparirebbe conseguentemente negata, nella "società opulenta", da un dominio illimitato e indefinito della figura hegeliana del Servo, che la avrebbe esclusa da sé, negando «in sé stessa la rottura verso l'alterità dialettica», necessaria per innescare un processo rivoluzionario. Senza negare la pertinenza di tale analisi, Cavazzini sottolinea i limiti della proposta strategica di Rodano, orientata all'istituzionalizzazione del PCI, che non poteva che contribuire alla normalizzazione della condizione umana alienata nella società opulenta. La fecondità delle sue riflessioni va ricercata piuttosto nell'aver colto nel capitalismo stesso l'origine di ciò che è irriducibile alla pura strumentalità capitalistica, la *jouissance* legata all'autofinalità del lavoro signorile di cui non resta che il fantasma, che è stato attivo nel comunismo stesso e che si manifesta ancora nel tragico epilogo del 1977 della "sequenza rossa" italiana.

Il contributo di Alessio Calabrese *In mezzo alla storia. Deleuze e la 'transizione'* chiude questa seconda sezione, presentando una complessa analisi del pensiero deleuziano della differenza, tanto nelle sue numerose articolazioni interne, che lo rendono incompatibile con ogni pensiero della negatività dialettica, quanto nel suo rapporto con l'emergere, tra gli anni Sessanta e Settanta, di nuove soggettività. Queste, insieme alle trasformazioni che toccano la stessa classe operaia, spingono a ridiscutere lo schema storico-evolutivo marxiano del processo rivoluzionario e, con esso, i concetti di transizione e di "dittatura del proletariato". La tematica del riconoscimento della centralità, nell'esplosione del 1968, del desiderio inconscio e molecolare dei 'gruppi', che Gilles Deleuze elabora soprattutto nei suoi lavori con Felix Guattari, porta alla definizione di una fenomenologia congiuntiva degli investimenti inconsci del desiderio che risulterebbe incomprensibile agli occhi della ragione dialettica. La questione politico-concettuale dell'impossibilità di una "transizione al comunismo" si giocherebbe quindi, nel dispositivo deleuziano, all'interno di una concezione della "pura differenza interna" rispetto a cui "la necessità" della "dittatura del proletariato" non potrebbe che darsi nella forma di una mediazione estrinseca e ipostatica o, tutt'al più, come reintroduzione trascendente di una causa finale nel movimento immanente dell'essere. Alla figura del passaggio inteso come transizione, ossia movimento contraddittorio che è al centro della logica della dialettica, si sostituisce così un duplice divenire "coestensivo" e "involutivo", nel quale, in una simultaneità che riguarda il divenire come movimento differenziale dell'essere, un "incontro" si traduce in un "puro evento". Calabrese mostra come tale critica al concetto marxiano di "transizione al comunismo" nella forma della "dittatura del proletariato" non si limiti ad una ferma condanna dei socialismi realizzati, in particolar modo quello sovietico, né alla constatazione della loro storica involuzione. Essa muove bensì da presupposti specificamente filosofici i quali, rigorosamente articolati, vanno a comporre una differente 'immagine del pensiero' materialista, che opera con un concetto di produzione/creazione del tutto affermativo, per il quale l'univocità dell'essere – la differenza pura in quanto "movimento assoluto del divenire" – non debba attendere di passare dialetticamente per la trascendenza del Negativo e per tutti i suoi innumerevoli specchi riflessi nella storia, per potersi realizzare come *reale*. Sviluppando un'intuizione foucaultiana, Calabrese sostiene che per Deleuze la filosofia consiste piuttosto in un *girovagare a vuoto* del pensiero nel reale, un puro godere della Cosa e dei concetti la cui *validità* – il movimento infinito e intensivo che essi "conservano" – non può in definitiva essere misurata facendo riferimento al (solo) giudizio

della Storia, né tanto meno essere confinata entro il perimetro giurisdizionale del tribunale della Critica.

Il testo di Andrea Pascale *Il problema della transizione in Negri: Spinoza, per una risposta postmoderna* apre la terza parte del presente volume, che riunisce l'analisi di prospettive teorico-politiche che fanno della "critica della dialettica" un'occasione per poter ripensare, in modo radicalmente differente rispetto all'orizzonte marxiano ortodosso, il nesso tra transizione e rivoluzione. Pascale rivisita la teoria negriana del "comunismo nella forma della transizione", individuando in tale tema la matrice di un duplice superamento teorico. Il carattere a-dialettico e costitutivo della transizione impone, infatti, di spingere la teoria rivoluzionaria non solo "oltre Marx", ma anche "oltre" le tendenze fabbrichiste della tradizione operaista. Nella ricostruzione di Pascale, è solo in virtù di tale "duplice oltre" che Negri può elaborare una ontologia costituente all'altezza della nuova soggettività molteplice, plurale, sociale, che comincia a costituirsi nel 1968.

L'incontro di Negri con la filosofia di Spinoza si presenta, per Pascale, come vettore per la realizzazione di tale duplice "oltre teorico". Sebbene Negri elabori il concetto di "comunismo nella forma della transizione" ben prima dell'incontro con Spinoza, la qualificazione e specificazione concreta di tale processo di transizione risulta però bloccata da un apparato concettuale, di matrice marxiana, che si rivela incapace di descrivere i processi costitutivi autonomi del novo soggetto proletario. Nella lettura di Pascale, anche Negri, proprio come Spinoza, deve rifondare il proprio orizzonte teorico, abbandonare definitivamente le categorie del pensiero dialettico e volgersi a nuovi incontri con Spinoza, Deleuze, Guattari, Foucault. Solo così, solo grazie allo studio di Spinoza, Negri riesce a superare definitivamente il "blocco teorico" operaista e a costruire un apparato concettuale adeguato a quei processi costitutivi e metamorfici del soggetto multitudinario, che sono tracce di un'inarrestabile affermazione del comunismo nella forma della transizione.

Il saggio di Luca Scafoglio affronta le *Tesi sul rapporto generale di intelligenza scientifica e coscienza di classe proletaria* di Hans Jurgen Krahl problematizzando la stilizzazione, centrale nella lettura della seconda generazione operaista, che fa della partecipazione di Krahl al movimento studentesco del 1968 il segno di una rottura di ordine personale, politico e teorico con il suo maestro Adorno e gli altri esponenti francofortesi. Scafoglio procede ad un'analisi delle *Tesi* di Krahl mostrando non solo come la sua impostazione rimanga fedele a linee portanti degli esponenti della prima Teoria Critica come la *Naturbeherrschung*, ma anche come Krahl tenti di risolvere il problema del-

la soggettività antagonista ricorrendo a strumenti concettuali e metodologici teorizzati dagli esponenti della prima generazione francofortese. La rottura con quest'ultimi investe l'interpretazione di Marx all'altezza della soggettività antagonista e del lavoro intellettuale, senza determinare tuttavia un "oltre Marx" di matrice autonomista. Per Scafoglio, ciò che avvicina Krahl alla seconda generazione operaista è la centralità della questione, non esplorata in seno alla Teoria Critica, del trapasso della contraddizione (oggettiva) in un antagonismo (soggettivo). Questa dimensione è però studiata a partire dalla nozione fondamentale di "empiria materialista", un insieme di valori d'uso, bisogni, interessi e momenti empirici che determinano un ritorno della storia sul Capitale. Il ricorso alla verifica segna una differenza irriducibile all'impostazione dei teorici post-operaisti, nonché il segno inequivocabile della mobilitazione di uno strumento concettuale di matrice horkheimeriana. Il lavoro intellettuale si presenta quindi in una inedita, duplice veste: se da un canto se ne dovranno individuare le nuove funzioni assunte all'interno del lavoratore complessivo, dall'altro esso appare già proiettato in soggettività antagonista, quale «genuino momento di formazione, in forma organizzata e collettiva, nella costituzione della coscienza di classe proletaria e nell'organizzazione della classe politica» (infra, p. 169).

Il contributo di Fabrizio Carlino *Sulla difesa althusseriana del concetto di dittatura del proletariato* offre una dettagliata ricostruzione della prospettiva di Althusser sulla questione del nesso transizione-rivoluzione. Un orizzonte teorico che è profondamente condizionato dal problema dello stalinismo e del blocco teorico-politico del movimento rivoluzionario.

Nella lettura di Carlino, il discorso althusseriano sulla transizione è segnato da una evidente discontinuità: mentre in *Leggere il capitale* Althusser definisce il socialismo come un modo di produzione – e pone l'esigenza di una "transizione al socialismo" –, nel manoscritto *Les Vaches Noires*, redatto nel 1976, nega al socialismo proprio lo statuto di modo di produzione. Socialismo diviene sinonimo di un concetto di transizione che si vuole libero da ogni teleologia idealista e filosofia della storia.

Carlino si sofferma poi analiticamente sui testi althusseriani della seconda metà degli anni Settanta, segnati dalla polemica di Althusser con il PCF, che si apprestava ad abbandonare il concetto di "dittatura del proletariato". Attraverso il confronto tra gli scritti pubblicati in quel periodo e il lungo manoscritto *Les Vaches Noires*, Carlino mette in luce una seconda, marcante, discontinuità: nei testi pubblicati Althusser si sofferma sul carattere "finito" della teoria rivoluzionaria, che non può trascendere il presente per porre il

comunismo come fine di una storia teleologicamente orientata. Il comunismo non è una meta, ma una “tendenza attuale”, visibile tanto nella progressiva socializzazione delle forze produttive quanto in quelle “isole di comunismo” che si costituiscono negli interstizi delle formazioni sociali capitaliste. Tale rivendicazione dell’attualità del comunismo risponde, per Carlino, ad una specifica strategia politica: «Althusser sembra essere principalmente interessato a indicare la necessità di guadagnare una autonomia del partito, con l’intento di strapparlo alle pratiche staliniane, che sarebbero ancora ben attive anche nel PCF, seppur nella forma rinnovata dell’eurocomunismo» (infra, p. 193).

Nel manoscritto *Les Vaches Noires* la riflessione di Althusser si orienta in una direzione decisamente differente e apparentemente opposta. Qui il comunismo è posto come orizzonte teorico a partire dal quale è possibile porre in modo corretto il problema della transizione: l’assunzione del punto di vista del comunismo, dell’estinzione dello stato, permette infatti di identificare il socialismo con il concetto di transizione; come quella specifica fase della lotta di classe in cui la strategia del comunismo deve impedire la riaffermazione delle condizioni di riproduzione del modo di produzione capitalista. Eppure, nell’analisi di Carlino la problematica dell’attualità del comunismo non è in contraddizione con la rappresentazione della transizione delineata in *Les Vaches Noires*: «La ricerca di un comunismo virtuale negli interstizi», scrive Carlino, «deve (...) essere compresa a partire dall’idea sviluppata nelle *Vaches noires* per cui l’essenza del socialismo è di essere contraddittorio, e l’essenza della dominazione è di essere appannaggio di una sola classe» (infra, p. 200).

Articolato in tre parti, il saggio di *Sovradeterminazione e transizione. Paulo Freire lettore di Althusser durante il suo esilio in Cile*, studia l’impatto delle letture di Frantz Fanon, Albert Memmi e Louis Althusser nella formazione del punto di vista critico e radicato nell’America Latina che Paulo Freire matura durante il suo esilio in Cile scrivendo la *Pedagogia degli Oppressi*. Nella prima parte del suo saggio Bazzan fa emergere la singolarità della scrittura freiriana come momento interno a quella prassi collettiva che conduce Freire a emanciparsi dalla subalternità culturale tipica del mondo accademico brasiliano durante l’esilio. Questa prassi include la lettura di autori che diventano dei veri e propri interlocutori nel momento in cui Freire approfondisce il punto di vista critico sulle opzioni reazionarie, riformiste o rivoluzionarie che, come l’esperienza cilena gli insegna, innervavano il panorama politico e culturale latino-americano, pressoché tutte caratterizzate da una profonda matrice populista. Nella seconda parte del suo saggio Bazzan pone al centro della sua analisi la dialettica dell’ospite degli oppressori negli oppressi che Freire elabora per affrontare un nodo centrale

della sua pedagogia critica, dialogando profondamente con Fanon e Memmi. Questa dialettica pone in luce ragioni e effetti dell'aderenza e dell'emulazione degli oppressori che gli oppressi adottano di forma riflessa senza riflettervi criticamente e gli effetti a lungo termine dell'invasione culturale, vale a dire, della colonizzazione dell'immaginario degli oppressi da parte degli oppressori. Cercando di comprendere le radici dell'attitudine reazionaria dei contadini nei confronti della Riforma Agraria, che avrebbero dovuto essere i protagonisti di quel processo. Freire incontra in Fanon e Memmi analisi e spunti che lo aiutano a comprendere le ragioni e gli effetti delle 'sopravvivenze' della cultura del latifondo sui contadini. Come Bazzan propone nella terza e ultima parte del suo lavoro, sulla scorta di questi elementi, seguendo di fatto le indicazioni di Marta Harnecker nell'introduzione all'edizione spagnola del *Pour Marx*, Freire riconosce nella sovradeterminazione di Althusser uno strumento metodologico efficace e pertinente per pensare problemi che caratterizzano la congiuntura latino-americana degli anni '60 e che può effettivamente contribuire ad aprire il cammino verso una vera indipendenza economica, politica e culturale considerando le soggettività ivi presenti. La sovradeterminazione gli sembra poter dar conto infatti della complessità degli elementi attivi e della loro eccedenza rispetto ai modelli importati che, invece, molte letture marxiste ortodosse tendevano a minimizzare o occultare in nome di una scienza che, per Freire, non sarebbe stata in grado di sintonizzarsi o connettersi sentimentalmente con le ansie e preoccupazioni popolari, una condizione, invece, imprescindibile ai suoi occhi per superare o abolire le dinamiche dell'oppressione.

La quarta sezione del volume propone due posizioni filosofiche che si costruiscono sulla base del confronto concreto con le esperienze, rispettivamente sovietica e cinese, delle "dittature proletarie" del secolo XX, senza partire esplicitamente dal confronto con la teoria della transizione. Nel suo contributo, dal titolo «*Il mondo della sovranità negativa*». *Rivoluzione e regime sovietico nella lettura di Georges Bataille*, Sabrina Cardone solleva, attraverso le categorie proprie del pensatore francese, alcuni problemi cruciali posti da quell'esperienza di «transizione al socialismo» che ancora oggi si impone come riferimento storico inaggirabile per una riflessione teorica sulle tematiche affrontate in questo volume. Cardone si sofferma in particolare sugli scritti batailleiani degli anni Trenta, durante i quali i fatti sovietici sono letti alla luce dell'ascesa dei regimi fascisti in Europa. Pur essendo incline a vedere nel comunismo l'unica opzione allora degna di essere sperimentata e con la quale valesse la pena tentare un dialogo, Bataille si mostra nondimeno critico nei confronti dello stalinismo sovietico, che ai suoi occhi avrebbe bloccato il

processo rivoluzionario. Egli esprime così una posizione in larga parte estranea alle categorie marxiane e marxiste, vedendo l'origine di tale blocco in fenomeni quali la personalizzazione del potere, l'affermazione del primato del partito sul movimento proletario e l'assunzione della forma di Stato-nazione come correlato dell'abbandono della prospettiva internazionalista. Allo stesso tempo, grazie a una doppia messa in prospettiva, data dalla considerazione dell'itinerario di Bataille fino agli anni Cinquanta e dai costanti riferimenti al contesto storico, Cardone fa emergere la complessità delle analisi del pensatore francese, mettendone in rilievo tanto le contraddizioni e le ambiguità quanto le linee che marciano una sostanziale continuità. Se ne deduce che per Bataille l'origine del comunismo non è da ricondurre alle contraddizioni del capitalismo. Il comunismo nascerebbe invece dal superamento dell'economia feudale delle eccedenze – che caratterizza non solo il mondo medievale ma anche alcune sue sopravvivenze nella società borghese – e da un'opposizione al suo corrispettivo politico, ossia la forma politica della sovranità. Con il termine sovranità, Bataille non si riferisce propriamente alla categoria conosciuta dal pensiero politico moderno, ma a una nozione più vicina alla signoria hegeliana. Allo stesso tempo, Cardone sottolinea come per lo stesso Bataille i due diversi paradigmi finiscano spesso col coincidere nel concreto. Da questa lettura trasversale, che si estende su trent'anni, emerge che l'analisi batailliana non sfocia, come ci si potrebbe aspettare, in una semplice sovrapposizione tra le diverse forme di opposizione alla sovranità. Per il pensatore francese, il comunismo non può essere un fenomeno legato alla fase di crisi che attraversano i paesi capitalisti, com'è invece il caso per il fascismo. Lungi dal potersi ricondurre all'insieme delle reazioni autoritarie alla crisi, la transizione al socialismo svolge invece una precisa funzione storica: permettere una più rapida industrializzazione ai Paesi arretrati grazie alla socializzazione dei mezzi di produzione. Capitalismo e comunismo si pongono quindi lungo un unico asse, in opposizione alla sovranità. Ma l'opposizione del comunismo alla sovranità è più radicale, di conseguenza essa ne è "la contraddizione più attiva".

Il modello capitalista e quello comunista hanno in comune il dispositivo dato dall'accaparramento del dato naturale, dalla conquista del mondo e dall'azione negatrice della natura, portato alle sue estreme conseguenze con l'economia di accumulazione. Si tratta del dispositivo proprio del Moderno, nel quale Bataille vede la matrice del nichilismo. La risposta adeguata al rischio di una distruzione generale che tale dispositivo comporta, per il pensatore francese non può limitarsi alla transizione al socialismo, ma deve legarsi a una rivoluzione prospettica e valoriale.

Al cuore del contributo di Marcello Boemio, dal titolo *Carl Schmitt a Pechino. Transizione, rivoluzione e pensiero neo-autoritario*, troviamo un confronto tra la transizione rivoluzionaria cinese e lo stato d'eccezione schmittiano. Il saggio ripercorre gli incontri avvenuti tra il giurista tedesco e il mondo cinese, mettendone in rilievo la diversità, determinata dalle preoccupazioni politiche proprie di ognuno dei momenti storici presi in esame, dai primi studi seri in Cina sul pensiero di Schmitt, nel 1931, fino al recente dibattito sulla Schmitt-Renaissance cinese, passando per la visita che nel 1969 il sinologo maoista Schickel rese al pensatore rifugiatosi a Plettenberg. Attraverso questa ricognizione, ma anche grazie a un'attenta analisi di alcuni passaggi della costituzione della Repubblica popolare cinese del 1982, si rendono visibili alcuni elementi a partire dai quali è possibile tentare un avvicinamento tra la concezione schmittiana dello stato di eccezione e la versione cinese della transizione socialista al comunismo.

Tuttavia, dalle assonanze rilevate, lungi dal dedurre una semplice sovrapposibilità, Boemio fa al contrario emergere una duplicità insita in ognuno dei due dispositivi che tenta di comparare. Lo stato di eccezione è infatti certo un istituto con il quale il sovrano sospende temporaneamente la legislazione ordinaria al fine però di ripristinarla, dopo essersi liberato dei nemici grazie proprio a tale sospensione dell'ordinamento vigente; tuttavia, in questo suo essere "svincolato", il potere sovrano che si esplica nella decisione sullo stato di eccezione può essere inteso anche come momento di creazione *ex-nihilo* di diritto. Da ciò consegue un'ambiguità fondamentale nella posizione del sovrano, il quale si trova, nei riguardi dell'ordinamento giuridico, allo stesso tempo in una posizione interna (è il sovrano che decide la sospensione del diritto vigente per restaurarlo) e in una esterna (il sovrano è fonte di nuovo diritto). Seguendo la via cinese al socialismo nelle sue evoluzioni e trasformazioni di fronte al mutare delle condizioni del processo rivoluzionario e al sorgere di nuovi problemi per la sua continuazione, l'articolo mostra come l'interesse della Cina per Schmitt dipenda in larga parte da questo "dispositivo anfibio", il quale sembra fornire una chiave di lettura sia per lo schema maoista, che passa dal momento "iniziale-fondativo", con l'abbattimento al vecchio ordine, al momento "consolidativo-difensivo", con la fase di eliminazione dei nemici interni – sia per l'articolazione tra popolo e partito come fonte della costituzione, soprattutto a partire dal nuovo paradigma introdotto da Deng Xiaoping.

SEZIONE I

*Declinazioni dialettiche della transizione*



# Bauer contro Feuerbach. La critica alla transizione dalla soggettività all'alterità

*Teresa Caporale*

## 1. *Bruno Bauer nel contesto della filosofia post-hegeliana*

Dopo la morte di Hegel, avvenuta nel 1831, la sintesi da lui operata tra realtà e razionalità, essere e dover-essere comincia a vacillare, facendo riemergere il problema del rapporto tra teoria e prassi. Nella prefazione ai *Lineamenti di Filosofia del Diritto* egli si era servito della famosa immagine per cui la filosofia è come la noddola di Minerva<sup>1</sup> per mostrare come essa maturi quando un'epoca storica ha già dato i suoi frutti, è giunta a termine e ne *comprende* i caratteri di razionalità, senza proiettarsi verso il futuro per costruirlo né criticare il presente in vista di un avvenire migliore. La filosofia è semplicemente comprensione del razionale che è già dentro la realtà.

A dare un contributo decisivo alla rottura di questo binomio realtà-razionalità saranno in particolare i cosiddetti hegeliani di sinistra – i giovani hegeliani – per i quali il ruolo della filosofia non consiste più nel mostrare la razionalità intrinseca del reale, ma al contrario nel sottolineare il distacco della realtà dall'idea: a una filosofia giustificatrice e contemplativa succede così una filosofia critica, annientatrice.

Essa, infatti, non deve “dare” ma deve “distruggere”, poiché la filosofia che ha rinunciato a dare, a spiegare, a comprendere e che si è tutta raccolta nella critica del dato, viene concepita come l'unica forza effettivamente liberante. Il giovane hegelismo, dunque, si caratterizza quale radicalismo genericamente negativo, critico. Non a caso, ad occupare i filosofi della sinistra hegeliana è soprattutto la determinazione della non razionalità del reale e della non realtà del razionale, sebbene molti di essi continuino a essere dei razionalisti, ossia a ritenere che lo spirito, la ragione e la libertà siano la realtà profonda e

<sup>1</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 17.

che irrazionalità e illibertà siano invece estraniamenti provvisorie e rimovibili<sup>2</sup>. Non a caso Massimiliano Tomba, nell'ambito della sua analisi intorno a questa generazione di filosofi e intellettuali che si richiamarono a Hegel, fa notare come risulti problematica – se non addirittura fuorviante – non solo la distinzione troppo netta tra una destra e una sinistra hegeliana, ma anche la denominazione stessa di “hegeliani” data a tali filosofi, dal momento che andrebbe compreso più a fondo cosa ha a che fare quella generazione con Hegel stesso<sup>3</sup>. La filosofia posthegeliana andrebbe pertanto indagata

nella sua relativa autonomia, cioè senza misurarla con il metro del “vero” Hegel, ma considerandola per i problemi che essa pone e per le soluzioni trovate. Se la riflessione posthegeliana è una riflessione della crisi e sulla crisi, essa arriverà presto a individuare nella crisi del mondo politico e del cristianesimo la crisi della stessa razionalità moderna. Il modo in cui questa generazione tematizza l'equazione hegeliana tra reale e razionale non è dunque da leggere alla luce della filosofia del maestro, cercandovi probabili errori o fraintendimenti, ma come tentativo di *comprensione della crisi*<sup>4</sup>.

Dalla metà del 1841, nel contesto di questa filosofia posthegeliana che assume la crisi come cifra della propria riflessione, esordisce e viene ad occupare una posizione di primo piano Bruno Bauer, il quale fin da subito rifiuta una sua possibile collocazione nell'ala destra o in quella sinistra della scuola di Hegel, giudicando tale classificazione una «formula poliziesca»<sup>5</sup>.

Egli è su posizioni estreme: afferma che il vero soggetto della realtà è il

<sup>2</sup> Lo stesso Feuerbach non si allontana mai del tutto da questa prospettiva. Basti pensare alla sua concezione della sensibilità, che egli intende come totalità infinita e onnicomprensiva: i sensi umani vengono presentati come universali e infiniti, aventi una portata “spirituale”. Pertanto, rovesciare l'hegelismo non significa per lui abbandonarlo totalmente, ma vederne le strutture logiche e ontologiche non più nello Spirito bensì nella Natura. Non a caso la comprensione della natura come dotata di “vita e ragione” proprie dell'io e dello spirito, rimarrà nel pensiero feuerbachiano anche dopo il distacco totale e definitivo dall'idealismo. Natura, uomo, ragione, a suo giudizio, si fondono in un'unica realtà che mantiene, nella sua finitezza concreta, i caratteri dell'infinità e della totalità dell'assoluto idealistico. Da ciò l'affermazione della natura come totalità, anzi come “ragione oggettivata”, intrinsecamente penetrata di ragione. Essa, quindi, sostituisce sì lo spirito hegeliano, ma ne è l'erede a pieno titolo, è la realtà comprensiva di ogni realtà. Oltre che nella Natura, tale universalità e infinità si manifesta anche nell'uomo che è non solo singolo individuo ma anche “genere umano”, genere sommo di tutte le specie animali e viventi, la manifestazione più alta e senza limiti della vita, ossia il Genere che ha in sé tutte le caratteristiche dello spirito hegeliano. Rimangono quindi valide per Feuerbach alcune strutture portanti del grandioso edificio filosofico hegeliano, a patto che si elimini in esso l'elemento speculativo, l'idea dello spirito come assoluto, e al suo posto si ponga l'unità uomo-natura, come nuovo assoluto, come infinito, ragione, totalità.

<sup>3</sup> Cfr. M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 27-35.

<sup>4</sup> Ivi, p. 35.

<sup>5</sup> Cfr. la lettera che Bauer scrisse a suo fratello Edgar il 15/03/1841, in B. Bauer-E. Bauer, *Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839-1842 aus Bonn und Berlin*, Charlottenburg, Verlag Egbert Bauer, 1844, p.49.

soggetto pensante, l'autocoscienza. Bauer identifica il reale, l'uomo con l'*autocoscienza* pura, con il pensiero astratto e negativo, realizzando così un ritorno all'idealismo soggettivo (di fichtiana memoria), a una filosofia della pura soggettività, in cui il livello essenziale di essa è da ricercarsi nella coscienza, nella teoreticità, nella cultura. È Marx a descriverci in maniera puntale – seppur con un tono polemico – l'autocoscienza di Bauer ne *La sacra famiglia*:

l'autocoscienza, lo *spirito* è il *tutto*. Fuori di lui non c'è *niente*. "L'autocoscienza", "lo spirito", è il creatore onnipotente del mondo, del cielo e della terra. Il *mondo* è un'estrinsecazione vitale dell'autocoscienza, la quale è costretta a *estraniarsi* e assumere la *figura di servo*, ma la distinzione del mondo dall'autocoscienza è solo una *distinzione apparente*. L'autocoscienza non distingue da sé *nulla di reale*. Il mondo è piuttosto solo una *distinzione* metafisica, una chimera del suo cervello etereo, e una sua *immaginazione*. L'autocoscienza, perciò, toglie la parvenza che esista qualcosa fuori di essa, parvenza che essa per un istante ha concesso, e non riconosce, nel suo "prodotto", alcun oggetto reale distinguendosi realiter da essa. Ma con questo movimento l'*autocoscienza* si produce come assoluta; infatti l'idealista *assoluto* è costretto, per essere idealista assoluto, a percorrere costantemente il *processo sofisticato*: trasformare dapprima il mondo *fuori di lui* in un *essere apparente*, in una semplice trovata del suo cervello; dichiarare poi che questa *figura fantastica* è ciò che essa è, una semplice fantasia, per potere proclamare alla fine la propria esistenza unica, esclusiva, non più turbata neppure dalla parvenza di un mondo esterno<sup>6</sup>.

Dunque – stando alla prospettiva baueriana – l'autocoscienza è da intendersi quale autocoscienza dello spirito assoluto, con un esplicito richiamo all'ultima figura della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, in cui troviamo la coscienza che riconosce le forme storiche dello Spirito come un proprio prodotto, togliendo in tal modo l'alterità tra sé e il mondo storico. In tale contesto il reale è solo l'uomo, il soggetto e mai l'oggetto; la ragione e non l'empiria; reale è la forza umana di criticare l'oggettivo e di toglierlo.

Non si può non notare come Bauer metta capo a una caratterizzazione della ragione e dell'uomo fortemente legata all'ideale di razionalità elaborato dalla tradizione idealistica, cristiana, razionalistica, propria della cultura occidentale, che definisce la ragione o l'uomo come un elemento originale ed eterogeneo rispetto al mondo, come un elemento dissenziente, non passivo, autonomo. Ragione, dunque, come negazione del dato, come inderivatezza dall'essere, come assoluta alterità rispetto alla ragione intrinseca alle cose.

Basti soffermarsi su tale visione della realtà per constatare come dopo Hegel venga a cadere anche la sintesi hegeliana: la contrapposizione tra realtà e razionalità, essere e dover-essere è netta. Essi appaiono come posizione e negazione

<sup>6</sup> F. Engels-K.Marx, *La sacra famiglia* (1845), a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 184.

sempre esterne l'una rispetto all'altra e prive di ogni mediazione: il termine *Aufhebung* risulta estraneo al vocabolario baueriano, sebbene tanto impregnato di hegelismo. Con Bauer si dissolve anche un altro elemento fondamentale della dialettica hegeliana: la negazione determinata, dal momento che per lui la critica è contrapposizione netta, totale, alla storia, il soggetto è annientatore dell'oggetto e tra i due termini c'è uno scontro senza alcuna possibilità di conciliazione. È in questo senso che la critica baueriana si presenta come annichilimento, come forza puramente distruttiva o, come sostiene lui stesso, «terrorismo della vera teoria»<sup>7</sup>. L'autocoscienza si scaglia contro l'oggetto:

la funzione epocale della *Kritik*, [...] consiste nel distruggere le categorie attraverso le quali l'esistente pensa se stesso. La *Kritik* come negazione e distruzione di ogni esistente fa piazza pulita di tutto ciò che, *nel pensiero*, tiene in vita un mondo ormai in crisi; l'azione della *Kritik* è mostrare la non tenuta teoretica delle categorie attraverso le quali l'esistente viene pensato. Solo in questo senso Bauer può affermare che la teoria è «la prassi più forte»<sup>8</sup>.

La realtà vera resta dunque secondo la prospettiva baueriana l'autocoscienza, ossia la coscienza che la soggettività ha di essere il principio di ogni realtà e in quanto tale autoproduzione assoluta, attività e libertà non condizionate. Tale autocoscienza non è finita, né subordinata a dei soggetti empirici o a dei presupposti, ma è universale, pura, infinita. Essa è il soggetto, il presupposto. In altre parole, l'autocoscienza è trasformata da Bauer da un predicato dell'uomo in un soggetto autonomo: essa «è la caricatura *teologico-metafisica* dell'uomo nella sua *separazione* dalla natura. *L'essenza* di questa autocoscienza non è, perciò, *l'uomo* ma *l'idea*, di cui l'autocoscienza è *l'esistenza reale*»<sup>9</sup>.

## 2. Il «giudizio universale» contro Hegel

Secondo Bauer è stato Hegel ad aprire la strada alla filosofia dell'autocoscienza e proprio a lui egli dedica un famoso scritto, *La tromba del giudizio universale contro Hegel ateo e anticristo*<sup>10</sup>, apparso anonimo, ma in realtà steso da Bauer stesso in breve tempo a partire dall'agosto del 1841. In quest'opera egli

<sup>7</sup> Cfr. la lettera di Bauer a Marx del 28.03.1841, in K. Marx – F. Engels, *Gesamtausgabe*, hrsg. von Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin, Dietz Verlag, 1975, Bd. III, 1, p. 353.

<sup>8</sup> M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer*, cit., pp. 106-107.

<sup>9</sup> F. Engels- K. Marx, *La sacra famiglia*, cit., p. 181.

<sup>10</sup> B. Bauer, *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo ed anticristo, un ultimatum*, in *La sinistra hegeliana*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1960, pp. 65-226.

simula di essere un pietista ortodosso, difensore convinto della fede e dell'ortodossia, scandalizzato dalla posizione a-religiosa e anti-cristiana di Hegel<sup>11</sup>. La filosofia hegeliana viene tacciata come il male che deve essere estirpato dal mondo, come la menzogna e l'errore contro i quali dovranno risplendere la luce e la verità cristiana con sempre maggiore forza. Finora tale verità non si sarebbe imposta di fronte all'errore perché coloro che hanno combattuto la filosofia di Hegel, lo hanno fatto fermandosi a metà strada. Bauer fa riferimento innanzitutto ai vecchi hegeliani, che non hanno mai levato la loro voce per dichiararsi apertamente suoi nemici. Allo stesso modo, i giovani hegeliani non sono stati dei veri traditori del maestro, poiché hanno professato un principio filosofico per nulla differente da quello da lui sostenuto, ossia l'ateismo, la negazione dell'ordine esistente. Ciò renderebbe Hegel il contrario di quello che si crede: un ateo o, meglio ancora, la personificazione dell'anticristo.

Quest'opera appare anonima. Alcuni pensarono di poterla attribuire a Marx, altri invece immaginarono potesse essere un prodotto di Feuerbach. È significativo il fatto che lo stesso Feuerbach, molto preoccupato, ne prenderà subito le distanze smentendo di esserne l'autore.

Da questo scritto emerge, tra l'altro, l'immagine di Hegel quale «corrotto-re, pieno di odio per tutto ciò che è divino e sacro»<sup>12</sup>, sostenitore della fine del ruolo storico della religione e dell'esigenza che la religione trapassi in filosofia.

Pertanto, Bauer sostiene che non è vero che c'è una divergenza tra i giovani hegeliani ed Hegel, in quanto essi «non hanno detto niente di nuovo: hanno, piuttosto, strappato il velo trasparente col quale talvolta il maestro copriva le sue affermazioni, ed hanno rivelato la nudità del sistema – sufficientemente scandalosa!»<sup>13</sup>. L'elemento più scandaloso di tale sistema sarebbe la distruzione della religione: Hegel ha dissolto e distrutto la religione, disponendo ogni cosa per il suo tramonto. Egli è stato ostile a una particolare visione soggettivistica della religione, quella di Schleiermacher, che ha attaccato duramente definendolo un filosofo del cuore, del misticismo, dell'irrazionali-

<sup>11</sup> «È dovere del credente sincero indicare a tutti il Maligno, accusarlo apertamente e veracemente, mettere in guardia tutti da lui e rendere vana la sua astuzia. Dobbiamo soprattutto rivolgerci ai governi cristiani, e testimoniare di fronte a loro – il credente è tenuto infatti a predicare ed a testimoniare di fronte ai re, ai principi ed alle autorità – onde si accorgano infine quale pericolo mortale minaccia l'ordine costituito e soprattutto la religione, l'unico fondamento dello Stato, se essi non estirpano proprio le radici del male. Non c'è più niente di fermo, di sicuro, di stabile se “il vigoroso errore” di quella filosofia è ulteriormente tollerato»; B. Bauer, *La tromba del giudizio universale contro Hegel*, cit., p. 68.

<sup>12</sup> Ivi, p. 106.

<sup>13</sup> Ivi, p. 107.

smo, della fede. Secondo Hegel la filosofia della religione di Schleiermacher è soggettivistica nel senso deteriore, in quanto affidata al sentimentalismo. Però, dice Bauer, bisogna stare attenti: Hegel ha avversato il soggettivismo sentimentalistico di Schleiermacher, ma non il soggettivismo in quanto tale. Anzi egli è *un grande soggettivista*, nel senso che dissolve l'oggettività della religione, la sostanzialità della religione, nell'interiorità della coscienza; porta alle estreme conseguenze la rivoluzione protestante, fa della religione un mondo di rappresentazioni che deve lasciare il posto ad un mondo di concetti. Ma questo mondo di concetti è del soggetto pensante, la «soggettività infinita che rinuncia ad ogni contenuto; [...] in essa ogni contenuto è volatilizzato e vanificato»<sup>14</sup>. In questo mondo l'autocoscienza dell'uomo diventa il tutto, l'universalità diventa un suo attributo.

Solo su un punto – a detta di Bauer – Hegel concordava con la teologia del sentimento propria di Schleiermacher, che riportava nell'io ogni realtà e ogni verità, ossia che

la soggettività è tutto, che essa “svolge da sé ogni oggettività”, e che essa è come il fuoco in cui si consumano e vengono distrutte tutte le determinazioni oggettive, tutto ciò che si è affermato ed è positivo; ma l'unico difetto di questa impostazione è che quel fuoco non ha ancora arso e consumato tutto. Ancora un nemico è rimasto, l'io finito, l'io, il questo, che è l'unica realtà, e che mantiene la sua immediatezza e la sua naturalità; il tutto è bruciato, e soltanto l'io finito, in quanto tale, no<sup>15</sup>.

Stando a tale dichiarazione, deriva che l'unico difetto di quell'impostazione – secondo Hegel – consisteva nel non essersi liberata dalla finitezza di questo io per farne un'autocoscienza universale, infinita, l'unica realtà che ha preso il posto di Dio e dell'oggetto. E così a proposito di quell'io finito:

vuol forse egli restare sempre finito, tuona Hegel, ha paura del fuoco e delle fiamme che egli ha gettato nell'universo, non vuol gettarsi sul rogo, è forse vile quando è in gioco la sua finitezza? Egli deve precipitarsi nel fuoco, e deve gettare il fuoco anche dentro di sé, nella propria naturalità, onde uscire da questo fuoco sacrificale come l'assoluto, ed essere signore, unico ed onnipotente, al posto di Dio, che egli già prima aveva negato. [...] la sostanza è solo il fuoco momentaneo nel quale l'io sacrifica la sua finitezza e la sua limitatezza. La conclusione del processo non è la sostanza, ma l'autocoscienza, che si è posta realmente come infinita, e che ha accolto in sé l'universalità della sostanza come propria essenza. La sostanza è soltanto la potenza che consuma la finitezza dell'io, per essere poi preda della autocoscienza infinita<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Ivi, p. 117.

<sup>15</sup> Ivi, p. 125.

<sup>16</sup> *Ibid.*

Dunque, Bauer fa emergere come Hegel sia il fondatore di una filosofia della soggettività o dell'autocoscienza ed è in questo senso che egli si vede come il suo vero continuatore. Nella prospettiva baueriana Hegel è stato il filosofo della soggettività buona, contro la soggettività cattiva, arbitraria di Schleiermacher, nonché il più rivoluzionario di tutti i suoi discepoli messi insieme<sup>17</sup>.

Da quanto detto finora emerge che, nella *Tromba*, dietro l'apparente attacco contro Hegel ateo e anticristo, Bauer riconosca nella *Filosofia della religione* hegeliana la dissoluzione ultima del Cristianesimo, premessa di una storia finalmente umana, fondata sulla raggiunta consapevolezza che, nella religione, l'io ha a che fare sempre e soltanto con se stesso. Pertanto – a suo giudizio – solo grazie all'apporto di Hegel, la coscienza dell'uomo si era perfettamente e definitivamente liberata.

Bauer si considera quindi erede della critica hegeliana della religione, annunciatore di una nuova epoca della storia del mondo. Egli sostiene infatti che l'autocoscienza, non è data immediatamente, nella sua perfezione conseguita, non se ne sta quindi immobile nella sua identità astratta, ma come l'io di Fichte, essa si oggettiva, divine esistenza, si fa mondo. Questo suo produrre, questo suo divenire, si rivela però un alienarsi, un perdersi nella sostanzialità. L'oggettivazione, l'estrinsecazione, è sempre alienazione e la storia del mondo non è che questo divenire dell'autocoscienza: è una gerarchia di epoche definite da gradi sempre superiori di realizzazione dell'autocoscienza. Tuttavia, per Bauer la liberazione ultima si avrà solo quando l'autocoscienza avrà tagliato ogni legame con il dato, con il finito, collocandosi fuori di esso, distruggendolo, facendosi critica rigorosamente negativa. La libertà è in questo senso per lui il sussistere indipendente della soggettività, indipendente da ogni presupposto sensibile.

### 3. *L'emancipazione dall'esistente. Critica, autocoscienza e massa*

Per Bauer occorre liberare l'autocoscienza da ogni residuo sostanzialistico, emancipare la critica da ogni presupposto, rendendola veramente critica, pura, assoluta: «questa critica è assoluta, poiché non pone nulla di assoluta-

<sup>17</sup> La religione come puntello dell'ordine esistente è un concetto che Bauer sviluppa nella *Tromba* e che viene recepito da Marx. Dunque, il concetto di religione come oppio dei popoli, come meccanismo di ottundimento dei popoli, e quindi indirettamente come cardine del potere politico, è un'idea sviluppata da Bauer, che Marx erediterà. Anche se poi Marx rimprovererà a Bauer di pensare che, rimuovendo l'illusione religiosa si possa raggiungere la liberazione, senza passare per un piano politico e per un piano di contraddizioni, di rapporti materiali.

mente valido, e nelle proprie affermazioni critiche nega anche se stessa»<sup>18</sup>. Essa diventa in Bauer l'emblema della filosofia di un'epoca di crisi, che prende le distanze da tutto l'esistente: «la crescente consapevolezza di vivere in un'epoca di crisi spingeva la critica, in quanto arte del giudicare e del dividere, a caratterizzare il conflitto epocale tra il Vecchio e il Nuovo, fino a esprimere la propria sentenza su un mondo che non solo veniva messo in stato d'accusa, ma di cui bisognava anche accelerare il disfacimento»<sup>19</sup>.

Tale critica pura, assoluta, muove dal dogma del diritto assoluto dello spirito; essa è un'estrema conseguenza della baueriana filosofia dell'autocoscienza che nega ogni forma di alterità e trascendenza, spingendosi oltre la dimensione puramente religiosa fino a diventare critica della trascendenza politica<sup>20</sup>. Tale critica, infatti, non investe soltanto l'orizzonte della spiritualità, ma anche lo Stato e non solo un determinato tipo di Stato – quello cristiano – bensì la statualità in quanto tale. La critica, infatti, per essere realmente emancipatrice, deve liberarsi da tutto ciò che la lega all'esistente, poiché in ogni forma esistente e in ogni soggetto esistente vi è nient'altro che una manifestazione del vecchio, del passato, nel quale non si trova nulla di positivo o comunque di meritevole di essere conservato.

Ciò vale anche per eventi epocali come la Rivoluzione francese, che rappresenta per Bauer la genesi ma anche la crisi dello stato moderno. Neppure essa sfugge alla sua critica, dal momento che – a giudizio del filosofo – quella rivoluzione costituirebbe solo un episodio emblematico della crisi ancora in corso. La Rivoluzione francese rappresenta per Bauer un conflitto ancora interno al vecchio mondo, che fa ricorso agli strumenti e alle categorie ancora legati a tale contesto. Le sue principali conquiste, libertà e uguaglianza, risultano effimere. Particolarmente severo è il giudizio baueriano sull'uguaglianza prodotta da tale rivoluzione, che è per lui solo negativa, poiché si tratta dell'uguaglianza di una massa di individui anonimi, frantumati, depoliticizzati di fronte allo Stato. Da ciò l'inevitabile rovesciamento della Rivoluzione nel dispotismo, nella dittatura napoleonica. Infatti, tale massa anonima andava organizzata e messa in forma: non a caso su di essa si è venuto ad affermare il

<sup>18</sup> K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* (1941), a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 2000, p. 173.

<sup>19</sup> M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer*, cit., pp. 37-38.

<sup>20</sup> «Bauer intende sviluppare la *Kritik* fino a non lasciare in piedi più nulla di tutto ciò che in passato era oggetto di culto. Il suo attacco è quindi rivolto verso ogni forma di trascendenza, cioè verso tutti quei rapporti che si pretendono eterni e immodificabili»; (Ivi, p. 179).

dominio di uno solo, Napoleone, che ha fatto di quell'esigenza organizzativa il fondamento del proprio governo assoluto.

Stando a tali considerazioni, emerge che venendo meno l'ordine cetuale, l'individuo risulterà del tutto impotente di fronte all'onnipotenza del governo, la cui sfera di ingerenza arriva inevitabilmente fin dentro la sua coscienza. La massa è in tal senso il prodotto di questa dissoluzione degli antichi vincoli cetuali, che dà luogo a una moltitudine di atomi indifferenziati, individui senza diritti e senza alcun privilegio, completamente livellati (perché non legati più ad alcun ceto) e dunque assoggettati alla forza di chi sta al governo. Secondo Bauer esiste infatti un nesso strettissimo tra esigenza riorganizzativa della massa e dittatura, tra individualismo e assolutismo.

Da quanto detto emerge che la massa è il vero nemico della critica e non qualcosa con cui quest'ultima deve solidarizzare. Infatti, la massa è l'elemento passivo, aspirituale, astorico, materiale, della storia, laddove invece la critica è l'elemento attivo da cui procede ogni azione storica: essa vuole rappresentare il nuovo, prendendo le distanze da tutto ciò che la tiene ancora vincolata al vecchio e le impedisce di essere realmente libera ed emancipatrice.

Bauer riduce dunque il reale a due essenze fisse e opposte: da una parte la critica assoluta, la soggettività pura, dall'altra la massa, il limite, l'oggettività<sup>21</sup>: tutte le opposizioni sono risolte in tale contrapposizione critica. Proprio nel distacco di Bauer dalla massa e da ogni tentativo di organizzarla, avviene la rottura con Marx. Quest'ultimo giudicherà il rapporto tra spirito e massa come nient'altro che

*il perfezionamento criticamente caricaturato della concezione hegeliana della storia, la quale a sua volta non è altro che l'espressione speculativa del dogma cristiano-germanico dell'opposizione di spirito e materia, di Dio e mondo. Questa opposizione si esprime nella storia, nello stesso mondo umano, in questo modo: pochi individui eletti stanno di contro, in quanto spirito attivo, alla restante umanità in quanto massa priva di spirito, in quanto materia<sup>22</sup>.*

Alla luce di tali considerazioni, egli arriverà a sostenere che «l'opposizione teologica di Dio e uomo, di spirito e carne, di infinità e finitezza, si è trasformata nell'opposizione critico-teologica fra lo spirito, la critica, o il signor Bauer, e la materia della massa, o il mondo profano. [...] Il redentore religioso del mondo, alla fine, si è realizzato nel redentore critico del mondo, nel signor Bauer»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Bauer crea così un dualismo che sarà poi criticato da Marx tra autocoscienza o razionalità e uomo egoistico o privato o sensibile, fra una sorta di chiesa spirituale, invisibile, puramente universale, e la massa, la particolarità.

<sup>22</sup> F. Engels - K. Marx, *La sacra famiglia*, cit., p. 109.

<sup>23</sup> Ivi, p. 187.

E ancora ne *La sacra famiglia*, sempre a proposito della critica pura di Bauer, Marx asserisce senza remore che essa

nelle sue mani è lo strumento per sublimare in semplice *parvenza* o in *puro* pensiero tutto ciò che, *fuori* dell'*autocoscienza infinita*, afferma ancora un'esistenza materiale, *finita*. Nella sostanza, egli combatte non l'*illusione metafisica*, ma il nocciolo *mondano*, – la *natura*, la natura così come essa esiste *fuori* dall'uomo, e la natura come natura propria dell'uomo. Non presupporre la *sostanza* in alcuna cerchia – egli parla ancora in questa lingua – significa dunque per lui non riconoscere nessun *essere* distinto dal pensiero, nessuna *energia naturale* distinta dalla *spontaneità spirituale*, nessuna *forza essenziale umana* distinta dall'*intelletto*, [...] nessun *cuore* distinto dalla *testa*, nessun *oggetto* distinto dal *soggetto*, nessuna *prassi* distinta dalla *teoria*, nessun *uomo* distinto dal *critico* [...] nessun *tu* distinto dall'*io*<sup>24</sup>.

Questa critica di Marx risulta particolarmente interessante nella misura in cui consente di mettere in luce il punto in cui le posizioni di Bauer e Feuerbach divergono totalmente, ossia la loro concezione della natura. Bauer la considera come un distaccarsi, o una “caduta” dallo spirito. Natura, in questo senso, corrisponde a particolarità empirica, non razionale né necessaria. Anche Feuerbach riconosce che è un elemento naturale, il corpo, la forza che limita e determina, ma non per questo dà ad esso un significato negativo. Infatti, per quest'ultimo la natura è la base, il punto di partenza dell'uomo, la struttura di ogni esistente, sulla quale si innesta la religione stessa, che è la prima forma di autocoscienza, sia nella storia dell'umanità che nella storia del singolo individuo. A tal proposito Bauer farà emergere come Feuerbach non voglia in realtà abolire la religione come segno di debolezza e di indigenza dell'uomo, e che essa non rappresenta – come al contrario ritiene lui – uno degli ostacoli che impediscono all'individuo di avvalersi delle proprie forze, facendo leva su se stesso.

Feuerbach in questo senso non intenderebbe svolgere una critica alla religione fine a se stessa, anzi non farebbe altro che sostituire alla religione teologica un antropoteismo, ossia una religione dell'uomo, che sostituisce la fede nel dio della tradizione. Al contrario «Bauer intende sviluppare la *Kritik* fino a non lasciare in piedi più nulla di tutto ciò che in passato era oggetto di culto. Il suo attacco è quindi rivolto verso ogni forma di trascendenza, cioè verso tutti quei rapporti che si pretendono eterni e immodificabili»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 185-186.

<sup>25</sup> M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer*, cit., p. 179.

#### 4. Il giudizio su Feuerbach filosofo della sostanza

Bauer nel replicare ai suoi critici, che gli rimproveravano di distruggere tutti i valori presenti senza sapere cosa sostituire ad essi, ribatteva che questo era, in un certo senso, vero: egli non intendeva porre una religione nuova al posto dell'antica, né una nuova norma in luogo di quelle esistenti.

La sua era piuttosto una restaurazione che consisteva nel restituire l'uomo a se stesso, nel rendere uomo l'uomo, liberandolo da ogni sorta di condizionamento. Pertanto, egli sottopone al vaglio della critica tutto ciò che avrebbe potuto ostacolare la realizzazione di tale libertà:

l'oggetto della riflessione baueriana sono le condizioni di possibilità della libertà, non la sua attuazione pratica, perché la libertà è tale solo per chi la conquista direttamente nell'agone della storia. Proprio perché necessita dell'elemento soggettivo di chi la conquista, la libertà non può essere concessa né dallo Stato né da nessun altro. Quindi nemmeno dalla *Kritik*. Non si può essere oggetto di libertà, perché ciò significa essere oggetto della libertà di un altro, e quindi non-liberi: si è sempre soggetti della libertà. La *Kritik* punta il dito su ciò che ostacola la libertà, ma poi sta solo e unicamente ai singoli agenti sul campo di battaglia della storia fare piazza pulita di ciò che impedisce la loro libertà<sup>26</sup>.

In questo tentativo di liberare l'uomo da ogni condizionamento non si può non notare una certa comunanza di intenti tra la riflessione baueriana e quella di Feuerbach, il quale sottolineava la medesima necessità di restaurare l'uomo, di restituirlo a se stesso, sottraendolo a ogni tentativo di subordinazione a un ente estraneo e diverso da lui. Tuttavia, la differenza tra le due prospettive è notevole: mentre in Feuerbach questa restaurazione dell'uomo era innanzitutto una restaurazione della natura<sup>27</sup>, per Bauer essa è al contrario una liberazione da essa, dal momento che egli intende per natura tutto ciò che non è stato filtrato in razionalità individuale.

<sup>26</sup> Ivi, p. 182.

<sup>27</sup> Natura e uomo costituiscono i termini essenziali della feurbachiana filosofia dell'avvenire: «la nuova filosofia ha quindi come suo principio di conoscenza, come suo oggetto, non l'io, non lo spirito assoluto cioè astratto, non la ragione *in abstracto*, ma la totale e reale essenza dell'uomo. La realtà, il soggetto della ragione è soltanto l'uomo. È l'uomo che pensa, non l'io, non la ragione. La nuova filosofia non si richiama quindi alla divinità, cioè alla verità, della ragione sola, per sé, ma alla divinità, cioè alla verità, dell'uomo integrale. In altre parole: essa si richiama, naturalmente, anche alla ragione, ma alla ragione la cui essenza è l'essenza umana; non quindi a una ragione inessenziale, scolorita e anonima, ma ad una ragione imbevuta del sangue dell'uomo. Ed allora, mentre la vecchia filosofia diceva: solo il razionale è vero e reale, la nuova filosofia dice: solo l'umano è vero e reale, solo l'umano infatti è il razionale; l'uomo è la misura della ragione. [...] La nuova filosofia fa dell'uomo, nel quale include la natura come base dell'uomo, l'oggetto unico, universale e supremo della filosofia, e quindi fa dell'antropologia, integrata dalla fisiologia, la scienza universale»; L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire* (1843), a cura di L. Casini, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 190,194.

La libertà è infatti per Bauer nient'altro che una conquista storica e proprio questa convinzione gli consentirà di sottrarre il concetto di uomo al naturalismo per farne un prodotto esclusivamente storico. A questo punto risulta evidente ciò che differenzia totalmente la sua prospettiva da quella feuerbachiana: per Bauer motore della storia non sono gli impulsi naturali, i bisogni, gli istinti degli individui, bensì esclusivamente il pensiero, la razionalità umana<sup>28</sup>. Riconducendo l'uomo al pensiero, Bauer intende eliminare ogni sua specificazione naturalistica e dunque creare una cesura netta tra la sfera umana e la natura.

Mentre per Feuerbach la natura è sì anche limite dell'uomo, ma un limite che egli deve accettare, per Bauer essa non merita di diventare problema: l'uomo in quanto uomo non è infatti un prodotto naturale, ma l'opera della sua propria libertà, che è al tempo stesso l'essenza dell'uomo e una conquista storica.

Pertanto, a suo giudizio, la verità dell'uomo non è la vita nella natura, come per Feuerbach, ma la via dello spirito; non è il materialismo, ma la filosofia dell'autocoscienza. Eppure, non può essere trascurato che in tale impianto baueriano mancano i soggetti reali, i portatori dell'autocoscienza, gli uomini nel loro reale spessore. In altri termini, dire che la realtà profonda, l'essenza della realtà è l'autocoscienza significa dire che l'uomo reale è l'uomo puramente spirituale, l'uomo separato dall'oggettività sua ed esterna a lui, e separato dagli altri uomini. Si tratta di una prospettiva diametralmente opposta a quella di Feuerbach, il quale insiste invece sul fatto che il soggetto della realtà è un ente che ha non solo idee, ma anche passioni, bisogni, appetiti, impulsi, interessi egoistici e materiali; dunque un ente oggettivo, legato al mondo oggettivo, a ciò che è fuori di lui e che ha il suo fondamento proprio nella natura.

Emergono a questo punto le differenze sostanziali tra la critica di Feuerbach e quella di Bauer: la prima si rivela del tutto diversa nella misura in cui respinge fermamente la tendenza idealistica della seconda. La critica di Feuerbach è infatti umanistica, naturalistica e non astrattamente razionalistica: essa paragona l'esistente non alla ragione, alla libertà, all'autocoscienza, a un'idea, ma alla realtà umano-naturale, alla natura umana nell'interezza e nell'espansione piena dei suoi attributi. Gli elementi originari, i soggetti di questa realtà non

<sup>28</sup> «Per Bauer è solo e unicamente la ragione a fare dell'uomo un uomo, perché è solo attraverso la ragione che l'uomo diventa fine a se stesso e non qualcosa per un altro. La ragione è per Bauer la forza che crea se stessa come autocoscienza infinita, istituendo il piano universale nel quale è possibile la libertà di ogni essere pensante»; (M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer*, cit., p. 184).

sono la ragione o la libertà, bensì il soggetto della ragione e della libertà, ossia l'uomo concreto, finito, individuale, che ha bisogni, impulsi, sensibilità, volontà, pensieri; non l'uomo isolato, il singolo individuo, ma la comunità umana, il genere umano, o come direbbe Marx, la massa empirica degli uomini singoli, da cui Bauer prende invece le distanze. Inoltre, soggetti della realtà sono a giudizio di Feuerbach non solo gli uomini, ma anche la natura, il mondo dei corpi e degli oggetti che non dipendono dalle rappresentazioni degli uomini e che quindi non sono riducibili a mera soggettività. La realtà profonda non è dunque per Feuerbach unità, spirito, ragione, ma è questa varia molteplicità, questo coesistere di determinatezze solide, di alterità date. Là dove di fronte alle cose, i cosiddetti giovani hegeliani si limitano a usare le semplicissime categorie di reale e razionale e rinunciano a conoscere, Feuerbach con il suo materialismo, per quanto rozzo<sup>29</sup>, restituisce senso all'analisi teoretica: con lui la teoria ridiventa possibile e necessaria. Egli – scrive Marx nel terzo dei *Manoscritti* del 1844 – è il fondatore del materialismo e della scienza reale. E poi ne *La sacra famiglia*, riferendosi a Strauss e Bauer sostiene:

entrambi, nella loro critica, vanno *oltre* Hegel, ma entrambi rimangono anche fermi *all'interno* della sua speculazione e rappresentano ciascuno solo *un* lato del suo sistema. Solo Feuerbach, che ha completato e criticato Hegel *dal punto di vista hegeliano*, risolvendo il metafisico spirito assoluto nell' "uomo reale che ha il suo fondamento nella natura", ha portato a compimento la *critica della religione*, tracciando nello stesso tempo i grandi e magistrali *lineamenti* per una *critica della speculazione hegeliana* e quindi di *ogni metafisica*<sup>30</sup>.

Bauer, al contrario, non reputa Feuerbach il fondatore di un nuovo materialismo al quale Marx si sarebbe in qualche modo ricollegato, ma lo considera solamente un mistico che ha fatto diventare la natura, la sensualità e la materia le nuove divinità, i surrogati del vecchio dio cristiano. Pertanto, la filosofia dell'autocoscienza, ossia quella da lui reputata adeguata ai tempi nuovi, non è per Bauer la filosofia di Feuerbach, né quella di Hegel: entrambi sono, a suo giudizio, filosofi della sostanza.

In particolare, egli si mostra molto severo nel criticare il concetto intorno al quale ruota tutto l'umanesimo naturalistico di Feuerbach, ossia quello di *Gattung*, reputando il Genere umano nient'altro che una sostanza, ossia un'e-

<sup>29</sup> Non va trascurato il fatto che Feuerbach non ha mai usato il termine "materia" o "materialismo" per indicare la propria visione della realtà, ma sensibilità, sensualismo, quasi a sottolineare la sua distanza da ogni forma precedente di materialismo. La sua antropologia si configura piuttosto come un naturalismo, un umanesimo naturalistico, col suo porre al centro del discorso l'uomo e la natura, o meglio ancora, la naturalità dell'uomo.

<sup>30</sup> F. Engels - K. Marx, *La sacra famiglia*, cit., p. 183.

steriorità rispetto all'individuo. La specie, dice Bauer, è una forza indipendente dall'uomo e conduce la propria vita fuori dalla personalità di lui: essa è in questo senso il nuovo Dio, che Feuerbach avrebbe messo al posto di quello tradizionale. Egli non farebbe altro, dunque, che sostituire il Dio trascendente della teologia con l'antropoteologia, ossia con una religione dell'umanità, che però blocca l'uomo al pari della vecchia religione.

In questo senso, per Bauer, Feuerbach è un mistico in quanto fa sua una visione religiosa basata sull'amore, che comporta anch'essa il dissolversi dell'individuo non più nell'amore verso Dio, ma nell'amore verso l'essere umano come essere sensibile, corporeo. Pertanto, la critica di Bauer consiste nel fatto che questa religione presenta un limite intrinseco: inevitabilmente porta all'annullamento dell'individuo nell'alterità, in un essere altro da sé. In altre parole, la prospettiva di Feuerbach è considerata da Bauer una nuova forma di misticismo che può essere etichettata come "materialistica", ma che comunque rimane una manifestazione di misticismo:

"Feuerbach ed Hegel", dice Bauer, "differiscono soltanto nei particolari, su elementi marginali e non fondamentali [...] entrambi partono dall'infinito e non dal finito e restano dipendenti dal loro punto di partenza. Che cosa ha fatto Feuerbach quando ha mutato la teologia in antropologia? Ha fatto esattamente ciò che fece Hegel quando elevò la teologia al rango di filosofia. Nell'antropologia, la teologia è santificata, integrata e cancellata, proprio come va soggetta allo stesso processo nella filosofia di Hegel". [...] In che senso Feuerbach ed Hegel sono accomunati? Sono entrambi filosofi della sostanza, non sono cioè filosofi della piena autocoscienza, che è invece la filosofia adeguata dei tempi nuovi, secondo Bauer<sup>31</sup>.

Basti pensare che in entrambi il concetto di alienazione mantiene ancora una caratterizzazione non del tutto negativa, come vorrebbe Bauer, per il quale "alienazione" significa proprio negazione dell'essenza umana. Per Hegel invece essa costituisce anche un atto di esteriorizzazione: questo concetto non implica necessariamente la perdita o il disperdersi della propria essenza, come verrà in seguito argomentato da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici*. Allo stesso modo in Feuerbach è presente una critica dell'alienazione, ma a suo giudizio questa resta un'esperienza fondamentale, in quanto risulta comunque utile per poter cogliere l'essenza della natura umana. L'uomo si aliena nella religione, ma essa diventa uno specchio che gli permette di riconoscersi: l'alienazione religiosa pur essendo criticata, resta il veicolo per il riconoscimento da parte dell'individuo della sua vera natura. Dunque, anche in

<sup>31</sup> A. Gargano, *Bruno Bauer*, La città del sole, Napoli 2003, p. 52.

Feuerbach l'alienazione ha un certo aspetto positivo, che invece non è presente in Bauer. Per quest'ultimo, infatti, essa significa una completa perdita di sé, che si può superare soltanto con un totale sradicamento del Cristianesimo. La liberazione completa dalla religione è quindi qualcosa di più che una semplice liberazione: significa essere diventati autonomi e vuoti, ossia liberi da ogni forma di religiosità e sicuri di se stessi.

Pertanto, Bauer non vuole – come fa invece Feuerbach – umanizzare l'essenza del Cristianesimo, ma piuttosto dimostrare la sua “inumanità”<sup>32</sup>. L'antropologia feurbachiana resta in questo senso per lui una religione: Feuerbach nel suo pensiero maturo non era un ateo, privo di fede in Dio, ma piuttosto un teista nel senso più pieno del termine. Egli viene per questo appiattito su Hegel come filosofo della sostanza e non come il vero realizzatore di una demitizzazione dell'elemento religioso.

Contrariamente a questa prospettiva, Bauer professò – in antitesi all'umanesimo reale di Feuerbach – un umanesimo ideale, ossia un modello di “società umana”, venuto fuori dalla sua critica pura, dalla sua filosofia dell'autocoscienza di fronte alla quale l'uomo, dice Bauer, non è né contadino, né borghese, né nobile:

il termine “autocoscienza” sembra così esprimere nel lessico baueriano la *pratica nella quale si dispiega l'universalismo*. È in questo senso che l'autocoscienza si pone al di là delle differenze di ceto (contadino, borghese, nobile), delle differenze religiose (ebrei e pagani), così come delle differenze di nazionalità (tedesca o francese). L'autocoscienza è la dissoluzione di tutte queste differenze e di ogni distinzione in genere<sup>33</sup>.

Da ciò deriva che in questo umanesimo baueriano gli uomini non sarebbero dovuti essere né ebrei, né cristiani, né borghesi, né lavoratori, né Tizio, né Caio, ma semplicemente uomini, in grado di strappare via da sé ogni elemento particolare, empirico, privato.

<sup>32</sup> La critica religiosa prenderà poi una nuova piega con Marx che non mira ad umanizzare la religione (come aveva fatto Feuerbach) e nemmeno alla sua semplice condanna (come aveva fatto Bauer), ma intende andare più a fondo, abolendo uno stato di fatto che in genere produce da sé ancora la religione. Questo stato di fatto è costituito dalla situazione generale della società. A suo giudizio la critica, sinora esercitata, della religione e della teologia, deve trasformarsi in una critica del diritto e della politica, cioè della comunità umana, della *polis*. È questo il passo avanti che Marx compie rispetto a Feuerbach, ma anche rispetto a Bauer.

<sup>33</sup> M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer*, cit., p. 190.



# Rivoluzione permanente o transizione? Alcune note sulla teoria politica di Marx

*Salvatore Tinè*

## 1. *Stato e rivoluzione in Hegel e nel giovane Marx*

La critica dello stato e della politica moderni non cessa di scandire il pensiero di Marx in tutto l'arco della sua evoluzione, spesso accompagnandosi e intrecciandosi strettamente con la critica dell'economia politica. Tuttavia essa non si risolve mai in una posizione di mero rifiuto, di stampo anarchico e o libertario, dello stato e della politica. Marx non si è stancato di indicare nello stato la questione fondamentale della rivoluzione, il terreno principale della lotta pratica e rivoluzionaria tesa all'abolizione dello stato di cose presente. Non a caso la sua ricerca propriamente teorica prende le mosse da una critica della concezione hegeliana dello stato moderno, in una prospettiva ancora fortemente legata alla tradizione politica della Rivoluzione francese<sup>1</sup>. Al centro della riflessione marxiana è il tentativo di Hegel di definire la contraddizione tra stato e società civile come un fondamentale rapporto di mediazione, principalmente garantito dal potere governativo, inteso come la prima e più importante manifestazione dello stato e della sua stessa sovranità, e dagli stati come organi di rappresentanza sociale e politica, in grado, a loro volta, di mediare tra "popolo" e "governo". Marx giudica sostanzialmente illusorio il tentativo hegeliano di trasformare gli "stati" in elementi di organizzazione della società e dello stato in grado di impedire la disgregazione atomistica del corpo sociale e promuoverne così la sua organica unificazione politica nell'ambito della totalità definita dalla "costituzione" dello stato. Il processo di crisi e di superamento delle vecchie strutture cetuali e corporative caratteristiche delle società di "antico regime" iniziato durante il periodo dell'assolutismo ma portato a compimento dalla Rivoluzione francese, e il conseguente approdo

<sup>1</sup> Sulla riflessione di Marx sulla Rivoluzione francese cfr. F. Furet, *Marx e la Rivoluzione francese*, Rizzoli, Milano 1989.

ad una società divisa in classi, ovvero in gruppi sociali privi di immediati caratteri politici, aveva reso sostanzialmente definitiva la separazione tra società e Stato facendo di quest'ultimo l'unica espressione del corpo sociale come "universalità" o "comunità" politiche.

La trasformazione propriamente detta delle *classi politiche in civili* accadde nella *monarchia assoluta*. La burocrazia fece valere l'idea dell'unità contro i diversi stati nello Stato. Ciò nondimeno, anche a lato della burocrazia del potere governativo assoluto, la *distinzione sociale* degli stati rimase una distinzione politica, *politica all'interno* e accanto alla burocrazia del potere governativo assoluto. Soltanto la Rivoluzione francese condusse a termine la trasformazione delle classi *politiche in sociali*, ovvero fece delle differenze di classe della società civile soltanto delle differenze sociali, delle differenze della vita privata, che sono senza significato nella vita politica. Fu con ciò compiuta la separazione di vita politica e di società civile<sup>2</sup>.

Trasformatasi ormai in un fatto privato la distinzione sociale si articola infatti secondo i criteri arbitrari del «denaro» e della «cultura»: una «divisione di masse che si formano fuggacemente, la cui stessa formazione è arbitraria e non è un'organizzazione»<sup>3</sup>. Lo stesso ambito del «lavoro diretto», del «lavoro concreto» caratterizzato dalla «mancanza di beni» attraverso cui Marx sembra alludere alla condizione sociale della classe dei lavoratori proletarizzati o nullatenenti, costituisce per lui «meno uno stato della società civile che non il terreno su cui si posano e muovono le sue cerchie»<sup>4</sup>. Perciò lo stato è l'unico livello di unificazione politica della società civile. Ma la riflessione di Marx sul ruolo fondamentale del potere legislativo nella Rivoluzione francese mira a mostrare come le concrete dinamiche del corpo sociale, le sue forme di rappresentanza e di mediazione politica, non cessino di investire lo stato moderno, mettendone di fatto in discussione il suo carattere astratto e separato. Hegel aveva definito il potere legislativo «una parte della costituzione che gli è presupposta»<sup>5</sup>, negandone il carattere assoluto e al contempo sostenendo la possibilità di un ulteriore sviluppo e determinazione delle sue leggi, nell'ambito dei limiti della costituzione<sup>6</sup>. Tuttavia in tal modo, secondo Marx, «direttamente la costituzione si trova fuori del dominio del potere legislativo, ma indirettamente il potere legislativo modifica la costituzione [...] Fa secondo la natura delle cose e dei rapporti cioè

<sup>2</sup> K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Traduzione e note di Galvano della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 93-94.

<sup>3</sup> Ivi, p. 94.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Ivi, p. 66.

<sup>6</sup> Sul tema del potere legislativo nel Marx del Manoscritto del '43 cfr. K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, traduzione e commento a cura di Francesco Saverio Trincia e Roberto Finelli, PGreco, Milano 2022, pp...

che non doveva fare secondo la natura della costituzione. Fa *materialmente, di fatto*, ciò che non fa *formalmente, legalmente, costituzionalmente*<sup>7</sup>. Marx rileva come tale divenire si risolva in realtà in un divenire solo inconsapevole e per ciò stesso solo apparente. Soltanto se la legge “della cosa” viene apertamente riconosciuta come «legge della ragione», come «legge dello Stato», il mutamento storico può effettivamente determinarsi come un progresso, consapevolmente dichiarato e assunto da parte di una soggettività politica. In tal senso, solo la rivoluzione come risoluzione del dualismo tra «legge della cosa» e «coscienza» è progressiva per Marx e mai la «transizione». «La categoria della transizione *progressiva* – egli scrive – è in primo luogo falsa storicamente, e secondariamente non spiega nulla»<sup>8</sup>. Nessuno scarto sembrerebbe darsi allora, nella concettualizzazione marxiana del permanente movimento dialettico della rivoluzione, tra il piano “materiale” della soggettività politica organizzata e quello “formale” definito ma in realtà mai definitivamente fissato dalla costituzione dello stato, pena il ricadere e dissolversi della “libertà” nella mera necessità naturale della “cosa”. «È necessario che il movimento della costituzione, il *progresso* diventi il *principio della costituzione*»<sup>9</sup>. Dentro il processo stesso di genesi del moderno stato rappresentativo che il potere legislativo si è dunque imposto, secondo Marx, come l’unica possibile esistenza e forma politica della volontà del popolo in quanto sovrano. In tal senso nessuna “transizione” storica ad un nuovo stabile ordine post-rivoluzionario potrà superare, se non soltanto illusoriamente, questo aspetto della natura dello stato moderno iscritto nella sua stessa genesi rivoluzionaria.

Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione francese; esso, là dove ha dominato nella sua specialità, ha fatto, in genere, le grandi rivoluzioni organiche generali; esso non ha combattuto la costituzione, ma una particolare costituzione antiquata, precisamente perché il potere legislativo è stato il rappresentante del popolo, della volontà generale. Per contro il potere governativo ha fatto le piccole rivoluzioni, le rivoluzioni retrograde, le reazioni; esso non ha fatto la rivoluzione per una nuova costituzione contro una invecchiata, ma contro la costituzione, precisamente perché il potere governativo è stato il rappresentante della volontà particolare, soggettiva, della parte magica della volontà<sup>10</sup>.

Il potere legislativo si pone quindi come potere costituente. Marx getta le basi della sua teoria della rivoluzione permanente. Il potere costituente è infat-

<sup>7</sup> Ivi, pp. 67-68.

<sup>8</sup> Ivi, p. 69.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Ivi, pp. 69-70.

ti questa “permanente” eccedenza rispetto ad ogni potere costituito, in qualunque “forma” esso possa darsi. L’influenza rousseauiana e giacobina appare evidente in questa rivendicazione del carattere assoluto, incondizionato della volontà generale. In polemica con la tesi di Hegel secondo cui fuori dal suo rapporto con il monarca e la struttura costituzionale dello stato il popolo sarebbe solo una “massa informe”, un “astratto indeterminato”, Marx identifica nella volontà popolare la base stessa di ogni costituzione politica, il suo fondamento insieme materiale e formale, insieme sociale e politico. «Lo Stato – scrive Marx – è un astratto. Soltanto il popolo è il concreto».<sup>11</sup> In questa distinzione ed opposizione tra “astratto” e “concreto” ancora così rigida e drastica è forse il nucleo teorico della sua critica radicale dello stato e insieme della sua idea di rivoluzione come mero rovesciamento dell’astratto e totale ripristino della concreta vita del “popolo” in tutta la sua pienezza. Perciò la democrazia è il «genus della costituzione», «l’enigma risolto di tutte le costituzioni»<sup>12</sup>. “Forma” e “materia”, “essenza” ed “esistenza” coincidono infatti immediatamente nella democrazia, come verità di tutte costituzioni, in quanto solo in essa appare il loro fondamento reale, identificato da Marx insieme nell’«uomo reale» e nel «popolo reale»<sup>13</sup>. Nel concetto politico di popolo Marx traduce così quello filosofico di uomo. Il suo “umanesimo” teorico di impronta feurbachiana si caratterizza ma insieme si concretizza in senso politico. L’uomo reale è in realtà il popolo reale. La democrazia è l’unica autentica realizzazione storica-politica dell’essenza umana. E tuttavia la sua realizzazione non è mai compiuta. «La tendenza della *società borghese* a trasformarsi in *società politica*, o a fare della *società politica* la *società reale*, si manifesta come la tendenza della partecipazione il più possibile *generale* al potere *legislativo*»<sup>14</sup>. Ciò significa che quest’ultimo come potere soltanto rappresentativo non coincide immediatamente con la società civile.<sup>15</sup> Il potere legislativo resta pur sempre, dato il suo carattere solo “rappresentativo” una manifestazione soltanto formale, ancora soltanto astrattamente politica, della società civile. Questa sua natura duplice aveva scandito la storia della Rivoluzione francese. «Da questa discorde natura del potere legislativo come funzione legislativa reale e funzione rappresentativa, politico-astratta, deriva una peculiarità che si fa valere a preferenza in

<sup>11</sup> Ivi, p. 40.

<sup>12</sup> Ivi, p. 41.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Ivi, p. 132.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 132-3.

Francia, nel paese della cultura politica».<sup>16</sup> La tendenza all'allargamento del suffragio forza i limiti dello stato politico verso una realizzazione della democrazia intesa in senso assoluto, ovvero come identità tra il contenuto concreto della vita del "popolo" e le forme della sua universalizzazione politica. Ma la realizzazione di tale identità non può avvenire lungo un processo di "transizione" graduale del tipo di quello concettualizzato da Hegel, bensì attraverso un processo di continuo, permanente rivoluzionamento della società e delle sue istituzioni politiche, di incessante crisi e autocritica di queste ultime.

## 2. *La rivoluzione come atto politico*

Non si può dire che di questa teoria politica della rivoluzione e della democrazia come forma e insieme "essenza" della politica, così fortemente legata alla tradizione rivoluzionaria francese, nulla rimanga nell'evoluzione successiva del pensiero di Marx: dopo la sua "conversione" al movimento operaio e al comunismo, Marx tornerà ancora e più volte a riflettere sull'esperienza della Rivoluzione francese, sia pure dentro una prospettiva teorica e politica radicalmente mutata. La sua critica dello Stato politico moderno si radicalizza ulteriormente fino ad investire le stesse forme di statualità e di politica "democratiche" che la Rivoluzione francese aveva espresso nella sua fase radicale e giacobina. La riflessione sulle contraddizioni del periodo del Terrore conduce adesso Marx a spostare la sua attenzione dalle dinamiche politiche a quelle più strettamente sociali della Rivoluzione. Di qui l'approfondirsi della sua ricerca sui caratteri della moderna società civile, sulle sue divisioni e contraddizione di classe. Certo, la rivoluzione come processo di distruzione violenta della vecchia società e dei vecchi poteri, come lotta del popolo per la sua emancipazione politica, ovvero per l'affermazione della sua volontà sovrana, è ancora al centro della riflessione critica di Marx. «L'emancipazione politica – egli scrive – è contemporaneamente la *dissoluzione* della vecchia società, sulla quale riposa l'essenza dello Stato estraniato dal popolo, la potenza sovrana»<sup>17</sup>. Ma l'"enigma" di essa, ciò che ne segna i limiti insieme al carattere storico immensamente progressivo, consiste per Marx nel suo risolversi di fatto nell'emancipazione della società civile. «La rivoluzione politica – scrive Marx – è la

<sup>16</sup> Ivi, pp. 133-4.

<sup>17</sup> K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 75.

rivoluzione della società civile»<sup>18</sup>. Tra la rivendicazione della volontà generale del popolo e il particolarismo della società civile c'è un rapporto insieme complementare e contraddittorio. Si tratta per Marx del medesimo rapporto di opposizione stabilito da Rousseau tra la "natura" fisica dell'individuo egoista e la vera esistenza solo morale e politica dell'uomo come cittadino. Da questa opposizione inconciliabile Marx fa discendere infatti il carattere "permanente" della rivoluzione e la sua apparentemente inarrestabile violenza politica. È la prima teorizzazione marxiana di una categoria politica destinata a ritornare nella successiva evoluzione del suo pensiero politico, quella di "rivoluzione permanente". Marx viene definendola certamente in una prospettiva critica che tuttavia rivela ancora una volta il suo senso fortissimo del carattere politico della rivoluzione come passaggio da un ordine sociale all'altro, l'intreccio strettissimo che lega nella sua riflessione il tema della rivoluzione alla "questione dello Stato".

Nei momenti del suo particolare sentimento di sé, la vita politica cerca di soffocare il suo presupposto, la società civile e i suoi elementi, e di costituirsi come la reale e non contraddittoria vita dell'uomo come specie. Essa può questo, nondimeno, attraverso una *violenta* contraddizione con le sue proprie condizioni di vita, solo dichiarando *permanente* la rivoluzione, e il dramma politico finisce perciò altrettanto necessariamente con la restaurazione della religione, della proprietà privata, di tutti gli elementi della società civile, così come la guerra finisce con la pace<sup>19</sup>.

Se nel manoscritto di Kreuznach aveva sottoposto ad una critica radicale l'idea hegeliana della «transizione» come passaggio graduale dalla società civile alla società politica in grado di mediare tra «popolo» e «governo», ora la sua critica investe piuttosto l'idea che tale passaggio possa effettuarsi attraverso l'esercizio di una dittatura di tipo terroristico, volta a sopprimere proprio in nome del "popolo" e con la violenza ogni autonomia della società civile. Tuttavia l'impossibilità di un superamento solo "politico" della contraddizione tra stato e società civile nulla toglie al carattere pur sempre politico di ogni processo di emancipazione. «Ne consegue – scrive Marx – che l'uomo, per *mezzo dello Stato, politicamente*, si libera di un limite, innalzandosi oltre tale limite, in contrasto con se stesso, in un modo *astratto e limitato*, in un modo parziale. Ne consegue inoltre che l'uomo, liberandosi *politicamente*, si libera *per via indiretta* attraverso un mezzo, anche se un *mezzo necessario*»<sup>20</sup>. Perciò,

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 56.

lungi dal risolversi in una negazione del terreno della politica in quanto tale, la critica marxiana della “rivoluzione permanente” getta le basi per una teoria non solo sociale, ma anche politica della rivoluzione. Non a caso essa viene definendosi, già nel '44, in stretta relazione con i problemi e le prospettive politiche concrete della rivoluzione in Germania. Come è noto, nell'*Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto*, Marx individua nel proletariato l'unica classe universale, in grado cioè di rappresentare non soltanto se stessa e i suoi interessi particolari, ma anche l'intera umanità. Spetta ad esso quindi svolgere quella funzione di garante dell'interesse generale che la borghesia francese aveva saputo incarnare e che Hegel aveva invece attribuito al ceto della “burocrazia”. L'“emancipazione umana” che nella *Questione ebraica* Marx aveva rigidamente contrapposto a quella soltanto politica trova adesso non solo il suo principale attore sociale ma anche un concreto soggetto politico. Proprio la sua condizione di “radicale” soggezione sociale rende il proletariato l'unica classe in grado di “rappresentare” l'intera società. Appare evidente in tale concezione il riferimento non soltanto all'esperienza storica concreta della Rivoluzione francese ma anche al modello della rivoluzione politica che proprio Marx aveva definito come tale a partire da quella esperienza. La borghesia francese aveva vinto proprio in quanto era stata in grado di porsi come l'unica classe in grado di rappresentare l'intera società, dunque la totalità del “popolo”, conferendo così una forma universale e politica al proprio dominio di classe particolare. Una più concreta definizione della nozione di rivoluzione politica conduce Marx a precisarne meglio il carattere insieme *popolare* e di *massa*. Una classe universale non può non «provocare un momento di entusiasmo in sé e nella massa, un momento nel quale essa fraternizza e confluisce nella società in generale, si scambia con essa e viene intesa e riconosciuta come sua *rappresentante universale*, un momento nel quale le sue esigenze e i suoi diritti sono diritti ed esigenze della società stessa, nel quale essa è realmente la testa e il cuore della società». È un parziale recupero di alcuni tratti della stessa “rivoluzione in permanenza” della quale vengono messi adesso in evidenza non i momenti della violenza e della dittatura ma quelli della “rappresentanza universale” e dell'egemonia. Ma a differenza della borghesia, il cui carattere politico e universale scaturiva pur sempre dalla particolarità della sua condizione e dei suoi interessi di classe, il proletariato si definisce nella sua funzione universale sulla base piuttosto di una assenza di interessi particolari da difendere e da mantenere. Perciò il rapporto tra particolarità della condizione di classe e universalità politica si configura nei termini di una sintesi immediata. Il carattere “totale” della rivoluzione viene insomma assolutizzato

a scapito della sua natura di processo, di “transizione”, in termini analoghi all’assolutizzazione del “popolo” e del suo “potere costituente” nella *Kritik* del ’43. E tuttavia è proprio a partire dalla nozione di “classe universale” che la riflessione di Marx si apre ad una considerazione più positiva e non solo critica e negativa del tema dello stato e del suo rapporto con la rivoluzione. Non a caso già in una serie di articoli pubblicati sul *Vorwärts* nell’estate del ’44, Marx viene gettando le prime basi di una teoria politica della transizione. Tale teoria viene significativamente abbozzata proprio nel contesto di una critica radicale ad ogni forma di astratto soggettivismo o volontarismo politico. Marx rileva come l’idea che l’esercizio della volontà politica in quanto tale sia in grado di risolvere le contraddizioni sociali, avesse ispirato la dittatura robespierrista. Egli considera l’idea della «onnipotenza» della volontà come il principio della politica giacobina e insieme della politica moderna in quanto tale.

Il principio della politica è la *volontà*. Quanto più unilaterale, cioè quanto più compiuto è l’intelletto *politico*, tanto più esso crede all’*onnipotenza* della volontà, e tanto più cieco è dinanzi ai *limiti naturali* e spirituali della volontà, tanto più dunque è incapace di scoprire la fonte delle infermità sociali<sup>21</sup>.

In realtà lo sforzo di Marx appare teso a contrapporre ad una concezione puramente volontaristica della politica, una diversa visione di quest’ultima che sia in grado di riconnetterla alla natura essenzialmente sociale della rivoluzione proletaria. Di qui il suo rifiuto della tesi di Arnold Ruge secondo cui «una rivoluzione sociale senza anima politica (cioè senza una visione organizzativa dal punto di vista della totalità) è impossibile». In polemica con il vecchio amico e compagno di lotta, egli rivendica insieme al carattere universale e totale della rivoluzione sociale la sua natura di «atto politico» teso al «rovesciamento del potere esistente» e alla «dissoluzione dei vecchi rapporti».

Senza *rivoluzione* però il *socialismo* non si può attuare. Esso ha bisogno di questo atto *politico*, nella misura in cui ha bisogno della *distruzione* e della *dissoluzione*. Ma non appena abbia inizio la sua *attività organizzativa*, non appena emergano il suo *proprio fine*, la sua *anima*, allora il socialismo si scrolla di dosso il rivestimento *politico*<sup>22</sup>.

Dunque, lungo tutta l’intera fase della transizione al socialismo, scandita dal processo di distruzione del vecchio potere e di dissoluzione dei vecchi rapporti sociali, la rivoluzione non potrà non darsi una forma politica. Ma è

<sup>21</sup> Ivi, pp. 127-128.

<sup>22</sup> Ivi, p. 137.

proprio questo suo carattere di fase preliminare al processo di costruzione e organizzazione positiva di una nuova società a distinguere la violenza della rivoluzione proletaria dalle forme estreme di volontarismo e terrorismo politico che avevano caratterizzato la «rivoluzione in permanenza» nella Francia degli anni 1792-93.

### 3. *Democrazia e dittatura*

Ma soltanto la riflessione teorica sull'esperienza rivoluzionaria del '48 e sulle ragioni della sua sconfitta svolta in una serie di articoli raccolti ne *Le lotte di classe in Francia* condurrà Marx a sviluppare queste linee ancora soltanto astratte e generiche di una teoria dello stato e della rivoluzione nel senso di una più concreta e storicamente determinata specificazione delle forme politico-statali della transizione al socialismo e al comunismo. L'elaborazione della nozione di dittatura del proletariato è il primo tentativo di definire concretamente il potere politico della classe operaia dal punto di vista delle sue forme e non solo da quello del suo contenuto economico e sociale. L'insurrezione del proletariato parigino nel giugno '48 e la sua terribile repressione hanno rivelato la reale natura della repubblica democratica borghese costringendola a «presentarsi nella sua forma genuina, come lo Stato il cui scopo riconosciuto è di perpetuare il dominio del capitale, la schiavitù del lavoro»<sup>23</sup>. Eppure essa si era anche rivelata come il terreno principale del conflitto tra le classi lungo tutto il periodo storico dello sviluppo della produzione capitalistica e della formazione e crescita del proletariato come sua principale condizione d'esistenza. Nell'ambito della forma politica repubblicana i gruppi dirigenti della borghesia avviano e portano a compimento un processo di unificazione e mediazione politica delle sue diverse «frazioni», fino a quel momento divise e contrapposte, e quindi dell'insieme delle classi possidenti. La borghesia getta così le basi non solo del suo dominio ma insieme anche della sua egemonia, soprattutto attraverso l'uso del suffragio universale. Se come si è visto tale istituto appariva nella *Kritik* del '43, come la via al superamento del carattere separato dello stato politico, all'interno delle sue stesse istituzioni, ora esso appare a Marx piuttosto come uno strumento dell'egemonia borghese funzionale ad una fase storicamente determinata del suo sviluppo economico e politico.

<sup>23</sup> K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*, a cura di G. Giorgetti, Roma 1973, p. 142.

Era necessario che [...] la repubblica di febbraio innanzi tutto *portasse a compimento il dominio della borghesia*, facendo entrare, accanto all'aristocrazia finanziaria, *tutte le classi possidenti* nella cerchia del potere politico. La maggioranza dei grandi proprietari fondiari, i legittimisti, vennero fatti uscire dal nulla politico a cui li aveva condannati la monarchia di luglio. [...] Mediante il suffragio universale i proprietari nominali che costituiscono la grande maggioranza dei francesi, *i contadini*, vennero fatti arbitri dei destini della Francia. La repubblica di febbraio fece finalmente apparire senza veli il dominio della borghesia, poiché abbattè la corona, dietro alla quale si era nascosto il capitale<sup>24</sup>.

La repubblica democratica si rivela così nel corso della sua pur breve vicenda come il nuovo terreno della lotta rivoluzionaria del proletariato e insieme come la forma più compiuta ed egemonica del dominio borghese: è la dialettica storica di un nuovo processo di "rivoluzione permanente". Ma proprio l'estrema acutizzazione dell'antagonismo politico tra le classi sul nuovo terreno conquistato dal proletariato costringe il dominio del capitale a trasformarsi in aperto «terrorismo della borghesia»<sup>25</sup>. Ad un certo punto del suo processo di maturazione politica il proletariato si rende consapevole dei limiti invalicabili della repubblica democratica giungendo così alla comprensione della necessità dell'«abbattimento della borghesia» e «dell'affermazione rivoluzionaria della «dittatura della classe operaia»<sup>26</sup>. La categoria di «rivoluzione in permanenza» che Marx aveva fino a quel momento criticato come massima espressione del carattere "astratto" dello stato e della politica moderne viene adesso ripresa e addirittura identificata con la stessa nozione di dittatura del proletariato come un elemento fondamentale del «socialismo rivoluzionario» contrapposto a quello solo «utopistico» e «dottrinario» della piccola borghesia<sup>27</sup>.

Il proletario va sempre più raggruppandosi intorno al *socialismo rivoluzionario*, al *comunismo*, pel quale la borghesia stessa ha inventato il nome di *Blanqui*. Questo socialismo è la *dichiarazione della rivoluzione in permanenza*, la *dittatura di classe* del proletariato, quale punto di passaggio necessario per l'*abolizione delle differenze di classe in generale*, per l'*abolizione* di tutti i rapporti di produzione su cui esse riposano, per l'*abolizione* di tutte le relazioni sociali che corrispondono a questi rapporti di produzione, per il *sovertimento* di tutte le idee che germogliano da queste relazioni sociali<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 108-9.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Ivi, p. 141.

<sup>27</sup> Sul concetto di rivoluzione permanente in Marx e sul significato prima positivo e poi negativo che esso assume nell'evoluzione del suo pensiero politico cfr. C. Manfroy, "Marx et Engels et la Revolution française", in «Cahiers d'histoire des recherches marxistes», 40 (1990), pp. 106-134.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 268-269.

Si è così potuto parlare di una fase “blanquista-giacobina” nell’evoluzione del pensiero politico di Marx. Non siamo tuttavia di fronte ad una sua tardiva conversione ad una visione puramente volontaristica o decisionistica dell’azione politica rivoluzionaria. Anzi, in termini più rigorosamente materialistici, l’analisi marxiana delle ragioni della sconfitta del giugno ’48 ribadisce e precisa la necessità per la vittoria del proletariato della creazione attorno ad esso di un più vasto sistema di alleanze sociali e politiche, in grado di rappresentare l’insieme delle classi e dei gruppi sociali subalterni, indirettamente e in vario modo sottoposti al dominio del grande capitale. Il carattere di classe universale del proletariato non si presenta più come un dato immediato ma come il risultato di un processo. Il processo di costruzione graduale lungo la rivoluzione permanente della sua egemonia come base della sua stessa dittatura.

È soltanto sotto il dominio della borghesia industriale che il proletariato acquista quella larga esistenza nazionale, la quale rende nazionale la sua rivoluzione; crea i moderni mezzi di produzione, i quali diventano in pari tempo i mezzi della sua emancipazione rivoluzionaria. Solo il dominio della borghesia industriale strappa le radici materiali della società feudale e spiana il terreno, sul quale solamente è possibile una rivoluzione proletaria<sup>29</sup>.

Veniva meno così la prospettiva della rivoluzione imminente e la “permanenza” della rivoluzione – ribadita con forza da Marx ancora dopo la disfatta del giugno ’48 e l’evidente chiusura di un ciclo rivoluzionario – assume la forma della continuità di un processo di transizione prevedibilmente di lunga durata, sia prima che dopo la conquista del potere.

#### 4. *Democrazia e bonapartismo*

Ma il ’48 segna un passaggio storico definitivo anche nei processi di sviluppo e di trasformazione delle istituzioni del moderno stato rappresentativo. La trasformazione della lotta di classe in aperta lotta politica per il potere ha costretto il dominio borghese ad assumere una aperta forma terroristica. Ma proprio questo ha aperto la strada non alla rivoluzione proletaria ma alla crisi del moderno stato rappresentativo e all’affermazione di una nuova morfologia del potere politico all’altezza dei nuovi livelli dello scontro di classe, in una fase storica di relativa stabilizzazione del dominio economico capitalistico. L’analisi del “bonapartismo” sviluppata da Marx ne *Il 18 Brumaio* assume in tal senso un

<sup>29</sup> Ivi, p. 114.

valore esemplare. Il tema della separazione tra società civile e stato da cui, come s'è visto, aveva preso le mosse la riflessione politica del giovane Marx nel Manoscritto del '43, ritorna in tutta la sua centralità in relazione con una analisi che mette fortemente in rilievo l'importanza delle funzioni e dell'autonomia dello stato nella fase matura dello sviluppo capitalistico. La crescita mostruosa degli apparati dello stato, il trasformarsi di quest'ultimo in una macchina burocratica e militare sempre più vasta e complessa direttamente discendente dal potere esecutivo sono l'indice di un diverso rapporto tra economia e politica, di una diversa forma della loro separazione, attraverso cui lo stato capitalistico, non più mero "comitato d'affari della borghesia" sostanzialmente coincidente con essa, mostra una più complessa capacità di coniugare repressione e consenso, dispotismo ed egemonia, in un quadro di relativa stabilizzazione sociale. Il passaggio dal primato del potere legislativo, caratteristico della tradizione rivoluzionaria della borghesia, al primato del potere esecutivo, per di più concentrato nell'autorità di un individuo carismatico, fa venir meno la mediazione formale della "volontà generale" della nazione e accentua i tratti autoritari e dispotici del moderno stato capitalistico. Tuttavia le funzioni di mediazione e di sintesi politica generale di quest'ultimo, lungi dal ridursi, tendono piuttosto ad estendersi.

Nel Parlamento la nazione elevava la sua volontà generale all'altezza di legge, cioè faceva della legge della classe dominante la sua volontà generale. Davanti al potere esecutivo essa rinuncia a ogni propria volontà e si sottopone alle ingiunzioni di un estraneo, all'autorità; il potere esecutivo, in opposizione al potere legislativo, esprime l'eteronomia della nazione, in opposizione alla sua autonomia. La Francia sembra dunque sia sfuggita al dispotismo di una classe soltanto per ricadere sotto il dispotismo di un individuo, e precisamente sotto l'autorità di un individuo privo di autorità. La lotta sembra dunque essersi calmata perché tutte le classi, egualmente impotenti e mute, si inginocchiano davanti ai calci dei fucili<sup>30</sup>.

Se nella *Kritik* del '43 egli aveva individuato nel potere legislativo il soggetto politico principale della Rivoluzione francese, ora anche proprio la vicenda di quest'ultima nel suo complesso gli appare decisiva nella genesi stessa del dominio del potere esecutivo come struttura portante dello stato moderno in quanto tale<sup>31</sup>. Essa aveva sviluppato «ciò che la monarchia assoluta aveva incominciato: l'accentramento; e in pari tempo dovette sviluppare l'ampiezza, gli attributi e gli strumenti del potere governativo»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori riuniti, Roma 1977, pp. 204-5.

<sup>31</sup> Sul rapporto tra potere legislativo e potere esecutivo nel 18 Brumaio, fondamentale N. Poulantzas, *Potere politico e classi sociali*, Editori Riuniti, Roma 1971.

<sup>32</sup> Ivi, p. 206.

Ogni interesse *comune* fu subito staccato dalla società e contrapposto ad essa come interesse *generale* più alto, strappato all'iniziativa individuale dei membri della società e trasformato in oggetto di attività di governo, a partire dai ponti, dagli edifici scolastici e dai beni comunali del più piccolo villaggio, sino alle ferrovie, al patrimonio nazionale e all'Università di Francia<sup>33</sup>.

È alla luce di questa più complessa visione del ruolo dello stato nella società borghese e nel funzionamento stesso del capitalismo come modo di produzione che Marx verrà ridefinendo, parallelamente all'immenso lavoro attorno al progetto de *Il capitale*, la sua stessa concezione teorica e politica della rivoluzione proletaria. Alla definizione della lunga continuità dello stato moderno si lega, infatti, una nuova percezione dei tempi lunghi dello stesso processo rivoluzionario, non più concepito come solo «atto politico», ma come una intera epoca storica di transizione. La straordinaria esperienza della Comune di Parigi rappresenterà anche nel suo tragico epilogo una conferma della giustezza dell'analisi marxiana dello stato «bonapartista» e la base per un ulteriore sviluppo della teoria dello stato e della rivoluzione. La nozione di dittatura del proletariato, come rottura della macchina statale borghese e rivoluzione permanente assume un più vasto significato, in relazione diretta con il tema del socialismo e del comunismo come processo di graduale superamento non solo dell'antagonismo tra le classi ma anche della divisione del lavoro e quindi dello stesso dominio della forma di merce e della forma di valore nell'organizzazione della produzione e della riproduzione sociale complessiva. In questo senso la nozione di «governo della classe operaia» si presenta come una radicale riformulazione e insieme anche come una estensione della nozione di dittatura del proletariato: il suo carattere di transizione viene adesso identificato con la stessa continuazione della rivoluzione come rottura del vecchio stato e instaurazione di uno stato di tipo nuovo, costruzione questa volta positiva di un nuovo potere. Un potere che si pone come la diretta antitesi dell'Impero. È in questo intreccio strettissimo tra rottura rivoluzionaria e transizione insieme sociale e politica al comunismo concepite non più tanto come tappe nettamente distinte ma come momenti di un processo ininterrotto, che Marx coglie la continuità e insieme la discontinuità con la precedente esperienza del '48.

La Comune fu l'antitesi diretta dell'impero. Il grido di «repubblica sociale» col quale il proletariato di Parigi aveva iniziato la rivoluzione di febbraio, non esprimeva che una vaga aspira-

<sup>33</sup> *Ibid.*

zione ad una repubblica che non avrebbe dovuto eliminare soltanto la forma monarchica del dominio di classe, ma lo stesso dominio di classe. La Comune fu la forma positiva di questa repubblica<sup>34</sup>.

Si tratta dunque per Marx di una forma politica e tuttavia di una forma «espansiva»<sup>35</sup>; in grado cioè di avviare insieme un effettivo processo di socializzazione della produzione e di democratizzazione generale della società. Una forma in cui rivive quindi quel «potere costituente» sempre eccedente ad ogni potere costituito dalla cui esaltazione aveva preso le mosse, come s'è visto, la riflessione del giovane Marx nella sua resa dei conti con Hegel e la sua concezione dello stato. Il governo della classe operaia che la Comune aveva rappresentato viene definito da Marx «il prodotto della classe dei produttori contro la classe appropriatrice, la forma politica finalmente scoperta, nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro»<sup>36</sup>. L'instaurazione di una nuova forma di potere statale, in grado di realizzare il «dominio politico dei produttori» non poteva che basarsi sulla costruzione di un nuovo modo di produzione fondato sull'emancipazione del lavoro produttivo da ogni forma di «asservimento sociale». Con la sostituzione dell'esercito permanente con il popolo in armi e della burocrazia con funzionari pubblici elettivi e revocabili in qualsiasi momento, la Comune distruggeva i due fondamentali strumenti attraverso cui la macchina dello stato perpetuava l'asservimento sociale e insieme politico dei produttori. Perciò alla distruzione degli apparati repressivi e di governo aveva fatto seguito l'unificazione del potere legislativo e del potere esecutivo in un unico organismo non più «parlamentare» ma di lavoro esecutivo e legislativo allo stesso tempo. Anche dentro il processo politico di emancipazione del lavoro salariato e dell'intera società dall'oppressione del capitale e del suo stato è ancora una volta il primato «assoluto» del potere legislativo ad imporsi come l'unica forma politica in grado di esprimere direttamente la volontà popolare in una vera, autentica democrazia. Il comunismo inteso come piena attualità del processo di liberazione del lavoro sociale, del complesso delle sue forze produttive appare immediatamente alla base di un nuovo modo di concepire la politica e le sue forme, di governo come di rappresentanza<sup>37</sup>. Significativamente, Marx coglie nelle forme di proprietà coo-

<sup>34</sup> K. Marx, *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 80.

<sup>35</sup> Ivi, p. 85.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Sulla Comune come nuova articolazione del politico e dell'economico, cfr. E. Balibar, *Cinque studi di materialismo storico*, PGreco, Milano 2021, pp. 87-103.

perativa, come articolazioni della produzione sociale, unite secondo un piano comune, la base economica di una nuova organizzazione comunista della società, in grado di coniugare l'autogoverno dei produttori con la regolazione sociale o pianificazione dell'economia nazionale. Insomma, il governo della classe operaia è tale per Marx solo se getta le basi economiche e politiche del comunismo.

Ma se la produzione cooperativa non deve restare una finzione e un inganno, se essa deve subentrare al sistema capitalista; se delle associazioni cooperative unite devono regolare la produzione nazionale secondo un piano comune, prendendola così sotto il loro controllo e ponendo fine all'anarchia costante e alle convulsioni periodiche che sono la sorte inevitabile della produzione capitalista: che cosa sarebbe questo o signori, se non comunismo, "possibile" comunismo?<sup>38</sup>

Appare evidente tutta la distanza di Marx da una visione "anarchica" dell'autogoverno dei produttori. Le associazioni cooperative possono costituire la base del governo della classe operaia soltanto se "unite", ovvero come articolazioni di una organizzazione unitaria dell'intero sistema della produzione e della riproduzione sociale, ovvero di una pianificazione certamente di tipo ancora statuale e tuttavia tale da porre alcune delle condizioni fondamentali per un effettivo autogoverno dei produttori associati. Non a caso Marx rifiuta le interpretazioni in chiave "federalistica" del tipo di governo nazionale che la Comune aveva tentato di instaurare. «Né il governo a buon mercato, né la 'vera repubblica' erano la sua meta finale, essi furono solo fatti concomitanti». In realtà, la Comune introduceva una nuova forma di «libertà municipale locale», «ma non più come un contrappeso al potere dello Stato ormai diventato superfluo»<sup>39</sup>. La rottura del potere statale e della sua macchina di governo e di amministrazione non significava affatto un rifiuto del centralismo e dell'unità della nazione che su di esso era stata costruita ma una loro nuova riorganizzazione su basi radicalmente democratiche.

Scrivono Marx:

L'antagonismo tra la Comune e il potere statale è stato preso a torto per una forma esagerata della vecchia lotta contro l'eccesso di centralizzazione [...] La Costituzione della Comune avrebbe invece restituito al corpo sociale tutte le energie sino allora assorbite dallo Stato parassita, che si nutre alle spalle della società e ne intralcia i liberi movimenti<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 86-7.

<sup>39</sup> Ivi, p. 84.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 83-4.

Di qui il tentativo della Comune di rifondare l'unità nazionale sulla restituzione delle legittime funzioni di governo al corpo sociale, ovvero ad agenti che fossero direttamente responsabili nei suoi confronti delle legittime funzioni di governo, sia a livello locale che centrale. In questo quadro il vecchio parlamentarismo censitario e corrotto avrebbe dovuto essere sostituito da un rinnovato uso del suffragio universale da parte del «popolo costituito in comuni»<sup>41</sup>. «Nulla poteva essere più estraneo allo spirito della Comune, che mettere al posto del suffragio universale una investitura gerarchica»<sup>42</sup>. È un sostanziale ritorno al tema della democrazia come potere di massa, superamento del carattere separato della politica da cui aveva preso le mosse la ricerca di Marx<sup>43</sup>. Non più soltanto tappa transitoria nella lotta del proletariato per la conquista dello stato, la “democrazia” assume adesso un significato più strettamente legato alla prospettiva stessa del socialismo e del comunismo. Ma di nuovo, intesa in questo senso insieme più vasto e dinamico, la democrazia si presenta non solo come essenza della politica ma anche come forma, forma espansiva e non più repressiva, radicalmente immanente al terreno del conflitto tra le classi lungo il processo di transizione al comunismo, e insieme, nella prospettiva della società senza classi e quindi senza più divisione del lavoro, forma politica di un'organizzazione collettiva e armonica e non più statuale del sistema della produzione e della riproduzione sociali. È nel quadro di questo processo che si iscrive la stessa dittatura del proletariato non più condensata nel breve e convulso periodo della rivoluzione permanente ma più ampiamente intesa come forma politica di una transizione di lungo periodo.

<sup>41</sup> Ivi, p. 83.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Sugli elementi di continuità e discontinuità della riflessione di Marx sulla Comune con la sua critica giovanile del moderno stato rappresentativo cfr. Danilo Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, De Donato, Bari 1974, pp. 73-182

Il *limite* della natura come *ostacolo* nel *Capitale*.  
Merce, plusvalore, mercato mondiale:  
il *divenire-ostacolo* dei limiti alla produzione  
nei *Grundrisse* di Marx

Adriana Manzoni

[...] Un piccolo anello  
Delimita la nostra vita,  
E molte generazioni  
Si allineano continuamente,  
Alla loro esistenza  
Catena infinita.  
J. W. Goethe, *Limiti dell'umano* [*Grenzen der Menschheit*], 1778.

## 1. Introduzione

Il recente dibattito eco-marxista si sviluppa attorno all'indagine del rapporto tra limiti naturali e produzione capitalistica<sup>1</sup>. Nel presente saggio svilupperemo preliminarmente una chiarificazione di cosa sia *limite* in Marx, per definire un quadro concettuale che orienti la possibilità di intervenire in tale dibattito. Ci domanderemo che ruolo abbiano i *limiti* che il capitale incontra nella sua produzione – se tali limiti siano *assoluti*, universali – o se il loro essere limiti, *ostacoli* insormontabili alla produzione, sia un effetto di questo specifico modo di produzione.

Intendiamo, dunque, determinare il contenuto e la natura del concetto di limite [*Grenze*] e la sua relazione con il concetto di ostacolo [*Schranke*] nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* di Marx, meglio noti come

<sup>1</sup> È qui impossibile riassumere la vasta produzione teorica in merito. Ci limitiamo a citare alcuni esponenti di tale dibattito che saranno ripresi nel corso della trattazione: P. Burkett, J.B. Foster, *Marx and the Ecology. An Anti-Critique*. Leiden-Brill, Boston, 2016; T. Benton, *Marx and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction*, in «New Left Review» 178, 1, (1989), pp. 51–86; J. O' Connor, *La seconda contraddizione del capitalismo*, Ombre corte, Verona 2021; K. Saito, *Marx in the Anthropocene. Towards the idea of Degrowth Communism*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.

*Grundrisse*. L'obiettivo è quello, da un lato, di rintracciare il processo interno al capitale, interno alla sua produzione, di trasformazione dei limiti alla produzione in «ostacoli insormontabili»; dall'altro di dimostrare che tale processo, entro la pulsione infinita dell'accumulazione del capitale, si configura come necessario superamento di ogni limite. Tenteremo di dimostrare che tali limiti sono limiti naturali, ovvero limiti posti dalla base materiale della vita e che essi non rappresentano limiti quantitativi alla produzione, piuttosto limiti qualitativi e quantitativi, la cui origine risiede in uno specifico rapporto di produzione. Rapporto che, a sua volta, determina una relazione qualitativa specifica tra produzione e natura.

L'operazione proposta sottende la necessità di indagare il carattere in divenire del capitale come «contraddizione in processo [*der prozessierende Widerspruch*]»<sup>2</sup> e di approfondire la funzione della contraddizione stessa, in quanto determinazione materiale e logica del passaggio dal concetto di limite a quello di ostacolo. L'analisi si svolge all'interno dei *Grundrisse*, poiché è qui che, per la prima volta, Marx utilizza il rapporto limite-ostacolo per esplicitare la creazione di ostacoli interni al processo complessivo di produzione del capitale. I *Grundrisse* rappresentano un'indagine specifica sulle forme e le figure dei limiti (come ostacoli) che impediscono il godimento della ricchezza prodotta in società<sup>3</sup>. Tale opera – malgrado il suo carattere in via di sviluppo – contiene la forma più avanzata degli studi di critica dell'economia politica realizzati prima de *Il Capitale*<sup>4</sup>, e ospita la prima trattazione approfondita della teoria del plusvalore<sup>5</sup>, nonché l'esposizione del *metodo* della critica dell'economia politica nella celebre *Einleitung* del 1857<sup>6</sup>.

### *Il metodo dei Grundrisse: storicità della produzione e del rapporto società-natura*

L'*Einleitung* del 1857 presenta gli obiettivi e il metodo di una critica dell'economia politica. Un metodo che è insieme critica delle strutture economiche

<sup>2</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Volume primo, tr. it. E. Grillo, La nuova Italia, Firenze 1968, p. 402.

<sup>3</sup> Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano 2019, p. 160.

<sup>4</sup> Cfr. M. Musto, *Prima dei Grundrisse*, in M. Musto (a cura di), *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica 150 anni dopo*, ETS, Pisa 2015, pp. 51-52.

<sup>5</sup> Cfr. R. Rosdolsky, *Genesi e struttura del capitale*, tr. it. B. Maffi, Laterza, Roma-Bari 1987.

<sup>6</sup> L'*Einleitung* scritta da Marx nell'agosto 1857 viene pensata come avvio della grande opera economica marxiana. Viene, tuttavia, pubblicata per la prima volta da Kautsky nel 1903; nonostante ciò viene spesso trattata come introduzione ai *Grundrisse*, dal momento che essa li precedeva nella loro pubblicazione del 1939 (cfr. M. Heinrich, *Trasformazioni della critica marxiana dell'economia (1850-1881)*, in L. Basso, G. Cesarale, V. Morfino, S. Petruciani (a cura di), *Soggettività e trasformazione. Prospettive marxiane*, Manifestolibri, Roma 2020, pp. 21-22).

del modo di produzione capitalista ed analisi ed esposizione della relazione tra base naturale e società tramite la produzione, a partire dalle forme mistificate dell'economia borghese.

Per la nostra analisi è fondamentale sottolineare alcuni elementi: in primo luogo, l'analisi del rapporto tra natura e società viene condotto a partire dalla produzione materiale. Scrive Marx: «ogni produzione è una forma di appropriazione [*Aneignung*] della natura da parte dell'individuo, entro e mediante una determinata forma di società»<sup>7</sup>.

In secondo luogo, l'analisi marxiana della relazione tra la produzione “in generale” e le sue specifiche forme storiche non nega l'esistenza di elementi comuni a tutte le epoche, ma afferma la presenza di determinazioni *essenziali* storicamente differenti. La storicità della società impone di considerare il suo movimento politicamente, stabilendo l'impatto degli elementi passati sulla costituzione del presente<sup>8</sup>. Una volta definita storicamente la produzione, essa viene analizzata come “totalità” – *Totalität der Production* – articolata in momenti determinati (produzione, consumo, scambio, distribuzione). Ciascuna di queste sfere risulta interna al processo di produzione complessivo, dove la sfera della produzione costituisce l'elemento di determinazione delle altre.

Infine, ritroviamo nell'*Einleitung* una prima distinzione tra «esposizione scientifica (della critica) e movimento reale»<sup>9</sup> necessario per il procedere della critica dell'economia politica, supportata da un'analisi materialista del rapporto astratto-concreto<sup>10</sup>. Per Marx il metodo di procedere dall'astratto al concreto (dove il concreto è la sintesi di molteplici determinazioni) corrisponde al modo in cui il pensiero si appropria di concetti concreti; il reale,

<sup>7</sup> K. Marx, *Lineamenti*, Volume primo, cit., p. 10.

<sup>8</sup> Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., p. 148.

<sup>9</sup> K. Marx, *Lineamenti*, Volume primo, cit., p. 79.

<sup>10</sup> Marx distingue nei *Grundrisse* tra «rappresentazione e movimento reale» e tra «esposizione dal punto di vista scientifico e movimento storico» (K. Marx, *Lineamenti*, volume primo, cit., pp. 25-36.), tra «momento dell'esposizione e momento dell'indagine» (K. Marx, *Poscritto alla seconda edizione*, in K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 44) e loro modo di procedere ne *Il Capitale*. La comprensione di tali distinzioni, non solo logiche ma materiali, e la comprensione del nesso tra tali momenti risulta fondamentale per la comprensione del movimento della critica dell'economia politica. Sulla relazione tra *metodo* della critica dell'economia politica nel 1857 (concreto-astratto-concreto) e movimento della critica (particolare-generale) ne *Il Capitale* si rimanda a: R. Rosdolsky, *Genesi e struttura del capitale*, tr. it. B. Maffi, Laterza, Roma-Bari 1987; F. Behrens, *Zur Methode der politischen Ökonomie. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ökonomie*, De Gruyter, Berlino 1952; C. Luporini, *Il circolo concreto- astratto-concreto*, in F. Cassano (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, De Donato, Bari 1973, pp. 226-239; sullo statuto della critica dell'economia politica ne *Il Capitale*, si veda R. Bellofiore, *Il Capitale come critica dell'economia politica e come politica dell'economia critica*, in M. Gatto (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020, pp. 115-128; L. Basso, *Critica dell'economia politica e politica tra Althusser e Marx*, in «Spazio filosofico», 7, 2013, pp. 119-125.

dunque, va sempre distinto dal contenuto del pensiero<sup>11</sup>, poiché il soggetto che pensa resta fuori dal pensiero stesso. Anche a livello teorico (ed è questo che connota il metodo marxiano) la società resta presupposto della stessa rappresentazione. Come sottolinea Maurizio Ricciardi, con ciò Marx non intende solo chiarire che i concetti e le rappresentazioni che organizzano i rapporti sociali sono prodotti dalla società, ma anche che in essi deve essere determinata la condizione sociale che ne impone la costituzione (nel caso della società capitalistica tale condizione è una pressione che ne contraddice l'esistenza)<sup>12</sup>.

Il metodo dei *Grundrisse* consente di cogliere le differenze tra i diversi modi in cui la produzione si realizza storicamente e di scorgere, nel presente, le tendenze possibili (nel caso del capitale sotto la forma della *contraddizione*), in grado di prefigurare l'apertura per lo sviluppo di nuovi modi di produzione<sup>13</sup>. Questa doppia operazione della critica – per come essa si manifesta nell'*Einleitung* del '57 – distrugge dall'interno la pretesa dell'economia politica classica di rendere il capitale unica forma eterna della produzione, storicamente non superabile.

A partire da tali considerazioni preliminari, la trattazione del *divenire-ostacolo* dei limiti interni al capitale si svilupperà, in primo luogo, entro un'analisi della forma merce e del valore di scambio come astrazione dalla base naturale della produzione. In secondo luogo, il movimento del limite sarà individuato nel processo concreto di produzione del capitale, dove il *corpo* dell'operaio e il tempo di riproduzione della natura si configurano come ostacolo. La terza figura del limite sarà, infine, rintracciata nello scontro tra la merce e il bisogno sociale globale: la nascita del mercato mondiale e la tendenza del capitale a superare ogni barriera, rappresentano due forme centrali del divenire *assoluto* del limite in ostacolo.

Ci si è domandati, infine, se il processo di riproposizione e superamento degli ostacoli presente nel capitale possa essere inteso come una *transizione* dialettica [Übergang] – concetto utilizzato da Hegel, nella *Logica*<sup>14</sup>, all'altezza della *Logica dell'Essere*, per esplicitare il passaggio dal concetto di limite a quello di ostacolo. Per rispondere a tale quesito alla luce di una determinazione

<sup>11</sup> Si ricorda qui che, nell'interpretazione marxiana, Hegel realizza un'operazione che non si limita a rappresentare idealmente la realtà, ma vuole fondarla (Cfr. K. Marx, *Lineamenti*, Volume primo, cit., p. 86).

<sup>12</sup> Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., p. 147.

<sup>13</sup> Cfr. M. Musto, *Storia, produzione, metodo nell'Introduzione del 1857*, M. Musto (a cura di), in *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica 150 anni dopo*, ETS, Pisa 2015, p. 88.

<sup>14</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. M. Moni, C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 125-145. Id., *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, tr. it. B. Croce, A. Nuzza, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 93-96.

specifico del movimento di divenire [*Werden*] del limite in ostacolo contenuto nei *Grundrisse*, si è ritenuta necessaria un'interrogazione del movimento di tali concetti hegeliani e del loro utilizzo in Marx. A partire da questa ultima indagine si tracceranno, in conclusione, linee per pensare politicamente la possibilità concreta di un diverso rapporto tra natura e produzione, che possa considerare il limite naturale come *confine*, non come barriera.

## 2. *La merce: il valore astratto dal substratum materiale della produzione*

La trasformazione dei limiti materiali in ostacoli, entro la produzione capitalistica, è individuabile sin dall'analisi della forma elementare della ricchezza, ovvero la *merce*. Marx descrive le merci come oggetti d'uso che presentano qualità proprie, mediante le quali soddisfano bisogni. Ogni cosa utile deve essere considerata secondo la qualità e la quantità e l'economia politica ha il ruolo di individuarne i modi di utilizzo e la modalità sociale di misurarla. Le merci hanno, dunque, un *uso* e una *misura* che ne consente lo scambio. Nei *Grundrisse*<sup>15</sup> la merce viene presentata come avente una duplice esistenza, indipendentemente da come si presenti:

La sua esistenza (della merce) come valore non solo può, ma deve, acquistare nello stesso tempo un'esistenza diversa da quella naturale [...]; nello scambio reale questa possibilità di esistere separatamente deve diventare separazione reale, perché la naturale diversità delle merci deve entrare in contraddizione con la loro equivalenza economica [...] le merci acquisiscono un'esistenza duplice<sup>16</sup>.

Il valore della merce si mostra come qualcosa di differente dalla merce stessa e ne rappresenta la scambiabilità specifica, la proporzione in cui una merce si è già scambiata nella produzione con altre merci. Ora, in quanto prodotto le merci, possiedono *naturalmente* qualità proprie, mentre in quanto valori sono quantitativamente uguali e le loro qualità naturali sono cancellate. Se il valore è una *quantità*, deve poter essere calcolato e la sua misura corrisponde «alla quantità di tempo di lavoro realizzato in una merce»<sup>17</sup>. Questa durata tempo-

<sup>15</sup> Nei *Grundrisse* il Quaderno I è dedicato alla trattazione del denaro che include anche l'analisi della forma merce; il denaro è qui letto come "potenza societaria", strumento dell'infinita espansione dei rapporti capitalistici di produzione, ma anche loro limite interno. Ne *Il Capitale* definita la società come modo di produzione, come "organismo in movimento", l'analisi assegna un ruolo centrale alla merce, cellula della ricchezza capitalistica. (Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., pp. 160-161).

<sup>16</sup> K. Marx, *Lineamenti*, Volume primo, cit., p. 74.

<sup>17</sup> *Ibid.*

rale ha la funzione di garantire la possibilità dello scambio e per tale motivo essa corrisponde al tempo di lavoro “oggettivato” nella merce:

Il tempo di lavoro non è tempo di lavoro in quanto tempo di lavoro, bensì tempo di lavoro materializzato; tempo di lavoro in forma non dinamica, ma statica, non in forma di processo, ma di risultato; esso è l’oggettivizzazione del tempo di lavoro in generale, lavoro separato dalla sua qualità<sup>18</sup>.

### *Duplicità del valore e duplicità del lavoro*

La merce contiene due forme di valore che corrispondono alla duplicità del lavoro in esse contenuta. Nel rapporto di scambio il lavoro cessa di essere lavoro utile e diviene lavoro *astratto*; la produzione del valore d’uso resta, invece, il risultato di una determinata attività produttiva che presenta un fine e un proprio modo di operare.

Quindi il lavoro, come formatore di valori d’uso, come lavoro utile è una condizione d’esistenza dell’uomo, indipendente da tutte le forme della società, è una necessità eterna della natura che ha la funzione di mediare il ricambio organico fra uomo e natura, cioè la vita degli uomini. In breve, i corpi delle merci [*Warenkörper*], sono combinazioni di due elementi, materia naturale e lavoro<sup>19</sup>.

Il lavoro utile è la mediazione della relazione storica fra uomo e natura, il cui prodotto risponde allo sviluppo di bisogni particolari. In questo processo il materiale naturale, definito come *substratum*, viene modificato, trasformato dall’attività produttiva in un oggetto dall’uso determinato. Dunque, il valore di scambio, distanziandosi e astraendosi dal *corpo* della merce, astrae dalla combinazione tra materiale naturale e lavoro utile e rappresenta un “coagulo di lavoro omogeneo” al di fuori di un rapporto produttivo con l’oggetto. Poiché i prodotti non sono merci prima dello scambio, esse sono portatrici di un valore che astrae dalla materia di cui si compone il prodotto stesso.

### *La separazione tra ricchezza materiale e valore*

La forma merce sancisce il divorzio fra ricchezza materiale (fondata sull’elemento naturale) e valore capitalistico. A tal proposito, richiamiamo un passaggio presente nella *Critica al programma di Gotha*, in cui Marx afferma: «La natura è tanto la fonte dei valori d’uso (e non consiste di questa ricchezza materiale?) quanto il lavoro, che è esso stesso solo l’espressione di una forza

<sup>18</sup> Ivi, p. 79.

<sup>19</sup> K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, tr. it. D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 75.

naturale, la forza lavoro umana»<sup>20</sup>. La ricchezza, dunque, consiste in valori d'uso contenuti in beni che soddisfano bisogni storicamente determinati (variabili), mentre il valore – come *quantum* di forza-lavoro genericamente umana e socialmente necessaria – introduce la netta separazione fra produzione e bisogno. Nella sua crescita il valore si considera indipendente dal contenuto della ricchezza, indipendente dall'uso e, per questa ragione, astratto dalla natura (umana e non), dalle sue qualità e dai suoi limiti. Le risorse viventi sono utilizzate come fonti “inesauribili”, nonostante la loro natura fisica finita – il loro essere, in tal senso, limitate<sup>21</sup>. Il rapporto di produzione di capitale le dichiara “socialmente infinite”.

Il valore determina la trasformazione della base materiale della produzione come suo proprio limite naturale, il quale non rappresenta una semplice soglia “quantitativa” alla produzione (che segnalerebbe semplicemente la necessità di diminuire la *quantità* di merci prodotte): il rapporto di valore avvia un processo di creazione di ostacoli al suo interno, nel quale la qualità peculiare di ciò che è naturale diviene un freno. Eppure «come valore la merce è *universale*, come merce reale è una *particolarità*. Come valore è perennemente scambiabile; nello scambio reale lo è solo a particolari condizioni»<sup>22</sup>. La soppressione del limite e il suo superamento non sono solo operazioni logiche: la forma merce fa del sostrato materiale il primo “ostacolo” insormontabile, il quale una volta superato si ripone nello scambio.

### 3. *Il plusvalore: resistenza del limite naturale ed elasticità del capitale*

La seconda figura del limite è riscontrabile nel processo concreto di produzione, in particolar modo nel processo di valorizzazione. Preliminarmente teniamo a mente i seguenti punti: il “darsi” dello scambio fra operaio (come venditore di una merce particolare, la forza-lavoro) e capitalista (come acquirente); il calcolo del valore di scambio (ovvero il lavoro oggettivato) della forza lavoro come pari alla quantità di tempo socialmente necessario a riprodurla, a “tenerla in vita”; lo scambio come rapporto tra individui liberi, dove tuttavia l'operaio non possiede gli strumenti e le condizioni per utilizzare la sua merce

<sup>20</sup> K. Marx, *Critica al Programma di Gotha*, Massari Editore, Bolsena 2008, pp. 33-35.

<sup>21</sup> Cfr. P. Burkett, *Marx and nature. Red and green perspectives*, St. Martin's Press, New York 1999, p. 73.

<sup>22</sup> K. Marx, *Lineamenti*, Volume primo, cit., p. 77.

– strumenti di cui dispone l'acquirente capitalista. Il capitalista acquista sul mercato le merci necessarie per avviare il processo di produzione. Una delle merci è la forza-lavoro, il cui valore d'uso è quello di produrre un surplus di valore maggiore rispetto al valore anticipato per il suo acquisto. L'operaio ha venduto una merce, eppure tale merce rimane ad egli incorporata.

### *Lo scambio tra capitale e lavoro*

Prima di iniziare a produrre il capitale ha scambiato parte del suo essere oggettivo con il lavoro; la sua stessa esistenza si è scissa da una parte come oggetto, dall'altra come lavoro e la loro relazione costituisce il processo di produzione. «Il processo lavorativo che era presupposto al valore e ne costituiva il punto di partenza – e che per la sua materialità è comune a tutte le forme di produzione – si presenta di nuovo all'interno del capitale, come processo che avviene nell'ambito della sua materia [*Stoff*], e ne costituisce il contenuto»<sup>23</sup>. Si tratta dello stesso processo lavorativo da cui il valore astrae, ma che tuttavia ne determina la produzione. La determinazione formale del processo lavorativo prevede che:

in quanto valore d'uso il lavoro è soltanto per il capitale, ed è il valore d'uso stesso del capitale, ossia l'attività mediatrice con cui esso si valorizza. Il lavoro, perciò, non è valore d'uso per l'operaio e perciò non è per lui forza produttiva, mezzo o attività di arricchimento. L'operaio nello scambio col capitale porta il lavoro come valore d'uso e il capitale in questo gli sta di fronte non come capitale, ma come denaro.<sup>24</sup>

Per l'operaio, la sua stessa forza lavoro, nello scambio, non presenta alcun valore d'uso, essa è solo valore già determinato prima dello scambio. Egli scambia la sua merce solo come valore di scambio, mentre per il capitale il lavoro in quanto valore d'uso è attività che crea. La trasformazione del lavoro in capitale “come attività vivente finalistica” è il risultato dello scambio tra capitale e lavoro, che dà al capitalista il diritto di proprietà sul prodotto del lavoro<sup>25</sup>. Dal lato della determinazione formale il processo di produzione semplice è processo di auto-valorizzazione del capitale, che implica la conservazione e l'aumento del valore preesistente, processo possibile grazie all'acquisto di una merce il cui valore d'uso è quello di creare più valore.

<sup>23</sup> K. Marx, *Lineamenti*, Volume primo, cit., pp. 290-291.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 292-293.

<sup>25</sup> Il capitale non è solo valore né solo denaro, ma il rapporto di produzione che fa del valore la forma universale della merce. «Se tutti i capitali sono valori, non tutti i valori sono capitali» (K. Marx, *Lineamenti*, Volume primo, cit., p. 297).

### *Il corpo del lavoratore come limite al plusvalore*

La capacità della forza-lavoro di produrre *più* valore deriva dal fatto che essa è una merce “incorporata” all’operaio. Il lavoro in essa oggettivato (valore di scambio della forza-lavoro) equivale al lavoro oggettivato nei mezzi di sussistenza in grado di riprodurre quella merce (la capacità lavorativa umana), dunque in grado di tenere in vita l’operaio per la durata di una giornata naturale. Una volta che la forza-lavoro ha riprodotto il costo dei mezzi di sussistenza lavorando, essa è in realtà ancora in grado di produrre poiché “ancora in vita”: la quantità temporale della giornata di lavoro, in cui la forza-lavoro non riproduce il costo del suo valore, corrisponde al plus-lavoro, lavoro non pagato. Scrive Marx: «il capitalista, attraverso lo scambio col lavoro oggettivato (mezza giornata lavorativa) si appropria dell’intera giornata dell’operaio; questa giornata egli poi la consuma nella produzione mettendola a contatto con gli elementi materiali del capitale, e crea così il plusvalore del suo capitale»<sup>26</sup>. Il capitale mostra inizialmente una tendenza nell’estendere il tempo della giornata lavorativa fino al limite naturale (24 ore) scandito dalla vita dell’uomo, oltre il quale la forza-lavoro verrebbe spezzata. Chiaro è che l’aumento della giornata lavorativa riguarda la porzione di tempo in cui l’operaio non riproduce il suo salario, ossia la durata del *pluslavoro* che aumenta la proporzione del plusvalore in modo “assoluto”. Il tempo di riposo della forza-lavoro, il corpo dell’operaio, (e della natura) si pone come limite alla produzione di plusvalore. Tale limite deve essere superato.

Ma il capitale [...] è l’impulso illimitato [*maßlose Trieb*] e smisurato a oltrepassare i suoi ostacoli. Ogni limite [*Grenze*] è e deve essere per esso un ostacolo [*Schranke*], altrimenti esso cesserebbe di essere capitale. Non appena non sentisse più un determinato limite [*bestimmte Grenze*] come ostacolo [*Schranke*], ma come tollerabile, esso stesso decadrebbe da valore di scambio a valore d’uso [...]. Il capitale in quanto tale crea plusvalore limitato [; ma esso è il movimento [*Bewegung*] a crearne di più. Il limite quantitativo [*quantitative Grenze*] appare solo come ostacolo naturale [*Naturschranke*], come necessità che esso cerca di scavalcare<sup>27</sup>.

Il tempo naturale di riproduzione diventa ostacolo: questo è il passaggio tra plusvalore assoluto e plusvalore relativo. La creazione di plusvalore – anche su spinta della concorrenza fra capitalisti – implica un aumento della produttività del lavoro vivo che, a sua volta, aumenta il valore del capitale (o diminuisce il valore della forza-lavoro dell’operaio), non a causa di una maggiore

<sup>26</sup> Ivi, p. 329.

<sup>27</sup> Ivi, p. 330.

quantità di prodotti o valori d'uso, ma perché riduce il lavoro necessario a riprodurre il costo dei mezzi di sussistenza. Il plusvalore che il capitale ottiene nel processo di produzione è l'eccedenza del pluslavoro sul lavoro necessario. Nei *Grundrisse* Marx si concentra in particolar modo sulla forma relativa del plusvalore<sup>28</sup>. L'uso di macchine nella grande industria rappresenta la massima produttività e il modellamento del limite naturale<sup>29</sup>.

Se, secondo Marx, il limite quantitativo appare *solo* come ostacolo naturale, potremmo aggiungere che l'ostacolo naturale viene percepito dal capitale *solo* come limite quantitativo e non anche qualitativo. È la creazione di plusvalore, sulla base di pluslavoro, che rende un *limite* il tempo di vita della forza-lavoro e la sua stessa riproduzione<sup>30</sup>. Come il valore astrae dal corpo della merce, il processo di valorizzazione astrae dal limite della vita della merce forza-lavoro e della natura (come condizione della produzione) determinandone la progressiva distruzione.

#### 4. *Il mercato mondiale: il costante porsi dei limiti e la distruzione di ogni "barriera"*

Nel processo di valorizzazione articola tre momenti. In primo luogo, il capitale ha conservato il suo valore nello scambio con il lavoro vivo. In secondo luogo, il capitale si è accresciuto, cioè ha creato un plusvalore, ovvero un prodotto che contiene maggior lavoro oggettivato di quello di partenza; questo maggior valore è ancora solo in sé, deve ora essere realizzato nello scambio. In terzo luogo, uscendo dalla produzione, il capitale ha subito una svalutazione.

Marx afferma, infatti, che il processo di valorizzazione del capitale, si presenta al contempo come una sua "svalutazione". Ciò accade perché il capitale non può aumentare *all'infinito* il tempo di lavoro assoluto, ma diminuisce il tempo di lavoro necessario relativo, aumentando la produttività e riducendo i propri costi di produzione. In secondo luogo, la svalutazione dipende dal fatto che il capitale è passato dalla forma di denaro a quella di merce (prodotto che

<sup>28</sup> Cfr. E. Dussel, *Verso una teoria del plusvalore*, in M. Musto (a cura di), *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica 150 anni dopo*, ETS, Pisa 2015, cit., p. 155.

<sup>29</sup> Cfr. G.A. Di Marco, *I concetti marxiani di "macchine e grande industria" nella produzione postfordista contemporanea*, «Encontros com a Filosofia», 6, 4, (2015), pp. 1-24.

<sup>30</sup> Come forma di estrazione di plusvalore relativo, la grande industria rappresenta la massima «frattura del rapporto di ricambio materiale delle leggi naturali della vita» (K. Marx, *Il Capitale*, Libro terzo, cit., p. 926).

ha un prezzo che deve essere realizzato).<sup>31</sup> Per valorizzarsi (conservarsi e aumentare), il capitale deve passare da D (denaro) a valore d'uso (materia prima – strumento – forza-lavoro), ovvero deve perdere la forma valore e rientrare in circolazione nella forma di ricchezza generale. «Se è vero che attraverso il processo di produzione il capitale è riprodotto come valore e come nuovo valore, è anche vero che esso è posto come non valore, qualcosa che deve essere previamente valorizzato attraverso lo scambio»<sup>32</sup>. Il capitale deve realizzarsi come valore d'uso, ovvero oggetto di bisogno in grado di essere scambiato col suo equivalente (in denaro), poiché è solo nella vendita e nel consumo che la produzione conosce il suo *finish*.

### *Lo scontro tra le merci e il bisogno globale sociale*

L'ostacolo si presenta, ora, nel rapporto tra la merce (come valore d'uso) e il suo consumo – «il bisogno che se ne ha».<sup>33</sup> Si è premesso che la circolazione rappresenta una grandezza fissa, eppure il capitale ha creato nuovo valore.

Sicché quando il capitale esce dal processo di produzione per rientrare di nuovo nella circolazione, sembra (*ma solo in sé – per noi*) che esso trovi come produzione un ostacolo [*Schranke*] nella grandezza esistente del consumo – o della capacità di consumo.<sup>34</sup>

Il valore d'uso per un certo bisogno è utile in una “certa misura” e tale misura dipende dalle qualità specifiche e dal numero di coloro che scambiano. «Il valore d'uso, in se stesso, non ha l'illimitatezza del valore in quanto tale»<sup>35</sup>, esso come prodotto ha un ostacolo interno nel bisogno *globale* di chi scambia.

Se prima l'ostacolo riguardava la conversione della forma particolare di valore d'uso in valore, adesso esso si presenta nella realizzazione della merce come valore d'uso per altri. Ancora, se il plusvalore come valore possiede un ostacolo nella produzione altrui, in quanto valore d'uso l'ostacolo viene determinato nel consumo altrui, la merce prodotta deve essere acquistata. La produzione si presenta come condizione della circolazione stessa e, a quest'altezza, il superamento dell'ostacolo alla produzione complessiva si realizza tramite l'ampliamento della circolazione: nasce il mercato mondiale<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> K. Marx, *Lineamenti*, Volume secondo, cit., p. 2.

<sup>32</sup> Ivi, p. 3.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Ivi, p. 5.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> «Nel mercato mondiale tutte le contraddizioni confluiscono, e si mettono in movimento, sulla base di un estremo dinamismo.» [...] Il capitale possiede un carattere rivoluzionario, dal momento che è volto al continuo supe-

La tendenza [*Die Tendenz*] a creare il mercato mondiale [*Weltmarkt*] è data immediatamente nel concetto stesso di capitale. Ogni limite [*Grenze*] si presenta come un [*Schranke*] da superare. La tendenza è quella di subordinare ogni momento della produzione allo scambio e di sopprimere la produzione di valori d'uso immediati che non rientrino nello scambio.<sup>37</sup>

Col mercato mondiale si sviluppa l'esplorazione sistematica della natura per scoprire nuove proprietà utili allo scambio, finalizzando a ciò il progresso delle scienze naturali. In tale processo si osserva come il capitale implichi una limitazione della produzione che si scontra con la sua tendenza a sormontare ogni ostacolo (ed è qui che si mostra la sovrapproduzione come contraddizione, ovvero l'esistenza di merci prodotte e non consumate). Una tendenza non fa del capitale la forma assoluta delle forze produttive, esso le sprona eppure ne frena il libero sviluppo.

Ma proprio perché esso da una parte pone un suo specifico ostacolo [*spezifische Schranke*] e dall'altra tende a superare ogni ostacolo [*jede Schranke*], esso è la contraddizione vivente [*lebendige Widerspruch*].<sup>38</sup>

### *Il senza-limite del capitale e la sua rivoluzione permanente*

Nello sviluppo del capitale, l'accrescimento illimitato del valore si pone come ostacolo alla possibilità di valorizzazione, ovvero la realizzazione del valore creato dalla produzione<sup>39</sup>. Mentre il capitale ha la tendenza ad aumentare *oltre ogni limite* le forze produttive, al tempo stesso ostacola lo sviluppo e rende *unilaterale*<sup>40</sup>, monca, per l'appunto limitata [*beschränkt*], la forza produttiva per eccellenza: il lavoro umano.

Riportiamo qui un passaggio divenuto celebre, in merito al *divenire-ostacolo* di ciascun limite naturale entro il movimento infinito del capitale, che definisce il contenuto materiale di tale processo.

La produzione basata sul capitale, dunque, come crea da una parte l'industria universale [*die universelle Industrie*] – ossia pluslavoro, lavoro che crea valore – così, d'altra parte, crea un sistema di sfruttamento generale delle qualità naturali e umane [*system der allgemeinen Exploi-*

ramento dei limiti che si pone» (L. Basso, *Mercato mondiale e "movimento assoluto del divenire" nei Grundrisse*, «Fenomenologia e società», 33, 1-4, (2010), pp. 44-45).

<sup>37</sup> K. Marx, *Lineamenti*, Volume secondo, cit., p. 9.

<sup>38</sup> Ivi, p. 28.

<sup>39</sup> «La borghesia, per potersi mantenere in vita, deve distruggere coattivamente una quantità di prodotti e di forze produttive, e al tempo stesso conquistare nuovi mercati e sfruttare più intensamente quelli vecchi. La borghesia combatte le crisi preparando nuove crisi, il regolare ricorrere di queste catastrofi porta alla loro ripetizione su scala sempre più larga, fino al crollo violento del capitale» (G.A. Di Marco, *Dalla soggezione all'emancipazione umana. Proletariato, individuo sociale, libera individualità in Karl Marx*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 89).

<sup>40</sup> K. Marx, *Lineamenti*, Volume secondo, cit., p. 13.

*tation der natürlichen und menschlichen Eigenschaften*], un sistema della utilità generale, il cui supporto è tanto la scienza quanto tutte le qualità fisiche e spirituali. [...] Soltanto il capitale, dunque, crea la società borghese e l'universale appropriazione [*Aneignung*] tanto della natura quanto della connessione sociale stessa da parte dei membri della società.<sup>41</sup>

E ancora:

Soltanto col capitale la natura diventa un puro oggetto [*Gegenstand*] per l'uomo, un puro oggetto di utilità e cessa di essere riconosciuta come forze per sé; e la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome si presenta semplicemente come astuzia capace di subordinarla ai bisogni umani, sia come oggetto di consumo, sia come mezzo di produzione. [...] Nei riguardi di tutto questo il capitale opera distruttivamente, attua una rivoluzione permanente, abbatte tutti gli ostacoli [*alle Schranken*] che frenano lo sviluppo delle forze produttive, la dilatazione dei bisogni, la varietà della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito. Ma dal fatto che il capitale pone ciascuno di questi limiti come un ostacolo [*jede solche Grenze als Schranke*] e perciò idealmente lo ha superato, non ne deriva affatto che esso lo abbia superato [*überwunden*] realmente, e poiché ciascuno di questi ostacoli [*Schranke*] contraddice la sua destinazione [*seiner Bestimmung*], la sua produzione si muove tra contraddizioni [*Widersprüchen*] continuamente superate ma altrettanto continuamente poste.<sup>42</sup>

In questo frammento Marx racchiude l'essenza logica e materiale del capitale come *contraddizione in processo*. Contraddizione tra il capitale e la vita stessa. L'affermazione per cui "ogni limite è e deve diventare ostacolo" ci consente di avanzare una distinzione metodologica tra ciò che si pone formalmente come invarianza logica nel divenire del capitalismo (pulsione universale verso il superamento dei limiti auto-imposti) e ciò che si presenta come storicamente contingente nel suo sviluppo – ovvero la conformazione specifica dell'ostacolo naturale [*Naturschranke*]<sup>43</sup>. I limiti naturali vengono trasformati in «ciò che deve essere per forza superato». Tale superamento (definito come processo «in rivoluzione permanente»<sup>44</sup> [*beständig Revolutionierend*] del capitale<sup>45</sup>) è condizione necessaria del capitale, presuppone da un lato la progressiva depredazione delle fonti di ogni ricchezza (terra e lavoratore)<sup>46</sup>, dall'altro il costante slancio conservativo e auto-rigenerativo scientifico e tecnologico.

<sup>41</sup> Ivi, p. 11.

<sup>42</sup> Ivi, p. 12.

<sup>43</sup> Cfr. E. Leonardi, *Andrè Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 62.

<sup>44</sup> K. Marx, *Lineamenti*, Volume secondo, cit., p. 13.

<sup>45</sup> Basso problematizza l'uso del termine *rivoluzione* in riferimento al capitale, dove esso sarebbe sinonimo di *innovazione*, senza alcuna valenza emancipativa. La rivoluzione del capitale ha a che fare con la distruzione del limite naturale, non con una possibilità espansiva. Avanziamo l'ipotesi di considerare la rivoluzione del capitale come *superamento per distruzione* (Cfr. L. Basso, *Mercato mondiale e "movimento assoluto del divenire" nei Grundrisse*, cit., p. 43).

<sup>46</sup> K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 553.

## 5. *La transizione da limite a ostacolo: Marx, Hegel e il limite come confine*

Il capitale – come scrive J.B. Foster<sup>47</sup> – non è dunque in grado di percepire nei limiti naturali, spaziali o temporali, dei *confini*. Per soffermarci sul significato di questa affermazione, rivolgiamo l'attenzione verso la dialettica limite-ostacolo presente nella *Logica*<sup>48</sup> di Hege, nella *Logica dell'Essere*. La nostra ipotesi è che Marx sia, qui, un “doppio” lettore hegeliano: il passaggio da limite a ostacolo, presente nella *Logica*, sarebbe utilizzato, più che per esplicitare specularmente il movimento del capitale *tout court*, per osservare il luogo di *frizione* della contraddizione – dove un'altra concettualizzazione del limite si affaccia all'orizzonte.

Marx richiamerebbe il concetto di limite [*Grenze*] hegeliano che transita [*Ubergeht*] verso il concetto di *Schranke* – ostacolo, barriera – per mostrare come il capitale compia questa transizione “in negativo” e, al contempo, come il concetto hegeliano di limite consenta di interpretare i limiti materiali (entro una produzione sociale utile) come *confini*<sup>49</sup>.

Il *Grenze* hegeliano è il concetto che attribuisce determinatezza [*Bestimmtheit*] ad un “Qualcosa [*Etwas*]” – Qualcosa è ciò che è, soltanto nel suo limite – l'essere in sé del Qualcosa coincide col proprio limite; ma coincide col proprio limite nella misura in cui esso segna anche il punto a partire da cui il Qualcosa smette di essere<sup>50</sup>. Il limite designa ciò entro cui l'essere del Qualcosa sussiste, ma anche ciò attraverso cui l'essere del Qualcosa viene meno. Qui “il Qualcosa” si chiude all'interno del proprio limite, per difendersi contro l'irruzione dell'altro, eppure, proprio nel suo limite mostra di essere già catturato in una relazione con l'altro. A partire da questa interazione si genera un passaggio in cui il limite, da criterio costitutivo e auto-affermativo dell'identità con sé, diventa luogo di una contraddizione che spinge il suo contenuto (il Qualcosa) ad oltrepassarlo, facendosi altro da sé. In questa nuova figura, il limite non rappresenta più la linea di confine che protegge e ripara, ma si trasforma in *Schranke*, cioè in una “barriera” che impedisce al Qualcosa di re-

<sup>47</sup> Cfr. J.B. Foster, *I Grundrisse e le contraddizioni ecologiche del capitalismo*, in M. Musto (a cura di), *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica 150 anni dopo*, ETS, Pisa 2015, cit., p. 191.

<sup>48</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 125-145. Id., *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, cit., pp. 93-96.

<sup>49</sup> Cfr. L. Basso, *Critica della società nei Grundrisse. Tra indifferenza e individuazione*, in M. Gatto (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Rosenberg&Sellier, Torino 2020, pp. 43-55.

<sup>50</sup> Cfr. G. Rametta, *Non-essere e negazione nella logica di Hegel*, in «*Divus Thomas*», 118, 2, (2015), p. 52.

alizzare la propria destinazione [*Bestimmung*], ovvero di determinarsi. Come funzioni negative, questi due concetti hegeliani non andrebbero intesi come inglobamento positivo dell'altro, ma come fattori dinamici della transizione [*Übergang*] dalla determinatezza alla determinazione [*Bestimmung*], come attuazione di un Qualcosa. Il limite, nella propria trasformazione in barriera, pone la necessità di determinazione rispetto al nulla, spinge il suo contenuto a relazionarsi all'altro senza perdere la propria identità e senza richiudersi in sé stesso.

In tale prospettiva la dialettica limite-ostacolo non andrebbe considerata, dunque, come meccanismo di auto-distruzione di un contenuto, ma come processo di potenziamento che spinge alla determinazione nella *relazione*. Il *Grenze* della natura circoscriverebbe un contenuto, definirebbe, allora, ciò che è nel suo limite e che ulteriormente si determina nel suo proprio superamento in quanto natura in evoluzione. La dialettica tra limite e ostacolo in Hegel rientra in un processo di determinazione positiva del limite che – in quanto tale – non viene negato, né superato per annientamento, ma permane come *confine* del suo contenuto interno, il contenuto di un finito che entra in contatto e si riconosce nel suo limite grazie alla relazione con l'altro nel quale è inserito.

Dunque, il processo interno al capitale, di trasformazione dei limiti in ostacoli rappresenterebbe un'operazione di superamento distruttivo, non un passaggio, una transizione dialettica [*Übergang*] di determinazione del contenuto del limite nel rapporto con l'altro, ma piuttosto l'annullamento di tale determinazione della natura, che permane come ostacolo da annientare. Il capitale sarebbe allora la cattiva infinità, un infinito che non si ricomprende nelle sue determinazioni, ma le distrugge.

Per comprendere l'uso di questi termini hegeliani in Marx, ritorniamo al "metodo" dei *Grundrisse*. L'operazione marxiana consente, in contemporanea alla critica delle categorie economiche borghesi, la possibilità di individuare i luoghi in cui esse si contraddicono, dove lasciano intravedere la possibilità di una nuova relazione. Come afferma G.A. Di Marco<sup>51</sup> la negazione logica, carattere centrale della dialettica, è, secondo Marx, la traduzione nel cervello degli uomini del punto di caduta della società capitalistica, ovvero la dialettica mostra, logicamente come metodo, la presenza materiale della contraddizione nel mondo del capitale. In questo senso pratico la dialettica è «scandalo per

<sup>51</sup> Cfr. G.A. Di Marco, *Da Hegel a Marx. La logica come scienza storica*, «Forme di vita», 6, (2007), *Logica e Antropologia*, DeriveApprodi, Roma, p. 195.

la borghesia»<sup>52</sup>, non in quanto figura logica, dotata di valore autonomo, ma come traduzione di una realtà attiva e concreta (la crisi) e della possibilità presente di superarla (la rivoluzione).

Per tale ragione, l'uso marxiano del rapporto limite-ostacolo mostra sia la forma interna al capitale come transizione distruttiva (contraddizione tra astrazione del capitale e materialità dei limiti) – sia la possibilità di un passaggio “altro” che si configura come rottura [*Bruch*] del rapporto esistente, verso un possibile divenire del limite come *nesso* con l'altro. Non a caso Marx usa il termine *Bestimmung* per indicare lo scopo che il capitale, nel suo sviluppo, *dimentica* e contraddice: la trasformazione capitalistica del limite in ostacolo blocca la determinatezza, la dimentica e ne impedisce il passaggio alla successiva determinazione.

Possiamo, quindi, affermare che la ricezione della dialettica limite-ostacolo della *Logica* in Marx non rappresenterebbe una realtà dotata di valore autonomo e “generale” per la società, ma la “traduzione nel cervello degli uomini” della crisi del limite del capitale e della possibilità di una sua trasformazione – non in un ostacolo, ma in *confine*. Nel nostro caso, una nuova relazione tra limite della natura e società implicherebbe la possibilità di accogliere il limite senza “sentirlo” come barriera che ostacola la produzione sociale, ma come luogo di determinazione: il “limite” come *leva* della determinazione di ciò che esso definisce.

### *Conclusion. Uso e governo del limite: natura, produzione, individuo sociale*

Richiamiamo, in vece di conclusione, il dibattito eco-marxista sul rapporto tra limiti e capitale, ovvero tra limite naturale e produzione. Autori come Foster, Burkett<sup>53</sup> o Saito<sup>54</sup> si concentrano, per lo più, sul carattere elastico del capitale e sulla sua appropriazione universale della natura che determina la rottura del ricambio materiale sociale tra uomo e natura [*des gesellschaftlichen Stoffwechsel*]<sup>55</sup> – sul suo superare limiti e porne di nuovi. L'entità globale

<sup>52</sup> K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 45.

<sup>53</sup> Cfr. P. Burkett, J.B. Foster, *Marx and the Ecology. An Anti-Critique*, cit.

<sup>54</sup> «Since capital's instrumentalist attitude cannot take sufficient account of the material aspects of the world, its incessant attempt to overcome natural limits only poses new ones» (K. Saito, *Marx in the Anthropocene. Towards the idea of Degrowth Communism*, cit., p. 53).

<sup>55</sup> «Es erzeugt dadurch Bedingungen, die einen unheilbaren Riß hervorrufen in dem Zusammenhang des gesellschaftlichen und durch die Naturgesetze des Lebens vorgeschriebnen Stoffwechsels» (K. Marx, *Il Capitale*, Libro Terzo, cit., cap. XLVII, p. 949). Foster traduce il concetto di “*des gesellschaftlichen Stoffwechsel*” come “metabolismo sociale”. (Cfr. J.B. Foster, *Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature*, in «Monthly Review», 65,

di questo processo conduce parte del dibattito eco-marxista a sostenere che non si può, oggi, affermare con certezza se il capitale supererà (per sempre?) i limiti naturali, o se la catastrofe giungerà prima.

Nella presente trattazione si è insistito sul rapporto quantitativo e qualitativo che il capitale intrattiene con i suoi limiti, in particolar modo con la “natura” come base materiale della vita, rendendola un proprio ostacolo interno. Per sgombrare il campo da concezioni del limite come soglia quantitativa della produzione<sup>56</sup> e, dunque, ipotesi di decrescita economica come soluzione (anche nella sua accezione collettiva), si è ritenuto necessario determinare concettualmente il significato specifico di “limite” e quello di “ostacolo” nel capitale.<sup>57</sup>

Questo perché, se è la produzione specifica del capitale a concepire i limiti materiali e naturali come ostacoli alla produzione, è chiaro che essa sia l'unico e vero obiettivo polemico, assieme al fine a cui viene destinata: il profitto. Non si tratta di negare l'esistenza di una base materiale come finita (seppur in evoluzione) della natura, concependo il limite in sé come costruito sociale; quanto piuttosto di considerare il suo *divenire-ostacolo* come prodotto specifico del rapporto di capitale. Per Marx riformulare il rapporto tra limiti naturali e produzione vuol dire superare la sua forma capitalistica verso una produzione socialmente organizzata da produttori liberamente associati. Un rapporto produttivo dove il lavoro sia mediazione tra l'uomo e la natura, destinata al soddisfacimento dei bisogni sociali, oltre la proprietà privata delle condizioni di produzione, dei suoi mezzi e delle sue forze. Nei *Grundrisse* Marx indaga la forma specifica dei limiti – come ostacoli – che impediscono il pieno godimento della ricchezza prodotta in società: il suo intento è quello di mostrare che, seppur in forma mistificata, questa ricchezza materiale esiste e la stessa “divisione del lavoro capitalista” in cui essa viene prodotta, ne demarca il carattere socializzabile. Cancellare la limitata forma borghese della ricchezza vuol dire esattamente sviluppare i bisogni, le capacità, i godimenti di ciascuno; significa eliminare il dominio del lavoro passato – del lavoro morto – sul lavoro vivo, sulla forza lavoro. Si tratta di appropriarsi della *poten-*

7 (2013): <https://monthlyreview.org/2013/12/01/marx-rift-universal-metabolism-nature/> (ultima consultazione 17/09/2023).

<sup>56</sup> Ci riferiamo alle prime teorie degli anni '70 sui limiti ambientali della crescita e le prime prospettive di decrescita economica. Cfr. W.W. Behrens, D. L. Meadows, J. Randers III, *The limits to Growth. A report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Potomac Associates, Washington 1970.

<sup>57</sup> Cfr. S. Barca, *Limite biofisico e narrazioni del capitalismo*, (2019): <http://effimera.org/limite-biofisico-narrazioni-del-capitalismo-stefania-barca/> (ultima consultazione 28/08/2023).

za *societaria*<sup>58</sup> che lo stesso capitale produce, rovesciandone e modificandone l'utilizzo e il fine.

Ancora, nel *Frammento sulle macchine*, Marx osserva come il macchinario impone il potere di “comando” del capitale sull'operaio e al contempo funziona «solo nelle mani di un lavoro immediatamente socializzato, eseguito in comune»<sup>59</sup>. Il lavoratore socializzato della grande industria rappresenta il superamento dell'operaio isolato e, al contempo, una nuova cooperazione il cui libero sviluppo viene frenato dalla sua forma capitalistica. La cooperazione risulta “imposta” dall'alto, strappata agli operai stessi come ad essi è strappato il prodotto del loro lavoro in comune. È qui che risulta particolarmente dirompente la contraddizione tra forze produttive e *destinazione* della produzione: «la macchina è politica perché mostra la presenza di questa scissione tra l'uso che il capitale fa (delle forze produttive del lavoro sociale) e la cooperazione che può contribuire a stabilire»<sup>60</sup>. Eppure, la contraddizione [*der Widerspruch*] apre una possibilità concreta, percorribile.

L'ostacolo interno che il capitale produce – il porre come a sé contrapposti i propri elementi vitali – determina la condizione del suo potenziale rovesciamento. Un rovesciamento che si configura come rottura del rapporto di capitale, una rottura che forzi la transizione [*Übergang*] da una forma di società ad un'altra e che non si presenti come “un contenimento” della contraddizione, ma come la sua forma progressiva volta al suo superamento, in tal senso negazione della negazione [*Negation der Negation*]. La rottura non rappresenta un passaggio fluido, piuttosto un passaggio che rompe – non un evento, ma un processo, che può derivare solo dall'organizzazione politica dello stesso elemento vitale, che consenta alla forza-lavoro di passare dalla sua forma “socializzata ma alienata” all' “associazione di individualità libere e padrone di sé”. Non, dunque, una “liberazione quantitativa” delle forze produttive, quanto piuttosto un processo di emancipazione qualitativa e quantitativa: un nuovo uso della scienza e della tecnologia governato socialmente da individualità libere, non indirizzato all'estraneazione dell'uomo dal proprio intelletto e dalla propria azione<sup>61</sup>, ma al soddisfacimento dei bisogni sociali.

<sup>58</sup> «La potenza societaria è riferita alla società nel suo complesso e gli individui possono utilizzare la parte consentita dalla loro posizione all'interno dello scambio. [...] Essa riduce gli individui a frammenti di società e il suo potere frena l'affermazione dell'operaio complessivo» (M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., p. 151).

<sup>59</sup> K. Marx, *Lineamenti*, Volume secondo, cit., p. 518.

<sup>60</sup> M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., p. 182.

<sup>61</sup> Nella sua celebre argomentazione Negri parla dell'impossibilità di immaginare forme di comunismo tramite l'espansione della legge del valore (Cfr. A. Negri, *Marx oltre Marx*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 193). Non è qui

La forza politica della classe consiste nell'agire e nel concepirsi entro l'assoluto movimento del divenire, in rapporto con la sua capacità creativa e con la natura di cui è parte. Oltre la forma della proprietà privata borghese, pianificare socialmente il bisogno verso una nuova società di individui liberamente associati, vuol dire coordinare le potenze creative dell'uomo in una direzione consapevole dei bisogni sociali<sup>62</sup>.

Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, la propria negazione. È la negazione della negazione [*Negation der Negation*]. E questa non ristabilisce la proprietà privata, piuttosto la proprietà individuale fondata sulle conquiste dell'era capitalistica, sulla cooperazione e sul possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso.<sup>63</sup>

L'ostacolo nel capitale viene superato a prezzo del suo "annientamento", mentre in un nuovo processo di produzione sociale, la relazione tra il limite e l'*altro da sé* può divenire un *potenziamento*. Il limite della natura diverrebbe, fuori dal capitale, il confine che delimita il proprio contenuto (la natura) non come una rigida perimetrazione, ma come *bordo*. Il limite potrebbe essere accettato, non negato, come contorno che separa, definisce un materiale e che, al contempo, nel rapporto con "il fuori" (l'uomo, la tecnica), ne consente l'evoluzione: la natura stessa si comprenderebbe come un processo determinato, ma in movimento. L'attività non sarebbe distruzione, ma mediazione in una relazione natura-società di sviluppo co-produttivo<sup>64</sup>.

E allora un diverso "uso" della produzione, gestito da lavoratori liberamente associati, volto alla creazione di ricchezza socializzata e socializzabile implicherebbe una scoperta di nuove qualità della natura, di una natura potenziata nel suo rapporto con una tecnica diversa. Se l'obiettivo non è più la crescita indefinita di ricchezza, basata sulla crescita di un valore astratto dalla natura, quest'ultima potrà fungere non da limite, ma da base materiale della vita.

possibile esprimersi sull'articolata critica negriana, ciò che però tramite questa affermazione vogliamo sottolineare è che un potenziale rovesciamento del capitale – come mostrato sin dal primo paragrafo – non può introiettare il valore come forma della merce: deve anzi estinguerlo.

<sup>62</sup> Cfr. A. Shlomo, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, tr. it. P. Capitani, Il Mulino, Bologna 1972, p. 255.

<sup>63</sup> K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 252.

<sup>64</sup> Cfr. Jacopo N. Bergamo, *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte Verona 2022, p. 84.



## SEZIONE II.

### *Dissoluzioni della transizione*



Alienazione, superamento, transizione.  
Alle radici dell'interesse del marxismo italiano  
degli anni '70 verso Heidegger

Anna Pia Ruoppo

1. *La reificazione come forma di alienazione in Storia e coscienza di classe*

Nel 1923 viene pubblicata, con il titolo *Storia e coscienza di classe*<sup>1</sup>, una raccolta di saggi che il giovane filosofo Georg Lukács aveva scritto per «chiarire a se stesso e ai suoi lettori questioni teoriche del movimento rivoluzionario marxista»<sup>2</sup>. Il filo conduttore teorico di quella che non è solo un'operazione editoriale, consisteva nel riportare all'ordine del giorno la discussione intorno alla riscrittura della dialettica hegeliana da parte di Marx, come emerge dal saggio centrale della raccolta, scritto appositamente per l'occasione, *La reificazione e la coscienza di classe del proletariato*<sup>3</sup>.

In esso innestando il metodo marxista sugli studi di carattere filosofico idealista-storicistico che avevano caratterizzato la sua formazione<sup>4</sup>, Lukács individuava nella reificazione la forma di alienazione propria della società borghese capitalistica in cui la «struttura del rapporto di merce» diviene «il modello di tutte le forme di oggettualità e di tutte le forme ad esse corrispondenti della soggettività»<sup>5</sup>. Nella società capitalistica, il principio di calcolabilità e di meccanizzazione razionale, infatti, per Lukács, abbraccia tutte le forme fenomeniche di vita e arriva ad occultare il carattere cosale immediato di tutte le cose. La merce diviene la forma universale di strutturazione sociale che permea ogni manifestazione di vita della società, facendo perdere di vista la

<sup>1</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di Classe*, trad. it. di G. Piana, SugarCo Edizioni, Milano, 1991.

<sup>2</sup> Ivi, p. VII.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 107-196.

<sup>4</sup> Cfr. G. Lukács, *La mia via al marxismo (Postscriptum 1957)*, in *Marxismo e politica culturale*, Einaudi, Torino, 1968, pp. 11-46. Su questa transizione interna al dispositivo di pensiero di Lukács, cfr. il recente contributo di L. Serra, *Tra "filosofia dell'esistenza" e marxismo. Logica e storia nei primi scritti socialisti di G. Lukács (1918-1920)*, in «Democrazia e diritto», 2023, pp. 149-205.

<sup>5</sup> Ivi, p. 107.

totalità delle relazioni concrete e determinando la perdita di «ogni immagine dell'intero»<sup>6</sup>.

Interesse di Lukács, pertanto, era quello di trovare una via per ricomporre tale intero, superando la reificazione delle forme di vita. Nella prospettiva marxista ormai acquisita, tuttavia, tale ricomposizione non poteva essere operata dalla filosofia, ma soltanto convertendo il pensiero in prassi. La modificazione radicale del punto di vista, infatti, sarebbe stata impossibile sul terreno della società borghese, il cui pensiero frutto di una coscienza a sua volta reificata, si muove all'interno di una serie di antinomie non in grado di cogliere la totalità.

Solo il metodo dialettico e la sua logica totale, invece, possono rimandare oltre la società borghese. Ma se in Hegel questo superamento è avvenuto solo nel pensiero, quando la dialettica invece è arrivata a delineare l'essenza del processo storico, è l'azione del proletariato che, nel proprio fondamento di vita, è in grado di scoprire in se stessa il soggetto-oggetto identico<sup>7</sup>, a poter rendere tale superamento reale. Per Lukács

se la reificazione è dunque la realtà necessaria, immediata per ogni uomo che vive nel capitalismo, il suo superamento non può assumere altra forma che quella di una tendenza ininterrotta, sempre rinnovata, ad infrangere praticamente la struttura reificata dell'esistenza, riferendosi in modo concreto alle contraddizioni concretamente emergenti dello sviluppo complessivo ed attraverso una presa di coscienza del loro senso immanente in rapporto a questo sviluppo<sup>8</sup>.

Il soggetto di tale superamento è il proletariato, il quale penetra le forme della reificazione riportandole all'interno della totalità dialettica, comportandosi in modo realmente pratico. Il pensiero del proletariato, infatti, è una teoria della prassi che si trasforma a poco a poco in una teoria pratica che trasforma la realtà riconducendola ad un orizzonte di totalità.

Merito di *Storia e coscienza di classe*, testimonianza dell'«apprendistato del marxismo», come Lukács scrisse nella prefazione del 1967, consisteva dunque nell'aver trattato «il problema dell'estraniamento», per la prima volta dopo Marx, come «il problema centrale della critica rivoluzionaria del materialismo»<sup>9</sup>. Contemporaneamente Lukács aveva ridato alla «categoria di totalità» il posto metodologicamente centrale che essa aveva avuto nell'opera di Marx, evidenziando come il suo metodo non si identificasse, a suo avviso, con il predominio

<sup>6</sup> Ivi, p. 135.

<sup>7</sup> Ivi, p. 196.

<sup>8</sup> Ivi, p. 260.

<sup>9</sup> Ivi, p. XL-XLI.

delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma con il punto di vista della totalità.

Il limite della sua interpretazione consisteva però in quell'identificazione tutta hegeliana fra oggettivazione e alienazione e in quei residui di idealismo che spinsero il suo autore a rinnegare il testo e, addirittura, a ritirarlo presto dalla circolazione. Solo la riscoperta dei testi del giovane Marx che Lukács, in qualità di collaboratore scientifico dell'Istituto Marx ed Engels di Mosca, poté seguire da vicino, gli permisero di superare la sovrapposizione hegeliana di alienazione e oggettivazione<sup>10</sup>, e di mettere a fuoco che l'estraniamento è una forma particolare di oggettivazione e che non ogni oggettivazione è necessariamente alienante, come emerge con chiarezza nell'ultimo capitolo del testo dedicato al *Giovane Marx*<sup>11</sup>. Lukács, tuttavia, non era stato l'unico in questo principio di secolo a focalizzare l'attenzione sul problema dell'alienazione.

## 2. *Oggettivazione, inautenticità e pericolo: figure dell'alienazione nel pensiero di Heidegger*

Nel 1923 il giovane docente Martin Heidegger, di soli cinque anni più giovane di Lukács, ha appena concluso la sua prima fase di insegnamento presso l'università di Friburgo iniziata nel semestre straordinario di guerra del 1919. In questi quattro anni, ha portato avanti il suo progetto di riformulazione dell'idea di filosofia provando ad andare oltre l'eccesso di teoreticismo proprio della filosofia a lui contemporanea. Il suo intento è quello di portare ad espressione una filosofia che sappia comprendere la vita nella sua vitalità senza oggettivarla, ovvero nella sua interezza e movimento, senza ridurla ad oggetto e con categorie che derivino dalla vita stessa. Tale compito è affidato ad una scienza originaria dell'origine. Heidegger descrive questo programma di rinnovamento filosofico come «il riportare la filosofia in dietro a se stessa a partire dalla sua estraniamento (*Entäusserung*)»<sup>12</sup>.

Intento del filosofo è quello di comprendere la vita come un intero significativo, in movimento. Se “alienata” dal suo contesto, la vita invece è un og-

<sup>10</sup> Su questo tema cfr. M. Musto, *Scritti sull'alienazione. Per la critica della società capitalistica*, Donzelli, Roma, 2018, pp. 7-55.

<sup>11</sup> G. Lukács, *Il giovane Marx*, Orthotes, Salerno-Napoli, 2015, pp. 81-97.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata, 2012.

getto, nella misura in cui è fissata, bloccata e estrapolata dalle sue connessioni significative. In quanto ridotta ad oggetto, la vita è smembrata, ridotta ad un cumulo di cose, senza connessioni. L'oggettività deriva da un processo di distillazione del mondo circostante, in cui il contesto è cancellato con un colpo di spugna. L'oggettività è de-vitalizzata, privata della vita, del significato, della storia. In quanto oggettiva, la vita è «ridotta in pezzi», alienata, allontanata dall'orizzonte di totalità dei rimandi e di significatività al quale appartiene.

Secondo Heidegger, tuttavia, vi è una differenza fra *Objekte* e *Gegenstände* e non tutto ciò che mi sta di fronte deve essere necessariamente compreso oggettivamente. Il filosofo, quindi, non intende invitare ad un "superamento" dell'oggettività, ma intende mettere in evidenza come tale oggettività debba essere compresa a partire dalla vita che si dà come un tutto, fatto di connessioni significative.

Questo non significa tuttavia superare l'oggettivazione *tout court*, ma tentare di comprendere tale oggettivazione a partire dal tutto e dalle sue articolazioni e soprattutto dalla sua attuazione nella vita.

Spinto a fare il punto della situazione sul percorso di ricerca fino ad allora sviluppato, nel novembre del 1922, Heidegger aveva scritto uno schizzo programmatico noto come *Natorp-Bericht*<sup>13</sup>. In esso alla ricerca di una comprensione non oggettivante per comprendere la vita nella sua effettività, il giovane docente affianca l'elaborazione di nuovo metodo basato sulla distruzione e ripetizione della tradizione filosofica, in particolare di quella interpretazione greco-cristiana della vita nella quale la filosofia a lui contemporanea, in modo inconsapevole, si muoveva. È in questo contesto che avviene uno slittamento della problematica dell'estraniamento dal piano della conoscenza filosofica a quello della comprensione dell'esistenza, con la conseguente definizione della alienazione, in quanto deiezione, come una tendenza insita nella condizione umana.

Nella sua interpretazione dell'esistenza Heidegger, infatti, individuava una tendenza alla deiezione definita come "estraniante", "alienante", perchè la vita fattuale (termine con il quale in questo contesto è indicato l'esserci) assimilandosi al mondo di cui si prende cura, diviene sempre più estranea (alienata, *entfremdent*) a se stessa e perde di vista la sua motilità e interezza, assumendosi come *la* vita. Per Heidegger infatti:

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Göttinga (1922)*, a cura di A.P. Ruoppo, Guida, Napoli, 2005.

In quanto tranquillizzante, la tentazione che caratterizza la tendenza alla deiezione è *estraniante*. Questo significa che la vita effettiva diviene, nel suo aprirsi al mondo di cui si cura, sempre più estranea a se stessa e che la motilità del curare, lasciata a se stessa e convinta di essere *la* vita, sottrae ad essa sempre di più la possibilità effettiva di assumere, nell'inquietudine, se stessa nello sguardo e con ciò di porsi, in questo modo, come meta di un ritorno che si riappropria di sé<sup>14</sup>.

Questa tendenza alla deiezione è alienante, in quanto assume la sua assimilazione al mondo, come il tutto della motilità della vita. La deiezione, o se vogliamo dirlo nei termini utilizzati da Heidegger in questo schizzo programmatico, l'alienazione, è quella motilità fondamentale della vita, la quale non può essere superata, se non a partire dalla comprensione della vita come *essere un tutto*.

La medesima dinamica si ripeterà più tardi anche in *Essere e Tempo*. Nella analitica esistenziale il "Si" costituisce il modo di essere quotidiano e si muove come contraffazione della verità originaria, resa possibile dalla struttura stessa dell'Esserci. Esso è il velamento della verità, in quanto apertura e si dà nella *presunzione* di possedere il tutto. Tale presunzione lo rende prigioniero di se stesso e della propria inautenticità. La deiezione, infatti, non solo è la contraffazione della verità dell'Esserci (come apertura e come intero), ma è anche la dimenticanza stessa di questa contraffazione, data nella presunzione di possedere e raggiungere il tutto. Tale presunzione chiude l'Esserci sempre più in se stesso, facendolo cadere nel gorgo dell'inautenticità. Il superamento di questa inautenticità è possibile attraverso il recupero del «poter-essere-un-tutto» da parte dell'Esserci. Anche qui ci troviamo di fronte ad una dinamica che riguarda il rapporto fra una parte – la vita inautentica data dall'immedesimazione con l'orizzonte mondano e dalla contraffazione della sua apertura originaria – e il tutto – il mondo compreso come un intero e un essere-un-tutto.

Quando più tardi Heidegger descriverà la tecnica come pericolo, non farà altro che riprodurre la medesima figura fondamentale. La tecnica, intesa come l'essere dell'ente nel suo più esteriore e probabilmente ultimo destino, viene considerata, infatti, da Heidegger come un pericolo, non come strumento mal utilizzato, ma in quanto essa è *una* modalità dell'essere che si impone come *l'unica* modalità, lasciando indietro, nella dimenticanza, ogni altro modo di darsi dell'essere stesso. La tecnica è solo un'epoca in cui l'essere si dispiega, ma non l'unico invio o l'unica modalità di tale dispiegamento. Essa, quindi, è

<sup>14</sup> Ivi, p. 24.

il pericolo in quanto è l'essere, e l'essere è il pericolo della propria essenza, in quanto nel suo darsi in modi diversi rimuove se stesso come totalità, posponendo un modo del disvelamento all'altro<sup>15</sup>. Anche se Heidegger qui non usa più il termine "oggettivazione", "inautenticità" o "alienazione", ma "pericolo" (altrove userà "spaesatezza", "nichilismo"), siamo di fronte al medesimo problema, ovverosia la comprensione dell'intero e della sua articolazione interna, del suo modo di darsi e della possibilità della sua comprensione ed espressione nel linguaggio.

### 3. La dialettica "interrotta" e la via del marxismo verso Heidegger

Basta la presenza di questa figura dell'alienazione nell'ambito del pensiero di Heidegger per ipotizzare, come fece Lucien Goldmann, nel suo famoso testo *Lukács e Heidegger*<sup>16</sup>, che *Essere e tempo* fosse una sorta di "replica polemica" a *Storia e Coscienza di Classe*? E più in generale per giustificare l'accostamento che è stato fatto fra il pensiero di Heidegger e quello di Marx?

Heidegger conosce il discorso di Lukács come suggerisce l'uso del termine «reificazione della coscienza»<sup>17</sup> posto appunto fra virgolette proprio nel paragrafo di *Essere e Tempo*, in cui il filosofo mira ad evidenziare la differenza fra l'analitica esistenziale e altre discipline come la psicologia, l'antropologia o la biologia. In questo contesto egli afferma che «uno dei primi compiti dell'analitica esistenziale è infatti quello di dimostrare che, se si muove da un io immediatamente dato o da un soggetto, si fallisce completamente il contenuto fenomenico dell'Esserci»<sup>18</sup>. Per quanto ripudi nel modo più netto la teoria della reificazione della coscienza, infatti, Heidegger iscrive ogni idea di soggetto in quella che chiamerà la storia della metafisica, con i suoi erramenti. Forse, tuttavia, piuttosto che pensare ad un'influenza di Lukács su Heidegger è più opportuno evidenziare, come lo stesso filosofo ungherese fece nella seconda edizione di *Storia e coscienza di classe*, come il problema dell'estraniamento «fosse nell'aria»<sup>19</sup> e come negli anni successivi alla pubblicazione del testo

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Il pericolo*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano, 2002, pp. 71-95.

<sup>16</sup> L. Goldmann, *Lukács e Heidegger*, Giorgio Bertani Editore, Verona, 1976.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1969, p. 69.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> G. Lukács, *Soria e coscienza di Classe*, cit., p. XLI.

lukácsiano passasse al «centro delle discussioni filosofiche»<sup>20</sup> ad opera di *Essere e Tempo*.

In effetti è possibile individuare un nucleo tematico comune nella centralità che i due pensatori attribuiscono al tema dell'intero e dell'alienazione nel clima di ripresa degli studi hegeliani che caratterizza i primi anni del 900<sup>21</sup>. Come ha messo in evidenza Stefania Achella, «la ripresa della dialettica hegeliana sul fronte marxista ha [...] non solo l'obiettivo di progettare una rivoluzione dei rapporti sociali, ma anche di contrapporre una *nuova idea di interazione tra soggetto e oggetto*, realtà e conoscenza che superi il piano dell'ideologia borghese e della configurazione che essa aveva dato alla razionalità. Una trasformazione della prassi non poteva cioè prescindere da una trasformazione della teoria, ed è in questa direzione che il confronto con le scienze e il problema della conoscenza diventa un punto centrale nella ripresa della dialettica hegeliana di questi anni»<sup>22</sup>.

Anche il giovane Heidegger, di fatto, prova un interesse per la dialettica hegeliana proprio per risolvere alcune questioni metodologiche legate alla filosofia come scienza originaria dell'origine in grado di comprendere la vita come intero. Come altrove ho evidenziato<sup>23</sup>, Heidegger si orienta ad Hegel e alla sua dialettica alla ricerca di una comprensione non oggettivante, per provare ad articolare il rapporto fra intuizione ed espressione e per tentare di superare l'aspetto meramente negativo dell'epochè husserliana, provando a pensare non solo la presa di distanza dalla vita, ma anche il ritorno alla vita compresa storicamente. Nella sua reinterpretazione della dialettica Heidegger lascia cadere tuttavia il momento della sintesi e riduce il movimento dialettico in una contrapposizione fra opposti che non si conciliano e che si lasciano comprendere all'interno di un contesto che egli chiama «dia-erme-neutico», piuttosto che dialettico in senso stretto. L'impossibilità di pensare il momento della mediazione spingerà poi Heidegger ad orientare la sua ricerca di un metodo filosofico ad Aristotele e alla figura della *fronesis*<sup>24</sup>. Questa ricerca realizzata sul piano teorico ha delle immediate conseguenze

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Cfr. S. Achella, *Lukács e l'hegelismo del Novecento*, in *Lukács e la dialettica*, a cura di S. Danzilli, S. Favenza, A.P. Ruoppo, S. Tinè, La città del sole, Napoli, 2024, pp. 109-127.

<sup>22</sup> Ivi, p. 109. Il corsivo è mio.

<sup>23</sup> Cfr. A.P. Ruoppo, «*Si può apprendere più da Hegel che da Zaratustra*». *La formulazione heideggeriana di una fenomenologia della vita in dialogo con Heinrich Rickert*, in «Archivio di storia della cultura», a. XX, 2007, pp. 200-227.

<sup>24</sup> A. P. Ruoppo, *Da Hegel ad Aristotele. Orizzonte e limiti della dimensione pratica del pensiero di Martin Heidegger*, in «Logos», 2008, pp. 175-184.

sul piano pratico e sul modo in cui Heidegger proverà in seguito a pensare la prassi.

Anche Lukács prenderà presto le distanze da Hegel e dal suo eccessivo idealismo lasciandosi guidare dai *Manoscritti* di Marx, che egli aveva potuto visionare già nel 1930 nell'archivio di Mosca. Se traccia di questa presenza è rilevabile già nel libro su *Hegel e problemi della società capitalistica*<sup>25</sup>, scritto nel 1938, ma pubblicato solo nel 1945, è nel suo libro sul *Giovane Marx* che Lukács rende espliciti due errori compiuti irrevocabilmente da Hegel: «In primo luogo [...] egli scambia l'estraniamento disumano nella società capitalistica con l'oggettività in generale e pretende, in modo idealistico, di abolire questa anziché quella»<sup>26</sup>. In secondo luogo «la hegeliana negazione della negazione crede di abolire l'alienazione, mentre in realtà la conferma»<sup>27</sup>.

Sia Lukács che Heidegger si muovono quindi nel solco della ripresa degli studi hegeliani nei primi decenni del '900 e mettono a fuoco il tema dell'alienazione focalizzando l'attenzione sul rapporto che si dà fra le parti e il tutto. Per Lukács l'alienazione è quella forma di reificazione che caratterizza le relazioni umane nella società capitalistica moderna, per Heidegger invece l'alienazione non è determinata da fattori economici, ma è una tendenza, insita di volta in volta nella capacità conoscitiva dell'essere umano, nella capacità progettuale dell'esistenza o nel dispiegamento dell'essere nel suo accadere storico, a perdere di vista la totalità, insistendo su una parte scissa dal tutto<sup>28</sup>.

Heidegger condivide, tuttavia, l'idea lukácsiana secondo la quale non ogni forma di oggettivazione va superata, ma solo quella oggettivazione che coglie la vita "alienata", scissa dalla totalità e complessità delle sue manifestazioni. Un superamento di tale alienazione, nella prospettiva heideggeriana, tuttavia non è possibile, mentre è possibile una *transizione* da una oggettivazione all'altra, da un pericolo all'altro, riportando la parte al tutto, prima che si dia un altro invio o un'altra scissione. Questa *transizione* avviene in modo non dialettico, non processuale, ma attraverso un soggiornare che coglie la totalità nell'istante, nell'attimo, nell'intuizione, prima che si ribaltarti in un'altra forma alienata.

Fu questa focalizzazione da parte di Heidegger su una forma di alienazione e su un metodo di superamento non dialettico ad attirare l'attenzione del

<sup>25</sup> G. Lukács, *Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino, 1997.

<sup>26</sup> Id., *Il giovane Marx*, cit., p. 89.

<sup>27</sup> Ivi, p. 92.

<sup>28</sup> Sul diverso modo di intendere l'alienazione cfr. S. Petrucciani, *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVIII, 2016, 3, pp. 109-119.

marxismo operaista negli anni '70<sup>29</sup>. Era stato Heidegger stesso ad aprire la possibilità di confronto quando nella *Lettera sull'Umanismo*<sup>30</sup> affermava:

Ciò che Marx, partendo da Hegel, ha riconosciuto in un senso essenziale e significativo come alienazione dell'uomo, affonda le sue radici nella spaesatezza dell'uomo moderno. Questa viene provocata dal destino dell'essere nella forma della metafisica, che la consolida e allo stesso tempo la occulta come spaesatezza.

Poiché Marx, nell'esperire l'alienazione, penetra in una dimensione essenziale della storia, la concezione marxista della storia è superiore ad ogni altra "storiografia".

Ma siccome né Husserl né, per quello che vedo finora, Sartre riconoscono l'essenzialità della dimensione storica nell'essere, né la fenomenologia, né l'esistenzialismo pervengono in quella dimensione in cui soltanto diventa possibile un dialogo produttivo con il marxismo<sup>31</sup>.

Incentrando l'attenzione sull'alienazione, Marx avrebbe penetrato una dimensione essenziale della storia. È a partire da questa dimensione storica, che né Husserl né Sartre hanno colto, che è possibile avviare un *dialogo produttivo con il marxismo*. Perché ciò sia possibile «è necessario, liberarsi delle ingenue rappresentazioni del materialismo e dalle critiche e buon mercato che intendono colpirlo»<sup>32</sup>. Marx avrebbe riconosciuto, infatti, secondo Heidegger, che l'alienazione affonda nella spaesatezza dell'uomo moderno. Tale spaesatezza, tuttavia sarebbe provocata nella prospettiva heideggeriana dal destinarsi dell'essere in forma metafisica, all'interno del quale il materialismo indica «la determinazione metafisica per la quale tutto l'ente appare come materiale da lavoro»<sup>33</sup>. Il pensiero di Marx, quindi, non sarebbe altro che un erramento metafisico, in un certo senso, esso rappresenta una forma di alienazione e, in quanto tale, va superato. Il superamento di qualsiasi forma di alienazione e spaesamento, come abbiamo visto, avviene nella prospettiva heideggeriana riportando la parte isolata al tutto, in un modo che non è mai definitivo, ma implica una transizione verso una nuova alienazione e un nuovo spaesamento.

L'interesse del marxismo operaista verso Heidegger<sup>34</sup> si basa quindi sul

<sup>29</sup> C. Corradi, *Panzieri, Tronti, Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano*, in «Consecutio rerum. Rivista critica della modernità», maggio 2011. Articolo consultabile al link: <http://www.consecutio.org/2011/05/panzieri-tronti-negri-le-diverse-eredita-dell'operaismo-italiano/>

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 292-293.

<sup>32</sup> Ivi, p. 293.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Nel 1977 Massimo Cacciari dedica un capitolo del testo *Pensiero negativo e razionalizzazione* ad un confronto con Heidegger, chiedendosi se non fosse arrivato il tempo per il movimento storico-politico che si definisce "marxismo" di aprirsi ad un confronto con il pensiero heideggeriano tentando di rispondere ai problemi che Heidegger stesso esplicitamente pose al marxismo. Cfr. M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio Editore, Venezia, 1977, p. 71. A tale proposito cfr. anche: A.P. Ruoppo, *Reazione o rivoluzione? Note al margine del confron-*

riconoscimento della centralità della storia e dell'alienazione nel pensiero heideggeriano e si giustifica con la necessità di riuscire a pensare la transizione in un contesto in cui non si danno più le condizioni per realizzare la rivoluzione.

Quella che è stata addirittura definita come una *Heidegger-Renaissance*<sup>35</sup> nell'ambito del marxismo italiano degli anni '70 nasceva infatti dall'esigenza di una nuova forma di dialettica, capace di muoversi all'interno della determinazione e dall'esigenza di concepire una nuova forma di soggettività costituente, capace di agire su questo piano di immanenza. Questa interruzione della dialettica<sup>36</sup> e l'affermarsi di un paradigma antidialettico hanno determinato quello che Roberto Finelli<sup>37</sup> ha definito il traghettamento compiuto dagli *enfants terribles*<sup>38</sup> dell'operaismo italiano di buona parte dell'intellettualità italiana alla metafisica della differenza ontologica di Martin Heidegger, il quale è stato assunto come «massimo interprete della modernità e come nuovo vertice teorico a cui fedelmente ispirarsi per interpretare e trasformare autenticamente la realtà»<sup>39</sup>.

Abbagliati dalla capacità heideggeriana di dare espressione all'alienazione, i suoi interpreti avevano lasciato inascoltato il monito di Lukács, il quale lucidamente aveva messo in evidenza già ne *La Distruzione della ragione*, come l'aperta contrapposizione alla dialettica presente a partire da *Essere e Tempo* fosse ispirata da una netta contrapposizione al marxismo e dal rifiuto di voler pensare fino in fondo la trasformazione del reale<sup>40</sup>. Invece, era stato proprio Lukács, quel Lukács che nella sua elaborazione giovanile aveva introdotto temi poi cari al giovane Heidegger, a mettere in evidenza, l'incapacità di quest'ultimo, per la sua avversione alla dialettica<sup>41</sup>, non solo di pensare la rivoluzione, ma anche qualsiasi forma di trasformazione.

to heideggeriano con Marx, in *Karl Marx (1818-2018): eredità e prospettive*, a cura di G. Sgrò e I. Viparelli, Napoli, Città del Sole 2021, pp. 195-216.

<sup>35</sup> C. Corradi, *Panzieri, Tronti, Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano*, cit.

<sup>36</sup> A. Negri, *Alcune riflessioni sull'uso della dialettica*, in Uninomade, 2011. Articolo consultabile al link: <http://www.uninomade.org/alcune-riflessioni-sull'uso-della-dialettica/>

<sup>37</sup> R. Finelli, *Il disagio della "totalità" e i marxismi italiani degli anni Settanta*, in *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, a cura di G. Vacca, Carocci Editore, Roma, 2015, pp. 15-28.

<sup>38</sup> Ivi, p. 25.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> G. Lukács, *La Distruzione della ragione*, Mimesis, Milano, 2011, vol. 2, pp. 495-532.

<sup>41</sup> A tale proposito, cfr. anche: A.P. Ruoppo, *Heidegger e le radici politiche della sua interpretazione metafisica di Marx*, cit.

# Capitalismo avanzato e fine della storia. La critica della «società opulenta» in Franco Rodano

*Andrea Cavazzini*

1.

Il tema del superamento dei rapporti capitalistici e della transizione ad un nuovo ordine sociale acquista un significato particolare nella «sequenza rossa» mondiale degli anni Sessanta e Settanta, che Franco Fortini chiamava nel 1975 «la guerra civile internazionale per il comunismo»<sup>1</sup>. È in questo periodo infatti che si presenta, per l'ultima volta, la prospettiva di una fuoriuscita dal sistema capitalistico e dall'ordine dei rapporti politico-economici mondiali (detti comunemente «imperialismo») che corrispondono alla fase critica del capitalismo avanzato. In seguito alla crisi e alla sconfitta di questa prospettiva, il capitalismo pare esser riuscito a presentarsi come un orizzonte intrascendibile e privo di alternative, non solo nel discorso esplicito, ma più profondamente al livello delle radici inconscie delle soggettività e dei desideri che le strutturano<sup>2</sup>. La posta in gioco di questa sequenza è quindi leggibile, retrospettivamente, come una lotta intorno alla fine o alla trasformazione della storia, cioè intorno alla domanda se il genere umano abbia un avvenire ancora aperto oppure se la configurazione attuale dei rapporti sociali costituisca lo stadio definitivo del divenire della specie (il che significa anche la sottomissione definitiva dei desideri e dei progetti all'automatismo anonimo delle strutture sociali fabbricate nel corso della storia). Se la coscienza piena di tale posta in gioco non può essere che retrospettiva, essa non è tuttavia del tutto assente dalle motivazioni e dalle posizioni degli attori della sequenza, non fosse che sottoforma di sintomo: ad esempio, nel ruolo che giocano nelle

<sup>1</sup> F. Fortini, *Il femminismo come gioco liberatorio*, in Id., *Disobbedienze I. Gli anni dei movimenti (1972-1985)*, Manifestolibri, Roma 1997, p. 85.

<sup>2</sup> Tale è la lettura di questa sequenza storica data da Mark Fisher nelle sue ultime lezioni, ora in *Desiderio postcapitalista*, minimum fax, Roma 2022.

formazioni ideologiche delle Nuove Sinistre internazionali, cioè dei soggetti politici principali di questa sequenza, le formule francofortesi e marcusiane della «società amministrata», del «piano del capitale» e della «società ad una dimensione», e più in generale le riprese della dialettica in chiave di filosofia della libertà e della liberazione (Sartre, Beauvoir, Fanon...). Rispetto a queste costellazioni politiche e discorsive, le grammatiche concettuali dei Partiti comunisti storici non sembrano all'epoca essere all'altezza di una diagnosi dell'epoca e delle sue esigenze: né il materialismo dialettico del PCF né lo storicismo del PCI possono formulare l'alternativa ultima che si presenta sotto le specie delle lotte diffuse dalle fabbriche del capitalismo avanzato ai paesi del Terzo Mondo e fino alle pieghe più anonime della riproduzione quotidiana della vita investite dal femminismo, dall'antipsichiatria, dai movimenti anti-autoritari e contro-culturali.

In modo forse paradossale, un'eccezione a questo stato di cose è rappresentata da Franco Rodano, cioè da un personaggio che, nel momento della sua massima influenza sulla cultura del PCI, è stato associato ai più gravi errori politici di questo partito, cioè all'insieme di scelte tattiche e strategiche che, dalla Ricostruzione alla fine degli anni Settanta, segneranno la sua integrazione definitiva nel sistema parlamentare italiano e negli orientamenti dello sviluppo capitalistico della Penisola. Quale che sia stata, del resto, la reale influenza di Rodano sulle segreterie di Togliatti e di Berlinguer, l'elaborazione intellettuale che presiede alla sua innegabile volontà di incidere sulle scelte del Moderno Principe è una tra le rare interne alle sinistre dette «storiche» capaci di situarsi all'altezza di una crisi globale e radicale della storia e della civiltà. Appunto il tema della transizione, del passaggio da un sistema sociale ad un altro, e quindi della fuoriuscita dal capitalismo, è al centro di questa elaborazione intellettuale le cui coordinate restano poco studiate (e del resto non di facile ricostruzione).

2.

Franco Rodano (1920-1983) è noto come il fondatore del «cattocomunismo», termine in genere dispregiativo e che, inteso come sistema di compromessi e di accordi più o meno palesi tra le organizzazioni del mondo cattolico e quelle comuniste, non rende giustizia al progetto fondamentale di Rodano, il quale consiste in una doppia riforma, del marxismo e della teologia cattolica, al fine di rendere possibile un'uscita rivoluzionaria dalla fase attuale del capi-

talismo, e quindi dalla prospettiva di una società terminale, post-storica<sup>3</sup>. L'attività di Rodano comincia prima della guerra mondiale, come militante nei gruppi antifascisti cattolici, e continua durante la guerra in quanto fondatore del Movimento dei Cattolici comunisti (1943) e poi della Sinistra cristiana (1944-1945). Verso la fine della guerra, diventa amico, e mediatore, di personaggi come Raffaele Mattioli, don Giuseppe de Luca e soprattutto Palmiro Togliatti, con cui stringe un rapporto privilegiato. Nel 1946, entra con la Sinistra cristiana nel PCI e diventa l'artefice delle modifiche nello statuto del partito che consentono l'iscrizione e la militanza indipendentemente dalle convinzioni religiose. Interdetto dai sacramenti da Pio XII, è riaccolto nella Chiesa sotto Giovanni XXIII e lavora ancora a mediare tra il PCI e il nuovo pontificato. Il lavoro di Rodano si manifesta anche nel campo dell'organizzazione della cultura, in particolare con la fondazione, accanto a Claudio Napoleoni, della «Rivista trimestrale» nel 1962, cioè all'inizio dell'esperienza politica del centrosinistra e dell'ingresso dell'Italia nel capitalismo avanzato, e poi della Scuola Italiana di Scienze Politiche e Economiche nel 1968, cioè al culmine della sequenza rossa mondiale. Negli anni Settanta, chiuse queste due esperienze, il ruolo di Rodano sembra essere quello di ispiratore della linea del PCI di Berlinguer rispetto al mondo cattolico: l'esito avvilente di quella fase – il consolidamento del sistema politico e sociale italiano tramite la cooptazione e l'integrazione del PCI – pare in qualche modo gettare un'ombra sull'attività di Rodano, associandola a quanto di deleterio vi è nel compromesso storico in quanto operazione di gestione del potere e dell'equilibrio sociale fine a se stessa, e quindi in quanto manifestazione locale di quella fase terminale del processo storico da cui Rodano intendeva proporre una via d'uscita. La difficoltà particolare nell'intendere questa attività è anche dovuta alla natura del suo intervento, tutto giocato nella logica dell'influenza della funzione intellettuale sulle sfere del potere politico. Rodano rappresenta una figura di intellettuale che vuole, e in parte riesce, ad agire sulla politica in quanto intellettuale. In ciò, lo si potrebbe considerare come un doppio simmetrico, e opposto, a Raniero Panzieri, la cui efficacia politica immediata sarà tutta interna alle esperienze del lavoro «di base» dei circoli della Nuova Sinistra, prima di nutrire la lunga stagione dei movimenti, mentre Rodano scommette esclusivamente

<sup>3</sup> La monografia più compiuta e più lucida su Rodano è quella, naturalmente polemica, di A. del Noce, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Roma 1981, che coglie bene l'ambizione della doppia riforma intellettuale e morale intrapresa da Rodano.

sulla mediazione tra gerarchie già pienamente legittime. Segno questo, ricorda Michele Ranchetti, di una concezione magisteriale della Storia:

Comunismo e cattolicesimo sarebbero momenti non disconoscibili di questo magistero, sue forme particolari: la loro alleanza corrisponde a una necessità di verità "storica". Alla formazione e al riconoscimento di questo magistero ha sempre ritenuto di aver contribuito e di dover continuare a contribuire<sup>4</sup>.

Si tratta quindi di riavvicinare i due magisteri, cattolico e comunista, ma non solo per governare l'Italia, bensì per far fronte a ciò che Rodano vede come il rischio supremo di un'estinzione del senso e del valore dell'esperienza umana. Per questo, la comprensione della nozione di «società opulenta» è fondamentale per una corretta intelligenza della visione rodaniana e del suo scacco finale.

La definizione della società opulenta è sviluppata da Rodano in due saggi apparsi nel 1962, nei numeri 2 e 3 della «Rivista trimestrale»: *Il processo di formazione della società opulenta e Il pensiero cattolico di fronte alla società opulenta*<sup>5</sup>. Il termine di «società opulenta» traduce *Affluent Society*, titolo di un libro allora celebre dell'economista John Kenneth Galbraith, e coincide in sostanza con la configurazione sociale, economica ed esistenziale del capitalismo avanzato dei Trent'anni Gloriosi: una società del pieno impiego, dei profitti industriali alimentati dal sostegno diretto o indiretto al consumo di massa, e dell'istituzionalizzazione a livello dello Stato delle organizzazioni rappresentative della forza-lavoro. Insomma, un modello sociale che è oggi invocato dal discorso diffuso delle sinistre come il paradiso perduto dello Stato sociale e del lavoro salariato, ma che appare nel 1962 come la lugubre conclusione «unidimensionale» della generalizzazione dei rapporti capitalistici alla totalità della vita sociale.

Così Rodano:

Ci si può forse rifiutare di riconoscere che, nelle condizioni precisate, la "società del benessere" viene davvero a costituire l'ultimo termine, la conclusione materialmente definitiva, di tutto un periodo storico? [...] La "società opulenta", ben lungi dal costituire una forma armonica e compiuta di assetto del sistema sociale, segna anzi e garantisce il trionfo incondizionato e definitivo di un determinato rapporto della vita associata, quello appunto dello sfruttamento [...]. Sotto questo aspetto, senza dubbio decisivo, la "società del benessere" si rivela, pertanto, assolutamente disumana; e però il suo *carattere terminale* non solo non comporta minimamente la prospettiva di un "normale" proseguimento evolutivo (e tanto meno di uno sviluppo

<sup>4</sup> M. Ranchetti, *Note su Rodano*, in Id., *Scritti diversi IV. Ulteriori e ultimi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, p. 192.

<sup>5</sup> Attualmente raccolti in F. Rodano, *Cristianesimo e società opulenta*, a cura di Marcello Musté, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.

omogeneo), ma implica e definisce una situazione di massima e culminante crisi, iscrivendosi nel quadro di una catastrofe pressoché totale<sup>6</sup>.

Quali sono i problemi posti dalla «società opulenta»? In primo luogo, essa corrisponde ad una generalizzazione dello sfruttamento, il che è qualificato come «inumanità»; in secondo luogo, essa si pone come fase terminale di uno sviluppo storico; in terzo luogo, questa fase, benché terminale, non può essere pensata come un momento organico entro una storia coerente, il suo rapporto con la storia totale dell'umanità può bensì essere quello di una conclusione ma non quello di un compimento. Questi tre problemi sono inseparabili gli uni dagli altri: è precisamente il fatto che la «società opulenta» del capitalismo avanzato generalizza lo sfruttamento, e cioè un rapporto incompatibile con la pienezza delle «prerogative e della dignità»<sup>7</sup> dell'uomo, a far sì che il suo avvento e la sua apparente intrascendibilità distruggano la coerenza virtuale dell'esperienza storica. Infatti, se la storia si conclude nella chiusura dei possibili da parte del capitalismo, tutta una serie di valori e di capacità umane sono destinate a divenire impensabili, clandestine e infine a estinguersi progressivamente, sicché l'idea di una Storia in quanto totalità organica delle soddisfazioni richieste dalle più alte potenzialità umane è dissolta nell'affermazione totalitaria di una sola realtà uniforme ma unilaterale e impoverita.

Vi è quindi un presupposto antropologico nel discorso di Rodano, cioè la convinzione che il considerare la forma sociale basata sullo sfruttamento come «*la sola possibile in assoluto*»<sup>8</sup> corrisponda ad un impoverimento qualitativo della figura dell'uomo. Le conseguenze da trarre nella congiuntura italiana e internazionale hanno uno statuto immediatamente politico, perché investono la questione se si dia una prospettiva propriamente politica capace di prefigurare un oltrepassamento concreto di tale impoverimento:

Quell'esaurimento di ogni possibilità di sviluppo sociale, che caratterizza appunto la "società opulenta", non può non provocare indirettamente, e insomma, per meglio dire, non può non *rivelare*, la fine di ogni ulteriore possibilità di critica da parte di tutte le categorie politiche, di tutte le formule programmatiche presenti sulla scena [...]. È questa, dunque, la conseguenza immediata e inevitabile dell'eventuale incapacità delle forze politiche attuali a criticare la "società opulenta" e a superarla praticamente, per cominciare a dar vita a un nuovo e organico assetto dell'umanità associata<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> F. Rodano, *Il pensiero cattolico di fronte alla società opulenta*, in *Cristianesimo e società opulenta*, cit., pp. 88-89.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

Si può parlare quindi di una doppia insufficienza, o una doppia crisi, della politica esistente (nell'ottica di Rodano, quella comunista ne è eccettuata): un'incapacità di totalizzare la Storia, di produrre un assetto socio-antropologico organico e coerente tanto in se stesso quanto rispetto all'insieme dei momenti storici, e una seconda incapacità, che spiega e fonda la prima, quella di rappresentare e di incarnare un'alternativa, cioè un'alterità, rispetto alla logica dello sfruttamento culminante nel capitalismo avanzato. L'impossibilità di accedere teoricamente e praticamente al Tutto è radicata nell'impossibilità di accedere teoricamente e praticamente all'Altro. L'elaborazione implicita di queste due categorie centrali della dialettica pone il discorso di Rodano ad un livello incomparabile con il discorso storicista ufficiale del PCI – di cui essa pare essere la decostruzione immanente – e ne fa un corrispettivo logico dei modelli dialettici francofortesi o parigini, come questi nutriti da un confronto reale e non retorico con Hegel. Si può anche vedere nelle posizioni di Rodano una prefigurazione involontaria del primato sempre più marcato delle figure dell'alterità e della differenza, dell'eterogeneo e del singolare nei profili discorsivi e soggettivi delle correnti d'opposizione al capitalismo, in ispecie in seno alla Nuova Sinistra e alle tendenze post-operaiste: un'evoluzione che si spiega senz'altro con la chiusura sempre più ermetica della «gabbia d'acciaio» tardo-capitalista rispetto ad ogni alternativa concepibile, cui purtroppo la realizzazione concreta del progetto rodaniano di compromesso storico DC-PCI avrà grandemente contribuito, alla scala locale della politica italiana<sup>10</sup>.

3.

In un modo molto classico, la dialettica secondo Rodano è la chiave del processo storico, ciò che permette di pensarlo come una totalità. Le sue posizioni sono esposte in modo organico in un ciclo di lezioni, datate 1968-1969, tenute alla Scuola italiana di scienze politiche ed economiche<sup>11</sup>. Qui, l'ispirazione gramsciana è patente, ma Rodano dà delle nozioni tipiche di Gramsci, e del vocabolario caro al PCI, una riformulazione altamente speculativa, attraverso, come si vedrà, una ripresa della figura hegeliana del servo e del signore.

<sup>10</sup> Su questi nodi storici e teorici, mi permetto di rinviare a A. Cavazzini, *Totalità, critica e mediazione. Dalla crisi del marxismo all'ultimo Fortini*, in «L'ospite ingrato», n° 10, luglio-dicembre 2021, <https://www.ospiteingrato.unisi.it/10luglio-dicembre-2021critica-e-totalita/>

<sup>11</sup> F. Rodano, *Lezioni su servo e signore. Per una storia postmarxiana*, Editori Riuniti, Roma 1990.

Nelle prime lezioni, però, Rodano espone la sua definizione dell'egemonia in rapporto alla totalizzazione della Storia:

Va allora qualificato come *egemonia politica* [...] l'esercizio di un potere capace di riscuotere generale consenso, in quanto volto a porre e a tutelare, come base del sistema, una forma sociale accettata o accettabile da tutte le componenti del sistema medesimo. Ed è chiaro che, a questo fine, la suddetta forma di base deve appunto recare in sé la possibilità di sostenere e di soddisfare esigenze e valori di natura universale, cosicché il sistema ordinato secondo tale stessa forma di base, e quindi il potere che la sancisce, trovino la loro giustificazione in un ruolo di carattere parimenti universale, consistente [...] nel garantire stabilmente l'organica crescita dell'umanità associata, o perlomeno nel porre certe condizioni *storicamente* necessarie affinché tale crescita possa *comunque* proseguire in una determinata fase e di fronte a determinati problemi<sup>12</sup>.

Il problema dell'egemonia è dunque quello della giustificazione del potere, letteralmente le condizioni che rendono il potere «giusto» e giustificabile, cioè legittimo. Un potere determinato è legittimo, non solo quando riesce a riscuotere un consenso fattuale da parte di tutte le componenti del sistema – cioè quando riesce a mettere d'accordo di fatto tutti gli ordini e i centri di influenza – ma unicamente se un tale consenso contiene la soddisfazione di valori ed esigenze universali, cioè indissociabili dal dispiegamento di tutte le virtualità positive della società umana. L'egemonia è quindi reale quando essa esprime una dimensione di totalità, cioè quando i contenuti intorno a cui essa crea del consenso operano attivamente nel senso del dispiegamento delle virtualità più elevate di cui l'umanità è nel suo insieme capace. Nella storia, quando una struttura di potere perde la capacità di sviluppare e di mobilitare la totalità il più possibile molteplice ed organica delle capacità e dei bisogni umani, sorge il bisogno di un nuovo potere, più legittimo perché capace di una totalizzazione più articolata. Ma il nuovo potere non può non manifestarsi come rottura, quindi come differenza qualitativa, rispetto alla logica della struttura egemonica precedente:

Il discorso verte bensì, in primo luogo, sull'affermazione *egemonica* di ciascun tipo di potere storicamente costituitosi, ma si estende poi al suo successivo decadimento dall'egemonia al *dominio*: di conseguenza esso verte altresì, e soprattutto, sulla virtuale operazione politica di *rottura* di questo dominio da parte di un nuovo potere egemonico, teso a fondare, su una diversa forma di base, un sistema sociale capace di consentire una ripresa (e dunque una continuità) dello sviluppo umano [...]. Posto che il processo storico della vita associata ha avuto finora il corso *di tipo dialettico* che ci siamo provati a descrivere, è chiaro che il suo momento decisivo – quello in cui tale processo risulta passare da una fase a un'altra, da un sistema so-

<sup>12</sup> Ivi, p. 12.

ziale a un altro – va individuato proprio nella suddetta operazione politica, affermatrice di un nuovo potere egemonico *attraverso la rottura del dominio preesistente*; ma a un'operazione siffatta, com'è altrettanto chiaro, va dato un nome ben preciso, quello appunto di *rivoluzione*<sup>13</sup>.

In altri termini, la transizione storico-sociale non può essere vista che come una rivoluzione perché essa è transizione da un sistema sociale ad un altro fondato su quanto la logica del precedente sistema non poteva né comprendere né articolare: in tal modo, la rivoluzione diventa sinonimo del passaggio tra figure sempre più comprensive e organiche della totalità delle forze e dei momenti dell'esistenza umana collettiva. Ma, se una di queste figure riesce ad escludere da sé la possibilità di una rivoluzione, cioè nega in se stessa la rottura verso l'alterità dialettica, allora all'egemonia subentra un dominio che può essere certo illimitatamente e indefinitamente efficace, ma non più universalmente valido.

Tale è il caso ovviamente della «società opulenta». Ma quali sono le sue caratteristiche strutturali? In che modo e in che senso essa si pone come un momento virtualmente terminale eppure gravemente insufficiente rispetto alla soddisfazione e alla realizzazione di ciò che ha valore? La “società opulenta”, si è detto, non fa che compiere la logica dello sfruttamento, la quale ha governato la storia dell'umanità in quanto da essa, cioè dalle ineguaglianze che essa produce, dipende la realizzazione del Valore nella Storia:

L'affermazione storica di una simile forma sociale determina *ipso facto* il costituirsi di due classi antagoniste. Quali classi? La prima è esente dalla produzione (divenuta una servitù) ed è perciò liberamente in grado di dedicarsi (ma anche di non dedicarsi), secondo il suo arbitrio, e con la sola coazione di un impegno morale, a quelle attività della vita spirituale – ossia, genericamente, della contemplazione, della riflessione, della cultura – che possono ormai essere considerate, e che quindi sono rese in concreto, assolutamente *metaeconomiche*. L'altra, invece, è condannata immutabilmente a fornire beni necessari alla liberazione della classe privilegiata dal bisogno materiale e dal lavoro, e pertanto viene violentemente ridotta a quei soli consumi che possono soddisfare i bisogni della vita fisica, e per di più soltanto in quella precisa misura che valga a garantire la mera continuità dell'opera lavorativa e la sicurezza di un *surplus* per la libera attività metaeconomica dei membri della classe dominante. È questa dunque, nel processo evolutivo del sistema sociale fondato sullo sfruttamento, la prima fase, la fase filosoficamente e teologicamente illustre, del *signore* e del *servo*<sup>14</sup>.

Viene quindi introdotta la celebre coppia hegeliana di cui Rodano fa la chiave del processo storico e della stessa nozione di egemonia. Infatti, per Rodano, la giustificazione della figura signorile dello sfruttamento risiede nella

<sup>13</sup> Ivi, p. 13.

<sup>14</sup> F. Rodano, *Il pensiero cattolico di fronte alla società opulenta*, in *Cristianesimo e società opulenta*, cit., p. 34.

capacità del signore di incarnare principi universali, precisamente in virtù della sua libertà dalla pena e dallo sforzo materiali:

Il signore è trascendimento [...] e lo è in quanto, comunque, egli riafferma l'uomo. Lo riafferma appunto negando quell'animalità cui l'uomo era venuto effettivamente riducendosi. Dopo e attraverso la riduzione ad animalità dei propri bisogni (che sono, invece, umani) e quindi del proprio lavoro (che è invece operazione elaboratrice, mediatrice dell'immediatezza naturale), l'uomo si è bloccato, si è fissato nella sua storicità iniziale; e perciò, avendola così separata e sottratta al processo storico, l'ha depressa di nuovo a immediatezza, a naturalità semplice. Ora, il signore è negazione di tutto ciò, perché [...] è assoluto non-lavoro. Non è un individuo che lavora per lavorare meno possibile, ma che non lavora affatto. È quindi assoluta non-necessità, poiché si è sottratto [...] al costo del bisogno concepito come estraneo all'uomo, se non a lui esterno<sup>15</sup>.

Il signore incarna l'uomo in quanto questo è essenzialmente libertà e pienezza del valere, laddove il servo deve portare il peso di tutte le condizioni in cui l'attività umana è eteronoma, cioè letteralmente riceve la propria legge da un che di estraneo. Ma la conseguenza di questa realizzazione dell'uomo nel signore è che il servo non appartiene più in modo pieno alla specie umana: «All'interno del sistema signorile non c'è alcuna continuità reale fra il signore e il servo. Si è rotta la storia, si è rotta la società. C'è un salto veramente assoluto, c'è una violentazione dell'uomo e della storia»<sup>16</sup>. Il signore rappresenta dunque un'Alterità rispetto al ciclo bloccato della riproduzione immediata della vita, in cui le necessità della sopravvivenza trattengono l'attività umana al di qua della coscienza di obiettivi e di valori più elevati e complessi; ma per ciò stesso non può incarnare adeguatamente la Totalità, poiché le dette necessità diventano il solo orizzonte vitale della sterminata massa dei servi, cioè della più gran parte dell'umanità. L'attività eteronoma del servo è necessaria perché una parte dell'umanità, i signori, si emancipi dall'eteronomia e si dia quindi, in un luogo separato del sistema sociale, un'esistenza umana; ma questa emancipazione non implica alcun orizzonte per l'emancipazione anche del servo, bensì solo la negazione dell'umanità di questo, cioè della condizione stessa dell'umanizzazione:

Il signore si afferma negando carattere umano all'origine medesima dell'uomo, al suo iniziale realizzarsi [...] con tale affermazione la violenza, il dominio, la scissione dell'umanità e della società divengono condizione della ripresa dell'uomo: in una parola, il male diviene condizione del bene<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> F. Rodano, *Lezioni su servo e signore. Per una storia postmarxiana*, cit. p. 63.

<sup>16</sup> Ivi, p. 65.

<sup>17</sup> Ivi, p. 67.

Ma, vedendo la stessa dialettica dal punto di vista simmetrico ed opposto: «Con l'operazione signorile si sfugge alla catastrofe e si riafferma l'uomo, ma mantenendo il lavoro nella sua situazione alienata, anzi ribadendolo in maniera definitiva»<sup>18</sup>. La catastrofe è la ricaduta dell'attività umana in una logica ripetitiva e uniforme, nella necessità naturale, o nella seconda natura che è la storia alienata, cioè in una pura riproduzione di fatti e di cose in cui non si realizza più nessun senso né nessun fine. È quanto accade nel sistema signorile quando il signore non converte più la propria differenza assoluta dal lavoro in attività e valori metaeconomici:

Il lusso del signore e la scomparsa di qualsivoglia significato ragionevole e confessabile nello sfruttamento del servo non hanno forse segnato sempre, nel quadrante della storia, l'ora della decadenza delle società e degli imperi? [...] Il signore si riduce, praticamente senza residui, a una mera inutilità, superflua e parassitaria, e al servo è tolta la possibilità medesima, e persino la speranza, di un suo pur indiretto riscatto [...]. Ecco perché, nel quadro dell'ordinamento signorile, sempre si è tentato di sfuggire a questo destino, a questa dissoluzione immancabile nell'oziosità e nel lusso, attraverso uno sforzo di ripristino, e perciò di allargamento e di approfondimento, di quell'ideale metaeconomico, che fornisce una certa giustificazione morale alla figura del signore e una qualche prospettiva di riscatto a quella del servo<sup>19</sup>.

Attraverso questo sviluppo assai astratto delle posizioni rispettive del signore e del servo, ciò a cui Rodano fa allusione è la crisi di egemonia della fine dell'Ancien Régime, e quindi l'avvento della figura capitalistica dello sfruttamento, premessa necessaria della catastrofe della storia nella «società opulenta». La trasformazione del signore in una figura puramente parassitaria scatena il disprezzo e l'ostilità della massa dei servi, ma non necessariamente la capacità di questi di operare una trasvalutazione dei valori signorili. Il rifiuto dell'ozio parassitario è certo un valore umano autentico, ma che resta solo negativo, non diversamente dal rifiuto signorile del lavoro, di cui non è che il riflesso:

I servi vengono a essere i depositari della capacità di resistere, della possibilità di opporsi al naufragio nell'innaturale e nel disumano. E però, sino a quando alla base del sistema rimanga non criticata e intatta la forma sociale dello sfruttamento, la rivolta sacrosanta del servo può esprimersi soltanto come *uccisione del signore*: ossia, e più precisamente, come la liquidazione semplice di esso e la distruzione del suo mondo e dei suoi valori<sup>20</sup>.

Il servo diventa certo il portatore di un significato umano universale, ma la cui forma resta particolare poiché essa non contesta il principio dello sfrut-

<sup>18</sup> Ivi, p. 93.

<sup>19</sup> F. Rodano, *Il processo di formazione della società opulenta*, in *Cristianesimo e società opulenta*, cit., p. 36.

<sup>20</sup> Ivi, p. 38.

tamento e quindi la divisione del genere umano in sfere eterogenee e gerarchizzate. Una parte dell'umanità resta l'incarnazione del non-valore e dell'eteronomia:

Poiché il servo rimane il servo (poiché il lavoro rimane sfruttato), nessun vero ideale umano – nessun ideale, cioè, che sia omogeneo e conforme all'intera natura dell'uomo – può essere sostituito a quello tipico dell'ordinamento signorile; al contrario, vi si può sostituire soltanto, e in una forma brutale, unilaterale e violenta, l'ideale stesso del servo. Non più la libera e metaeconomica attività del signore, ma il *lavoro*, il lavoro materiale e servile, il lavoro destinato esclusivamente a soddisfare i bisogni della vita fisica, e perciò sfruttato, diviene ora il *fine ultimo* di tutto il sistema<sup>21</sup>.

La rivolta del servo afferma quindi il valore del lavoro, ma appunto del lavoro in quanto servile: l'idea che il lavoro sia il luogo della non-libertà resta intatta, ma appunto questa non-libertà appare ora come l'espressione più autentica dell'uomo. Con questo rovesciamento, Rodano si discosta dallo sviluppo hegeliano della dialettica servo-signore, poiché nella *Fenomenologia dello spirito* la risoluzione della contraddizione è appunto il riconoscimento della libertà e della dimensione spirituale del lavoro stesso, che non è quindi più definibile come servile. Ma Rodano sembra tener conto della critica del giovane Marx, secondo cui il lavoro, e dunque la libertà, di cui la *Fenomenologia* celebra l'apoteosi, non sono che delle operazioni puramente spirituali, e la spiritualizzazione del lavoro diventa quindi pura apparenza. Fintantoché il lavoro umano non è liberato esso stesso dal segno negativo da cui è marchiato nelle società signorili, la rivolta del servo sembra destinata a prendere i connotati della rivolta degli schiavi nietzscheana, compreso il risentimento davanti alla libertà delle attività metaeconomiche.

La valorizzazione del lavoro in quanto attività eteronoma appare quindi come una radice della genesi del modo capitalistico di produzione in quanto assolutizzazione dell'attività servile. L'accumulazione del capitale, cioè la sottrazione di ogni attività sociale alla riproduzione allargata di un processo che non ha il proprio fine in se stesso, ma nel differimento indefinito e perpetuo della soddisfazione, sorge su questa base, l'affermazione del valore di un lavoro che non rinvia più ad alcuna finalità metaeconomica che ne giustifichi l'eteronomia:

La vita sociale medesima si è, per così dire, diminuita e ristretta: si è depotenziata, cioè, perdendo ogni contatto con la libertà dell'uomo, o meglio con l'esplicazione libera e spiritual-

<sup>21</sup> Ivi, pp. 38-39.

mente feconda delle sue energie, nella prospettiva e nella ricerca di soddisfare dei bisogni qualitativamente sempre più complessi e più alti. Essa, di fatto, non si è forse definitivamente fissata entro un quadro in cui la produzione per i consumi della vita fisica è diventata, mistificatamente e in ultima istanza, l'unico valore reale, mentre è venuto meno persino quel rapporto con la vita privilegiata del signore, da cui, se pur in modo deformato, contingente e arbitrario, le proveniva comunque una qualche luce di spiritualità umana<sup>22</sup>?

La generalizzazione dei valori del servo assolutizza quindi l'attività come semplice riproduzione della vita fisica. Questa lettura sembra insufficiente a render conto del processo dell'accumulazione capitalistica, che pure Rodano cerca di dedurre, poiché appunto la dinamica allargata della valorizzazione, e l'aspetto astratto del valore stesso, e quindi del capitale come processo, sembrano rompere i vincoli stessi dell'esistenza materiale degli individui e della specie. Non v'è dubbio che l'analisi rodaniana, insistendo sul capitalismo come luogo di estinzione di ogni forma di spiritualità, finisca per negligere ciò che nello sfruttamento capitalistico è irriducibile al semplice lavoro coatto-riproduttivo tipico delle società tradizionali, cioè la rottura di ogni figura naturalizzata dell'attività umana: un aspetto che è invece al centro delle analisi di Marx fin dai celebri passi del *Manifesto* sulla liquefazione che il capitale opera di tutte le solidità antropologico-sociali premoderne. Tuttavia, Rodano insiste sulla continuità dello sfruttamento, e quindi anche della società capitalistica con quella signorile:

L'ordinamento signorile, nel suo vizio di fondo, prepara quello borghese, mentre questo ne ribadisce, e anzi ne aggrava oltre ogni termine, la deficienza e la stortura essenziali<sup>23</sup>.

Di che vizio, deficienza e stortura si tratta? In breve, del fatto che, già nel mondo signorile, il lavoro umano è visto come qualcosa che non ha in se stesso la propria finalità, che si riduce a mezzo estrinseco per realizzare valori del tutto altri rispetto alla sua logica interna:

Nell'ambito dello sfruttamento, insomma, il lavoro, secondo la puntuale intuizione di Marx, è, in senso proprio, totalmente alienato. La specificità dello scopo, di ogni scopo, di quello stesso della soddisfazione dei bisogni della vita fisica gli è cioè divenuta, per così esprimerci, affatto indifferente<sup>24</sup>.

Cioè, nel mondo dello sfruttamento signorile, non è tanto che il lavoro abbia come solo scopo la riproduzione della vita materiale, quanto che l'ambito

<sup>22</sup> Ivi, p. 39.

<sup>23</sup> Ivi, p. 51

<sup>24</sup> *Ibid.*

tutto intero della vita materiale ha come scopo la liberazione della vita spirituale. Ciò significa che il lavoro non ha alcuna finalità interna, poiché ciò che esso riproduce, cioè i bisogni materiali della vita, trova il proprio compimento solo nel consumo da parte di una sfera totalmente altra. In ultima istanza, dunque, il lavoro sfruttato è indifferente anche alle esigenze della vita materiale, poiché il suo scopo si pone aldilà di quest'ultima:

Ogni e qualsiasi fine è dunque, in quanto tale, non solo distinto, ma separato da un lavoro costretto entro la forma sociale dello sfruttamento. Perciò [...] gli si impone genericamente dall'esterno, fuori cioè da ogni rapporto organico e vivo, fuori da ogni possibile incorporazione diretta di valore<sup>25</sup>.

Il discorso di Rodano è dunque suscettibile di due sviluppi alquanto differenti: da un lato, il lavoro sfruttato è visto come uno schiacciamento del senso dell'attività sui bisogni materiali immediati; dall'altro, e in modo ben più coerente con l'analisi marxiana del capitalismo, il lavoro sfruttato è visto come un'operazione caratterizzata dal non avere fine in se stessa, nel doppio senso di «scopo» e «termine», ma dal risolversi indefinitamente in un perpetuo rinvio senza conclusione immanente. Nel momento in cui il signore in quanto incarnazione della finalità esterna viene abolito, il lavoro sfruttato assolutizzato non segna tanto il trionfo esclusivo delle finalità unicamente materiali quanto la scomparsa dell'idea stessa di fine e la saturazione di tutta la logica dell'attività umana da parte dell'idea del *mezzo*, cioè di ciò che serve-ad-altro-da-sé:

Con l'*uccisione del signore* e col pieno trionfo della borghesia, si sono realizzate storicamente tutte le condizioni dell'assunzione dello strumento a fine [...]. Il lavoro, in altre parole, può divenire scopo a se medesimo [...] nel vuoto, nell'assenza di ogni effettiva dimensione di valore [...]. Nella situazione borghese, quando il lavoro (la strumentalità) è divenuto l'unico fine, come potrebbe mai l'uomo tentar di sopravvivere in quanto tale [...] se non concependosi ridotto, e poi riducendosi di fatto, a lavoro puro, a pratica attività sensibile, genericamente erogata nell'indifferenza, nell'insignificanza di ogni finalità specifica, di ogni valore determinato<sup>26</sup>?

Il lavoro sfruttato assolutizzato è quindi riduzione di ogni attività sociale non tanto all'animalità quanto alla strumentalità, e tale è senza dubbio uno degli aspetti della vita sociale nel capitalismo più coerenti con l'analisi che Marx elabora del processo di valorizzazione, in cui tutte le forme di vita umane e non-umane sono per il capitale pure occasioni estrinseche della sua

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 52.

riproduzione allargata. Il profilo intellettuale di Rodano, profondamente legato alla teologia cattolica, e quindi ad Aristotele, non ammette che un'attività indefinita, incapace di ritornare su se stessa in quanto finalità immanente, possa costituire una perfezione o una virtù: l'autotelia resta per Rodano il criterio di ogni operazione o condizione dotata di valore e di senso. In questo, Rodano coglie indirettamente il nesso sotterraneo che lega Marx e l'Idealismo tedesco all'aristotelismo e all'idea metafisica dell'autotelia come criterio eminente della realtà assoluta: lo Spirito in Hegel non ha altro fine che se stesso, esclude radicalmente la reiterazione del «cattivo infinito», ed è significativo che l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* esprima questa idea riferendosi alla *noesis noeseos* aristotelica, «pensiero di pensiero», atto che si soddisfa nel proprio ritorno circolare su se stesso. Da cui anche l'idea marxiana di un'attività umana che diventa fine a se stessa liberandosi dalla sussunzione al capitale. Infatti, la riproduzione allargata del capitale implica un ritorno spiralfornite dei mezzi su se stessi, col risultato di un potenziamento continuo dei mezzi stessi senza però sfociare su altro che dei mezzi. L'esistenza umana tutta diviene mezzo della produzione di capitale, ma il capitale prodotto è esso stesso un mezzo per realizzare altro capitale attraverso una rimobilitazione dell'esistenza ridotta a mezzo. In questo movimento, svanisce certo la semplice e statica «natura» dei bisogni immediati, ma in assenza di finalità metaeconomiche e metastrumentali: il fine diviene semplicemente il mezzo per creare un altro mezzo aumentato e potenziato, il ritorno circolare su di sé si dissolve nella linearità del cattivo infinito.

Il filo conduttore della strumentalità, cioè della riduzione di tutti gli aspetti della vita umana a puri mezzi, permette inoltre a Rodano di identificare storicamente la borghesia come il soggetto dell'uccisione del signore, cioè come quella classe che ha in effetti eliminato dal sistema dello sfruttamento ogni finalità a partire dalla protesta dei servi contro l'ozio parassitario dei signori. L'assolutizzazione della strumentalità è la deformazione di un rifiuto profondamente legittimo di asservire l'esistenza umana alle finalità voluttuarie e insignificanti in termini di valore proprie dell'aristocrazia dell'Ancien régime. La borghesia interpreta questo rifiuto in termini di rivendicazione di una più grande efficienza, di una più grande utilità del lavoro sfruttato, rimuovendo appunto il fatto che la sola giustificazione umana dello sfruttamento è ciò che eccede l'utilità e l'efficienza:

Quanti, già nel quadro del mondo signorile, avevano il carico dell'attività economica nel senso di custodirne fino ai limiti del possibile l'efficienza, ma che dunque, in concreto, avevano il compito di assicurare, senza capricciose indulgenze, l'assoluto rigore dello sfruttamento (i

maestri di palazzo, gli amministratori, i fattori e i ministri della classe signorile, per sé oziosa e arbitrariamente benevola; e poi i mercanti, gli speculatori sul capitale, i cambia-valute, i banchieri; e poi ancora tutti quelli che detenevano in proprio dei mezzi di produzione e delle possibilità di risparmio, pubblicani gabellieri e maestri d'impresa e d'arte, artigiani e coltivatori liberi o liberati dai vincoli di un feudalesimo ormai putrescente), ecco che divengono i protagonisti della "nuova epoca"; ecco che si arrogano la funzione di interpretare la *grande protesta* [...] affinché finalmente si consumi di fatto *l'uccisione del signore*, e perché sia possibile dare mano all'ordinato, economico saccheggio di una ricchezza immobilizzata e inoperosa<sup>27</sup>.

Il regno della borghesia si legittima quindi attraverso la sua capacità di mobilitare e potenziare delle capacità della specie umane che restavano inutilizzate, o non razionalmente coltivate e trasmesse, nel regno signorile. Ma, rispetto a quest'ultimo, i cui occhi sono fissi verso il valore ultimo e trascendente, la borghesia mobilita e potenzia l'agire umano *senza scopo assegnabile*, incapace di orientarlo verso un fine assoluto:

Non di ricchezze è proprietario il borghese, ma di capitali. La proprietà, per lui, non si configura come semplice possibilità di spendere, ma come un insieme di mezzi destinati alla produzione in vista di un residuo attivo, di un profitto<sup>28</sup>.

In altri termini:

La giustificazione della borghesia è *puramente* storica e non può essere mai di principio, o, se si vuole, non può in alcun modo dar luogo a una civiltà, ma unicamente a una materiale prosecuzione della vita associata, nella perdita più completa di ogni altro valore<sup>29</sup>.

La vita sociale diviene dunque un immenso processo cieco e anonimo, una trasformazione incessante delle basi materiali dell'esistenza senza finalità né valori concepibili ed esprimibili: in un certo senso, si tratta dell'anti-egemonia per eccellenza, un ordine sociale cui tutti aderiscono, non già perché vi trovino una soddisfazione etica e spirituale superiore, ma semplicemente perché l'idea stessa di una tale soddisfazione trascendente la semplice datità del processo socio-vitale è divenuta impensabile. La società opulenta non è altro che il compimento di questa forma di società, in cui ogni singola forma di vita è chiusa nel cerchio magico della produzione di profitto tramite il lavoro e il consumo divenuti ormai i mezzi strutturali della riproduzione automatica del sistema.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 43.

4.

Un'ultima deduzione che Rodano trae dalla struttura della società opulenta è la crisi della funzione intellettuale, nella misura in cui sono i ceti intellettuali che incarnano storicamente, nelle società divise in classi, i valori metaeconomici e quindi custodiscono la persistenza dell'idea stessa di un Fine dell'esistenza:

Quella volontà libera e disinteressata che è condizione e risultato a un tempo dell'amore del fine per il fine, e che è stata appunto l'indimenticabile segno di nobiltà del mondo signorile, ieri, è vero, data la posizione privilegiata e parassitaria del signore, rischiava continuamente di capovolgersi [...] in arbitrio assoluto e incondizionato, in capriccio, in indifferenza e poi in ozio; ma oggi, dopo il trionfo della borghesia, dopo l'assunzione compiutamente materialistica della strumentalità a scopo unico e supremo dell'intero ordinamento sociale, quel tipo di volizione (la sola veramente umana) non ha nemmeno più la possibilità di cominciare a manifestarsi. Essa è venuta meno, è stata soppressa in radice, è storicamente scomparsa. E naturalmente è venuta meno, nell'atto medesimo, la ragione stessa che giustifica l'esistenza e la figura dell'intellettuale<sup>30</sup>.

Tutto questo significa che la prospettiva di un oltrepassamento della società opulenta in quanto estensione della logica dello sfruttamento capitalistico ad ogni aspetto della vita diventa difficile da concepire in via di principio:

Una situazione in cui massimo è il bisogno di trasformare dalle radici, dalla base stessa, il sistema in tutti i suoi aspetti, ma in cui, contemporaneamente, *la spinta soggettiva immediata* a una simile operazione è addirittura nulla<sup>31</sup>.

Infatti, la morte del signore ha reso l'umanità incapace di considerare la propria attività altrimenti che come un mezzo; la fuga dal lavoro coatto, dalla coazione a produrre merci e capitale, può apparire ormai solo come consumo di merci, il che fa ancora parte del ciclo della produzione di capitale:

L'uomo, allora, rimane soltanto quello cui lo sfruttamento l'ha ridotto: una pura attività [...] senza più scopi reali, senza nemmeno più la possibilità di un fine vero e proprio; e dunque, come uomo, è morto<sup>32</sup>.

Rispetto a questa diagnosi dettagliata, lucida e senza illusioni, la proposta politica di Rodano sembra curiosamente non porsi alla stessa altezza. Rodano non sembra aver colto che la strategia di integrazione istituzionale del PCI

<sup>30</sup> Ivi, p. 57.

<sup>31</sup> Ivi, p. 83.

<sup>32</sup> Ivi, p. 81.

non poteva che tradursi in un'adesione illimitata agli orientamenti antropologici della società opulenta. È quanto hanno visto Augusto Del Noce, interlocutore e avversario di lunga data di Rodano, e, nel campo marxista-critico, Franco Fortini:

Quel che sta al fondo della "visione del mondo" media e generalizzata del "compagno" somiglia abbastanza a quel che Del Noce e CL dicono sia: una visione di civiltà del progresso scientifico-tecnologico e di consumi crescenti, di amministrazione funzionale, di lavoro e di eros per tutti, di protezione sociale dalla culla alla tomba, e di partecipazione democratica di tipo, in fin dei conti, americano o sovietico<sup>33</sup>.

La dissoluzione dell'ipotesi comunista in una sorta di sintesi razionalista-progressista, di cui sarebbero attori e destinatari i «ceti medi produttivi» e i quadri tecnici, rappresenta appunto la soppressione del comunismo come fine, la sua riduzione a gestione dell'esistente, cioè di interessi e di pratiche interne alla società capitalistica, in cui, secondo l'espressione profetica di Eduard Bernstein, il fine è nulla e il movimento è tutto. Il mondo del capitale è infatti un mondo in perpetuo movimento, ma che non conosce l'alterità radicale, l'altro-da-sé, e l'errore di Rodano è di aver sottovalutato la capacità dei due magisteri comunista e cattolico di salvaguardare la propria irriducibile matrice antimoderna (poiché anche l'alternativa al compromesso storico indicata da Del Noce, cioè Comunione e Liberazione, finirà per rivelarsi solubile nell'affarismo socialdarwinista del capitalismo neoliberale).

In realtà, la proposta di Rodano per fuoriuscire dalla società opulenta non si limita ad un'alleanza tra i due magisteri realmente esistenti, ma comprende una riforma intellettuale e morale delle antropologie marxista e tomista. Si tratta infatti di ricostruire una visione dell'uomo in cui il lavoro non sarebbe più visto come una necessità estrinseca e penosa, ma come un fine in sé, portatore di quei valori sostanziali che il mondo signorile riconosce solo nel non lavoro:

Il problema della rivoluzione è quello stesso di una ricostruzione dei valori, che sia capace finalmente di assumere, come qualcosa di eminentemente positivo, la vita animale dell'uomo, la sua materialità, il suo lavoro<sup>34</sup>.

Sono le ultime parole del saggio *Il processo di formazione della società opulenta*: in quanto tali, tentano di gettare uno sguardo al di là dell'esaurimento della storia nel capitalismo avanzato. Ma questa stessa proposta resta opaca,

<sup>33</sup> F. Fortini, *Un'idea marxista di libertà* (1976), in Id., *Disobbedienze I. Gli anni dei movimenti*, Manifestolibri, Roma, 1997, pp. 116-117.

<sup>34</sup> F. Rodano, *Il processo di formazione della società opulenta*, in *Cristianesimo e società opulenta*, cit., p. 85.

difficile da precisare, non solo sproporzionata per ambizione rispetto alle sue condizioni storiche, cioè l'alleanza tra cattolici e comunisti italiani, ma in fin dei conti ancora troppo timida rispetto alla stessa società opulenta, la quale sembra rendere la stessa rivalutazione dell'esistenza materiale un orizzonte antropologico non decisivo: cos'altro c'è, infatti, se non della materia nel mondo del capitalismo? Ma questa materia non smette di trasformarsi, di percorrere un'infinità di figure, tutte effimere e destinate ad essere investite dalla potenza dissolvente della valorizzazione. Non è forse il paradossale godimento suscitato nei soggetti dalla labilità strutturale delle loro identità ad assicurare l'adesione dei desideri e degli immaginari al capitalismo? La trasformazione di ogni forma di vita in semplice mezzo manipolabile e decomponibile non finisce forse per generare una *jouissance* irriducibile alla pura strumentalità, e quindi suscettibile di riproporre, nel cuore stesso della generalizzazione dello sfruttamento, l'ombra dell'autofinalità signorile? Non è forse il fatto di incarnare un'intensità eccessiva che ha consegnato al capitale la chiave della conquista delle soggettività, riproponendo nelle forme del feticismo della merce e della vertigine della dissoluzione la trascendenza e l'eccesso rappresentati dal signore contro la ripetizione della sussistenza materiale? Non è forse il capitale capace di riproporre il fantasma della pienezza signorile sottoforma di intensità e di pulsioni che si pongono aldilà del principio di piacere, quindi della conservazione della vita? E la capacità del comunismo di strutturare delle soggettività, di apparire in certe congiunture più desiderabile del capitalismo, non viene forse dal suo presentarsi come un orizzonte letteralmente folle, non normalizzabile, trascendente le leggi della sopravvivenza e del servizio dei beni? Per restare nel contesto italiano, il comunismo in quanto orizzonte che indica un aldilà della società capitalista, non ha forse conosciuto una forma estrema e terminale nel caos ilare e tragico del Movimento del '77, piuttosto che nella saggia gestione dell'austerità e della crisi da parte delle gerarchie del Partito, proprio perché i temi del desiderio e del quotidiano esprimono una dimensione che eccede la semplice riproduzione della vita? Tali le questioni che ci lascia la riflessione di Rodano. Quanto basta per giustificarne la rilettura.

## In mezzo alla storia. Deleuze e la 'transizione'

Alessio Calabrese

### 1. *Un po' di reale*

Sul finire degli anni Sessanta del secolo scorso la sussunzione reale del lavoro al capitale poteva dirsi definitivamente dispiegata: in Europa come altrove – ad Est e a Ovest – essa coincise con la fine del dominio politico della classe operaia nella forma della 'dittatura del proletariato', così come questa si era realizzata e sviluppata a partire dalla Rivoluzione d'ottobre, all'interno cioè di condizioni storiche particolari e di un modello produttivo e organizzativo del lavoro che prevedeva la concentrazione operaia nella grande fabbrica. Nei paesi occidentali, l'affermazione delle politiche keynesiane di *welfare* – passo decisivo non solo per il riconoscimento delle contraddizioni del capitalismo e del conflitto tra capitale e lavoro, ma della stessa classe operaia e dei suoi diritti sociali – aveva fatto da contraltare a «una resurrezione di un capitalismo di Stato nel socialismo stesso»<sup>1</sup>. Una sorta di *doppia cattura*, dunque, attraverso cui si mostrava, da un lato, la crisi del materialismo storico e del concetto di 'transizione' (quale) necessario momento 'dispotico' del passaggio dal capitalismo alla 'società senza classi' – crisi che emergeva dalla consapevolezza che la borghesia si era dimostrata in grado di disperdere il proletariato all'interno dell'intera società e di farne, infine, una delle sue semplici e molteplici articolazioni. Dall'altro, il contemporaneo protrarsi dell'esperienza sovietica – al di là delle sue tragiche contraddizioni e conseguenze – sembrava indicare che la 'soppressione' storica dello stato borghese (avvenuta nel 1917), si era oramai inserita come un episodio tutto interno alle trasformazioni dello stato *tout court*.

*Ecce 1968. Le carte si spargono, la Storia s'incepta, le strategie di gioco e*

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1975, p. 292

di lotta saltano e con esse anche le soggettività e le loro auto-narrazioni. D'accordo: la 'vecchia talpa' scava ancora e magari meglio e più in profondità, ma lassù, la superficie si è *complicata*, e della semplificazione dello scontro tra due sole classi – intravista da Marx più di un secolo prima e inveratasi con la contro-rivoluzione di Luigi Napoleone e l'aumento del potere esecutivo – sembra non esservi quasi più traccia. La prima metà del Novecento ha lasciato i suoi segni e le risposte al '17 non si sono fatte attendere, da quelle keynesiane nazifasciste alle altre democratiche, per finire, nel secondo dopoguerra, con gli esperimenti rivoluzionari terzomondisti e dei paesi non allineati. *Rivoluzione e controrivoluzione* sono così diventate categorie molteplici, concetti complessi ed eventi reali solo a forza riconducibili entro uno schema dialettico nel quale tutto ciò che complica e *si complica* tutt'al più costituisce un riflesso, un'immagine capovolta di una realtà che anche nel suo disordine alienato tende necessariamente ad una prossima risoluzione. Un po' di pazienza, *ancora*, e tutto si aggiusterà, *domani*.

*Maggio*, Francia: l'intempestivo, l'evento irrompe e manda all'aria ogni linearità storica, ogni discorsività binaria modulata sulle coppie originale/copia, reale/ideale, struttura/riflesso, simbolico/immaginario, autentico/inautentico, capitale/lavoro. Niente di tutto questo: è 'l'intrusione del reale puro'<sup>2</sup>, affermerà Deleuze alcuni anni dopo, che in modo 'paradossale' s'intrufola negli interstizi della Storia 'finora esistita' e vi prolifera come un'erbaccia che dall'interno fa implodere i grandi insiemi arborescenti (di classe, razza, genere). *Adesso*, il campo di battaglia della Storia si ritrova improvvisamente attraversato dai movimenti impreveduti e in continuo divenire di 'soggettività ribelli, libertarie, eccentriche e desideranti, identità disalienate'<sup>3</sup>: sono donne, studenti, migranti e il loro affiancamento alla classe, come al partito, è spesso difficile, se non impossibile. Lo aveva già dimostrato la radicalità e l'importanza di alcune esperienze rivoluzionarie non allineate, innescate dal processo di decolonizzazione: Tunisia e Algeria stavano lì a testimoniare quanto mai da vicino la potenza di *altri* divenire rivoluzionario di tipo *insurrezionale* e l'irriducibilità di questi rispetto al modello operaio russo e cinese. Tutt'intorno alle maglie della 'catena capitalistica', deboli o meno, cresce questa *muffa rizomatica* che ne avvolge – come se fosse un serpente – 'l'involucro', già ampiamente in 'putrefazione'<sup>4</sup> dall'inizio del secolo, annunciando un'*immediata* 'spezzatura'.

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Pourparler* (1972-1990), tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 192. Su ciò vedi anche R. Ronchi, *Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano, 1995, pp. 13-66 (edizione digitale).

<sup>3</sup> C. Galli, *Ideologia*, Il Mulino, Bologna, 2022, p. 69 (edizione digitale).

<sup>4</sup> V. I. Lenin, *L'imperialismo fase suprema del capitalismo* (1916), a cura di V. Parlato, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 170.

Anche in Italia, le lotte operaie degli anni precedenti all'esplosione del '68, se da un lato annunciavano un cambiamento nella composizione di classe del proletariato, dall'altro, e proprio per questo, mettevano in evidenza il fatto che gli operai avevano cominciato a muoversi autonomamente – se non addirittura in opposizione – alla tattica del partito e del sindacato. A cogliere per tempo queste trasformazioni radicali (prontamente ignorate dal materialismo dogmatico), fu l'operaismo, non senza però gettare un'ombra di *contingenza* attorno al carattere *necessario* e *storico* della dittatura del proletariato, da Marx in poi considerata come una conseguenza inevitabile della guerra civile di classe. Sia in Tronti che in Negri, infatti, la rivoluzione operaia veniva cioè re-interpretata come un atto insurrezionale indipendente dal vecchio paradigma dialettico, nel quale essa poteva ancora configurarsi come unica risposta concreta all'insostenibile miseria crescente prodotta dal capitale<sup>5</sup>.

Una linea sottile ma ben visibile lega, dunque, il 'laboratorio' francese a quello italiano se ancora nelle pagine dell'*Anti-Edipo* la rivoluzione del desiderio viene presentata come un *atto tutto politico* capace di *inceppare* la ripetizione perversa tra sviluppo e crisi inaugurata dalla 'macchina capitalistica civilizzata'<sup>6</sup>. Una macchina che l'Ottobre e le lotte degli anni seguenti, culminate nella crisi del '29, avevano costretto sulla strada del riconoscimento politico della classe operaia e del suo antagonismo, al punto da dover riformare lo stato in senso democratico e socialista. Lo stato keynesiano del secondo dopoguerra, passato attraverso i fascismi e la loro sconfitta, e che ora si accinge a traghettare le società occidentali dalla sussunzione formale a quella reale, non è dunque controrivoluzionario – come quello che si trovò di fronte Marx dopo il '48 – ma uno stato prodotto da un capitalismo che dalla crisi del '29 è diventato 'marxista'<sup>7</sup> e che produce in modo 'pianificato' piena occupazione, ricchezza e benessere, non in apparenza. Il riconoscimento e la valorizzazione della classe operaia da parte del capitale avevano perciò spostato i termini della lotta dall'offerta alla domanda, ovvero ad una politica dei salari e dei redditi divenuta oramai cruciale rispetto a quella classica della giornata lavorativa.

<sup>5</sup> Per Tronti, la rivoluzione proletaria spezza il 'cattivo infinito' del capitalismo la cui crisi altro non è se non un momento funzionale alla ricostruzione e al riaffermarsi del ciclo (cfr. M. Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino, 1962, pp. 130 e ss. ); per Negri, invece, solo un evento eccezionale e *tutto politico* della classe operaia – in quanto classe irriducibile a quella borghese – può interrompere lo scontro del capitale con sé stesso, ovvero l'opposizione fondamentale tra crisi e sviluppo (cfr. A. Negri, *Marx sul ciclo e la crisi*, in S. Bologna et al., *Operai e stato*, Feltrinelli, Milano, 1972, pp. 191-233).

<sup>6</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 261.

<sup>7</sup> A. Negri, *J. M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel '29*, in S. Bologna et al., *Operai e stato*, cit., p. 73.

Agente reale della pianificazione della politica economica e sociale – e non più soltanto burattino mosso dai fili dell'economia politica –, lo stato del *welfare* cessava così di essere una mera forza sovrastrutturale, con i suoi apparati e la sua razionalità ideologica, per porsi come l'unica forza economica e materiale in grado di riattivare il processo di valorizzazione capitalistico (la legge del valore) una volta insorta la crisi.

Appare perciò comprensibile il fatto che dalla prospettiva deleuziana, nella fase reale della sussunzione, 'la conquista dell'apparato di Stato' rimane sì un 'problema'<sup>8</sup> aperto, ad Est quanto ad Ovest, e, pur tuttavia, non nel senso marxiano della 'transizione' dal capitalismo al comunismo, bensì come questione che riguarda la sua sopravvivenza e il suo riemergere 'originario' e completo persino nell'esperienza socialista che voleva rappresentare l'inizio della sua 'estinzione'. Non più la categoria del riconoscimento – che pure aveva reso comprensibile all'inizio la deformazione keynesiana data al conflitto di classe –, bensì la 'doppia cattura' tra la classe borghese e quella proletaria in un sistema di welfare allargato, veniva avanzata da Deleuze per descrivere il loro funzionamento dentro lo stato-fabbrica. Qui, oramai, tutto è divenuto immanente e non c'è più alcun fuori, nessuna esteriorità possibile, né quella della classe operaia al capitale, né quella del desiderio alla legge, né, infine, quella di una (supposta) realtà mistificata e trascendente che capovolge quella vera. Alla figura del passaggio, inteso come transizione dall'uno all'altro – movimento contraddittorio che è al centro della pre(te)sa logica della dialettica – si sostituisce così un duplice divenire 'coestensivo' e 'involutivo' in cui l'uno e l'altro si 'catturano' a vicenda senza imitarsi o sostituirsi. La *vespa* non smette di divenire *orchidea*, dice Deleuze, e viceversa, come *Achab* non smette di divenire *Moby Dick* e la *Balena bianca* il *Capitano del Pequod*; e tuttavia, questa reciproca 'attrazione' non si modula sulla ricerca e la realizzazione di una somiglianza o di una fusione dell'uno nell'altro, quanto sulla formazione di un unico 'blocco di divenire' dal quale proliferano due linee divergenti incommensurabili, una 'evoluzione a-parallela di due esseri che non hanno assolutamente niente a che vedere l'uno con l'altro'<sup>9</sup>. In altre parole, non si diventa mai l'altro, ma si diventa *con* e *in mezzo* all'altro, come accade ai due protagonisti del racconto *Testa e spalle* di Fitzgerald, che *divengono ciò che sono* solo dopo che la 'vita' li ha 'afferrati' e 'costretti alle acrobazie agli anel-

<sup>8</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 291.

<sup>9</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni* (1977), tr. it. di G. Comolli, ombre corte, Verona, p. 9.

li<sup>10</sup>. Solo qui, in una simultaneità che riguarda il divenire come movimento differenziale dell'essere, un 'incontro' si traduce in un 'puro evento' capace di 'schivare il presente'<sup>11</sup>.

Ora, solo un *pensiero della differenza* che abbia chiuso definitivamente i conti con la dialettica e si sia liberato anche dei suoi derivati più o meno deboli, può spingersi sino a descrivere un tale movimento 'paradossale' e 'a-simmetrico', nel quale elementi eterogenei si combinano fino a formare 'un unico, uno stesso concatenamento macchinico', capace di *produrre immanentemente* 'il tutto'<sup>12</sup>, senza che tra essi vi sia derivazione comune né raggiungimento di una totalità unitaria.

Da questo punto di vista, la filosofia della differenza di Deleuze, con la sua ambizione di raggiungere l'*immanenza assoluta*, costituisce una delle espressioni più alte e complete della filosofia nell'epoca della sussunzione reale e dell'industria che si è fatta intera società. E poiché in questo *tempo* ci siamo *inequivocabilmente* ed esso *non è ancora giunto alla fine*, la celebre frase di Foucault, a distanza più di cinquant'anni, assume quanto mai un carattere di certezza<sup>13</sup>. Di conseguenza, la critica deleuziana al concetto marxiano di 'transizione al comunismo' nella forma della 'dittatura del proletariato' non si limita ad una ferma condanna dei socialismi realizzati, in particolar modo quello sovietico, né alla constatazione della loro *storica* involuzione, bensì, essa muove da presupposti specificamente *filosofici* i quali, rigorosamente articolati, vanno a comporre una differente 'immagine del pensiero' materialista.

Bisognerà pertanto mettere in luce alcuni di questi punti nevralgici che, va detto, sin dai primi scritti di Deleuze, ne hanno caratterizzato l'ontologia in modo pressoché compiuto e invariato<sup>14</sup>. Tra questi, inizieremo il nostro discorso concentrandoci innanzitutto sulla nozione di 'molteplicità' che, come

<sup>10</sup> F. S. Fitzgerald, *Testa e Spalle* (1920), in Id., *Fuori dai giochi. I racconti della grazia, dell'agonismo e del corpo*, a cura di S. Antonelli e L. G. Luccone, 66thand2nd, Roma, 2014, p. 31 (edizione digitale).

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Logica del senso* (1969), tr. it. di A. Verdiglione, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 9.

<sup>12</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), tr. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma, 2003, p. 76.

<sup>13</sup> 'Un giorno, forse, il secolo sarà deleuziano' (cfr. M. Foucault, *Theatrum philosophicum* (1970), in Id., *Dits et Écrits*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Parigi, 1994, vol. II (1970-1975), p. 76). Nel 1978, durante un'intervista con M. Watanabe, Foucault precisò che aveva utilizzato quella frase per esprimere che all'inizio degli anni Settanta solo 'pochi iniziati' comprendessero l'importanza del pensiero di Deleuze. 'Ma – egli prosegue – verrà forse il giorno in cui «il secolo sarà deleuziano», dove però il «secolo» va inteso nel senso cristiano del termine, vale a dire l'opinione comune contrapposta agli eletti' (cfr. M. Foucault, *Tetsugaku no butai. La scène de la philosophie. Entretien avec Moriaki Watanabe* (1978), in Id., *Dits et Écrits*, cit., vol. III (1976-1979), p. 589).

<sup>14</sup> Su ciò vedi M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia* (1993), a cura di G. De Michele, DeriveApprodi, Bologna, 2016, p. 25.

vedremo, apre a tutta una serie di conseguenze teoretiche quali, per esempio, il superamento della dialettica come metodo e come scienza del movimento reale, l'inutilizzabilità della categoria di 'ideologia' come chiave d'accesso per smascherare e contrastare i rapporti di dominio (non solo politico), e, infine, soprattutto, la constatazione dell'eccentricità dei processi di divenire rispetto alla linearità progressiva della storia. Solo una volta giunti sin qui, ci confronteremo con alcune pagine de *L'anti-Edipo* e di *Mille piani*, in cui Deleuze – non senza l'apporto fondamentale di Guattari – entra nel merito del tema che stiamo provando ad affrontare. Infine, rivolgeremo un ultimo sguardo, certamente incompleto e per così dire *après-coup* al filosofare deleuziano, chiedendoci fino a che punto sia opportuno, oltre che utile, promuoverne un utilizzo che ecceda, a volte troppo frettolosamente, il piano del pensiero puro.

## 2. 'Divenire molteplice'

Singolare è la coincidenza storica tra l'aprirsi del discorso filosofico sulla differenza, per così dire 'a destra del marxismo', in prossimità della svolta rivoluzionaria del '17 – il saggio di Heidegger su Duns Scoto è infatti del 1915 – e il suo rinnovamento 'a sinistra' negli anni Sessanta – *Differenza e ripetizione* uscirà nel 1968 –, ovvero con la definitiva entrata in crisi dell'URSS e del materialismo storico. In apertura di un brevissimo articolo scritto pochi mesi prima di morire Deleuze definisce in modo fulminante la filosofia come 'la teoria delle molteplicità'<sup>15</sup>, un sapere *sui generis*, questo, la cui specificità in primo luogo risiede, come è noto, in una 'continua creazione di concetti'<sup>16</sup>. Tra 'molteplicità' e 'concetto' vi è dunque un legame profondo, una sorta di rinvio reciproco: se, infatti, un concetto non si dà mai come qualcosa di 'semplice', bensì si presenta sempre come un 'tutto frammentario'<sup>17</sup> formato da diversi elementi, le molteplicità, a loro volta, sono composti singolari eterogenei in sé stessi, parzialità essenziali che non mancando di nulla non reclamano alcuna legge che le unifichi all'interno, né le metta in relazione tra loro, all'esterno. Questo perché ogni molteplicità è caratterizzata da un particolare tipo di movimento immanente di natura *intensiva*, che la rende in-

<sup>15</sup> G. Deleuze, *L'attuale e il virtuale* (1995), in G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 163.

<sup>16</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), tr. it. di C. Arcuri, Einaudi, Torino, 2002, p. XIV.

<sup>17</sup> Ivi, p. 5.

stabile e riluttante a ogni tentativo di inclusione totalizzante, modificandola all'interno e aprendola e chiudendola all'esterno a seconda delle variazioni o delle soglie raggiunte nel contatto con altre. Un incontro questo, che avviene per 'trasversalità', lasciando cioè che ognuna di esse, resti un punto singolare, assoluto, come accade nella *Recherche*, in cui sia i personaggi, sia la parte di *Méséglise* che quella dei *Guermantes*, pur restando *spazialmente* distanti e differenti, comunicano tra loro grazie all'"incommensurabile dimensione supplementare"<sup>18</sup> del Tempo che è quella del Narratore. Il Reale, la Natura, il mondo, dunque, altro non è se non questa infinita e caotica 'molteplicità di molteplicità'<sup>19</sup> che, in definitiva, esprime un grandioso movimento di differenziazione immanente dell'essere.

Questa concezione ontologica del divenire – che coincide appunto con un movimento di differenziazione in sé dell'essere – affascina e convince Deleuze sin dai suoi primi studi su Bergson, al quale egli si dedica con passione tra gli anni Cinquanta e Sessanta. La riscoperta del vecchio filosofo francese, caduto in disgrazia in quanto tra gli artefici della 'distruzione della ragione'<sup>20</sup>, gli consente invece di poter condurre sul piano speculativo un attacco indiretto alla dialettica e, nello stesso tempo, a riformulare la questione ontologica della differenza a partire da un punto di vista materialista anziché fenomenologico-trascendentale. In Bergson, infatti, il problema della 'differenza assoluta' in quanto potenza 'creatrice' dell'essere detronizzava la dialettica dalla sua (pretesa) posizione di essere spiegazione veritiera (*Darstellung*), cioè scientifica, del movimento reale e, nello stesso tempo, estrometteva il problema dell'umanesimo dalla posta in gioco del materialismo. Guidata dall'intuizione, la differenza agisce così *immanentemente* alla realtà senza che in essa si produca separazione tra la causa (l'essere) e l'effetto (la 'cosa' prodotta): in tal modo, commenta Deleuze, la differenza bergsoniana, 'è diventata la cosa stessa'<sup>21</sup>.

Vedremo, che tutta la questione politico-concettuale dell'impossibilità di una 'transizione al comunismo' si gioca dentro questa concezione della 'pura

<sup>18</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni* (1964), tr. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino, 2001, p. 156. Così, anche l'opera di E. Reiz, *Heimat*, i cui 'episodi' non sono le 'parti' accessorie di un tutto seriale, per cui ognuna di esse rinvii ad un'altra la sua spiegazione; al contrario, esse sono 'capitoli' a sé, completamente autosufficienti anche se, *trasversalmente*, si avverte tra loro qualcosa di 'familiare'.

<sup>19</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 360.

<sup>20</sup> Si veda G. Lukacs, *La distruzione della ragione* (1954), tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino, 1959, vol. 1, p. 25.

<sup>21</sup> G. Deleuze, *La concezione della differenza in Bergson* (1956), in Id., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974* (2002), tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino, 2007, p. 47.

differenza interna' rispetto a cui 'la necessità'<sup>22</sup> della 'dittatura del proletariato' non potrebbe che darsi nella forma di una mediazione estrinseca e ipostatica o, tutt'al più, come reintroduzione trascendente di una causa finale nel movimento immanente dell'essere. Ad essere sul banco degli imputati, per Deleuze, è ovviamente la dialettica hegeliana – da cui il pensiero marxiano in ultima istanza dipende – accusata di essere una scienza del 'falso' movimento dell'essere, in quanto essa concepisce la differenza soltanto come movimento negativo della determinazione. Una 'forma di differenza', questa, che a suo parere resta 'sempre esterna all'essere' dal momento che l'essere ha da uscire fuori di sé come suo contrario, perché possa finalmente ri-darsi pienamente. Dunque, non una 'differenza di natura', 'essenziale', 'vitale' e 'interna' – come invece in Bergson – bensì solo una di 'grado' ed 'esterna'<sup>23</sup>, attraversa tutto l'incedere spiralforme della filosofia hegeliana caratterizzata e alimentata dall'idea che l'essere *transiti* esternamente nel suo opposto.

Se sin dall'inizio abbiamo chiamato in causa la nozione di 'molteplicità', rigorosamente declinata al plurale, è perché la filosofia della differenza di cui già il giovane Deleuze aspira a seguire le tracce nella tradizione filosofica, rende inadeguato, oltre che superfluo e inutile, postulare che l'essere si divida. L'Uno e il molteplice sono, per così dire, *superati* dal fatto che ogni molteplicità si presenta già singolare e differente quanto a sé stessa. Catturato, ingabbiato e alla fine scartato, il negativo, come altro immediato dell'essere, viene così depotenziato, iscritto e indebolito nella dinamica differenziante dell'essere. Più precisamente, se l'essere è continua e immanente differenza di sé stesso, allora parlare di negatività e alterità appare un controsenso poiché, *ontologicamente*, non c'è alcun Negativo dell'essere, nessuna sua perdita di potenza o di sostanza. Di conseguenza, questo discorso deve valere necessariamente anche per tutti gli enti i quali, scolasticamente, come *effetti*, godono dello stesso *quantum* di realtà della loro *causa*.

Questi ultimi, infatti, in quanto molteplicità in divenire, agiscono come *modi differenziali* attraversati da continui aumenti o diminuzioni di potenza e, pur tuttavia, senza che tra di essi si stabilisca una gerarchia ontologica. In altri termini, *cadute e salite, avanzamenti e ritorni* degli enti seguono lo stesso movimento *virtuale* della causa, in maniera tale che ognuno di essi ne possa

<sup>22</sup> Così K. Marx, *Lettera a Weidemeyer del 5 marzo 1852*, in V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione* (1917), in Id., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1967, vol. 25, p. 388.

<sup>23</sup> G. Deleuze, *La concezione della differenza in Bergson*, cit., pp. 40 e ss.

esprimere l'*attualità* integrandosi in una forma. Tra virtuale e attuale non vi è dunque alcuna difformità, anzi: i mille colori del mondo non solo non sovrappiungono in *un secondo momento* aggiungendosi alla realtà differenziale in sé stessa dell'essere, ma ne esplicano il suo slancio univoco e la sua capacità creativa per linee divergenti<sup>24</sup>.

L'univocità tensiva dell'essere in quanto *Dispars* – e non come *trascendens* puro al di sopra del mondo – consente perciò a Deleuze di ripensare *immediatamente* e *affermativamente* il contrasto, senza cadere nel rischio di una filosofia da 'anima bella' dove tutto è armonia e assenza di lotta. Al contrario, s'intravede qui una forma di dionisismo filosofico in cui, prendendo in prestito un'espressione di G. Colli, 'tutta la vita [è] immediatamente'<sup>25</sup>. Pensare *positivamente* la differenza, vuol dire infatti spingerla fino a raggiungere un grado di aggressività rispetto al quale le 'distruzioni' del Negativo dialettico non sono che vuote 'apparenze'<sup>26</sup>. In questo quadro, la potenza antagonistica della 'differenza pura' si porta ben oltre quella del Negativo hegeliano, dimostrandosi capace di rovesciare tutti 'i modelli' e infiltrandosi all'interno del pensare stesso<sup>27</sup>.

*Far sì che il reale sia in tutta la sua ricchezza, consistenza e imprevedibilità*: per adempiere a questo compito è necessario, però, dopo aver sottratto la differenza all'egemonia del negativo dialettico, liberarla anche dall'assoggettamento a una legge di movimento dell'essere fondata su una 'falsa' ripetizione. Se l'essere *si ripete*, non è perché si mantiene identico al variare delle sue 'rappresentazioni' formali, tutte perciò riconducibili per pura somiglianza entro una universale generalità; al contrario, l'essere in quanto 'differenza in sé' sempre in atto, *ripete* univocamente proprio la sua non-identità, ovvero: il suo continuo differenziarsi si esplicita in un pluriverso di eventi singolari (le molteplicità) che sfuggono, per la loro costituzione *essenziale*, ad una logica

<sup>24</sup> Id., *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, tr. it. di M. Benenti, ombre corte, Verona, 2018, p. 152.

<sup>25</sup> G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano, 1977, p. 15.

<sup>26</sup> Su ciò si veda M. Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 221 e ss. Non poche sono state le perplessità su questo punto cruciale della filosofia deleuziana perfino da parte di suoi più noti estimatori tra cui A. Negri il quale ritiene che, 'una volta messa da parte ogni mediazione dialettica, una volta criticata l'ipotesi heideggeriana dell'essere, il problema del negativo riappaia [...]. Come riagganciare – egli si chiede – la sofferta coscienza del negativo dentro e contro la riconciliazione positiva dell'essere?' (cfr. A. Negri, *Prefazione a*, F. Lesce, *Un'ontologia materialista. Gilles Deleuze e il XXI secolo*, Mimesis, Milano, 2004, p. 6). Abbiamo provato a rendere conto di questo aspetto facendo riferimento alla riduzione del negativo a cascame 'ineffettuale' attraverso la 'de-realizzazione' del fantasma paterno (cfr. A. Calabrese, *Congelare tutto il reale. Il problema della negazione nell'interpretazione deleuziana del masochismo*, in *Kaiak. A Philosophical Journey*, 5, 2018)

<sup>27</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 5.

del Medesimo. Se l'essere è differenza in sé stesso allora scongiura continuamente il ritorno di un Identico originario che non può esistere; nello stesso tempo, in quanto 'eterna' ripetizione che ri-viene<sup>28</sup>, esso elimina la sua presunta 'permanenza' come memoria del passato o come 'habitus' dentro l'incedere del tempo, aprendo quest'ultimo, di volta in volta, ad un avvenire differente<sup>29</sup>.

Se il pensiero dialettico, presupponendo un'unità *povera*, opera per accumulo e soppressione, semplificazione successiva e definitiva riappropriazione più *ricca* dell'origine, la filosofia della differenza si muove, al contrario, per selezione, scarto, complicazione, proliferazione di linee disgiuntive – interessata cioè a descrivere non ciò che accade all'origine e alla fine (non c'è né l'una né l'altra, come abbiamo visto), né al *racconto* di ciò che accade tra queste due, poiché tutta la *storia* raccontata non sarebbe altro che in funzione di un prima e di un dopo. Ancora una volta: se si può azzardare a dire che vi è un Altro dell'essere, una *Storia*, questa è possibile solo perché l'essere, in quanto differenza pura, è divenire immediato e immanente.

A Deleuze, infatti, interessa provare a descrivere i *divenire*, cioè le molteplicità, i loro concatenamenti, i loro punti di frattura, le diverse intensità ('velocità') che li attraversano, i tagli imprevedibili nel reale che di volta in volta sono capaci di effettuare. Tutto ciò, i divenire molteplici appunto, si producono 'in mezzo' alla Storia e alle storie degli individui, dove si situa il luogo e si avverte l'elemento rivoluzionario della differenza. 'Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa [al punto che potremmo dire che] nel divenire non c'è passato né avvenire, neanche presente, non c'è storia'<sup>30</sup>. *Nel divenire* siamo *catturati* da ben altro che da una falsa ripetizione di noi stessi, nascosta magari al di sotto di una moltitudine di fantasmi: questo poiché non si entra nel 'movimento assoluto del divenire' senza una radicale de-soggettivazione, senza 'involvere' (concetto che vedremo più avanti nulla ha a che fare con il regredire) verso una *sobrietà*, una *semplicità*, una nietzscheana *leggerezza* grazie alla quale essere *popolati*<sup>31</sup>.

Sono pertanto gli elementi 'molecolari' – spesso impercettibili e imprevedibili – che, distribuendosi e muovendosi sul 'nostro' *deserto*, sconvolgono le grandi formazioni 'molari' (l'io, le istituzioni, i generi, le classi), deviano la (nostra) storia, rimescolano le (nostre) 'soglie', fanno saltare i concatenamenti

<sup>28</sup> M. Foucault, *Theatrum Philosophicum* (1969), in G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. XV.

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 9 e 15.

<sup>30</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 35

<sup>31</sup> *Ibid.*

che 'abbiamo' stabilito con un pezzo di mondo, e ci fanno *crollare*. E ogni rottura, se avviene, mai accade per *mananza* – il deserto è esattamente l'opposto – ma perché si è troppo popolati da non reggere le moltitudini di 'linee' divergenti che ci attraversano, alcune delle quali, *incrinandosi*, possono farci precipitare fino al punto di rischiare di non uscirne vivi<sup>32</sup>. Allo stesso modo, piuttosto che la storia d'impoverimento crescente di una collettività o di una classe, è al contrario, sempre il suo divenire ricca di nuovi bisogni che rivoluziona lo 'stato di cose presenti'<sup>33</sup>.

'Delirio', 'deteritorializzazione', 'linea di fuga', 'oblio' sono tutti termini che rinviano alle infinite possibilità di concatenare elementi *toto caelo* eterogenei e di dare vita ad un 'blocco' di divenire che pur tuttavia, non esiste senza un 'territorio', una 'storia', un 'io', una memoria. L'articolo *indeterminativo* è in realtà l'unico adeguato a definire un movimento differenziale, una pluralità di eventi – la cui potenza infinita può darsi solo nella forma verbale, mai aggettivale – che non si arrestano perciò alla determinazione degli 'stati di cose' ma, come più volte detto, li avvolgono. Tracciare una 'linea spezzata' tra i nostri diversi punti singolari che disegnano *un* volto, *un* nome non per restituire un tutto unitario ed identico, bensì un 'ritratto' che nel momento in cui ce lo si figura (o lo si 'completa'), così anche 'involva', fino a scomparire, *dissolvendosi*<sup>34</sup>.

L'oblio involontario, come del resto la memoria, sono fenomeni *necessari e coesistenti* di 'territorializzazione' e 'deteritorializzazione' che contraddistinguono qualunque concatenamento di enti (organici e non), nel quale questi ultimi di-vengono, per così dire, 'catturati' fino a formare un 'blocco di divenire'. In quanto rizomatico, un 'blocco di divenire' è caratterizzato innanzitutto da un processo di metamorfosi dispersiva e selettiva dei suoi elemen-

<sup>32</sup> 'Molte delle cose più brillanti che possedevo sono andate perse proprio nel momento in cui ne avevo bisogno', dice *Monsignor Darcy* in *Di qua dal paradiso* (cit., p. 269). In un altro testo di Fitzgerald, *Il crollo*, Deleuze, mette in luce come lo scrittore statunitense sia stato in grado di 'tracciare' tre diversi tipi di linee tra loro non coincidenti: una di 'frattura', una di 'incrinatura' e un'altra, infine, di 'rottura' (G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 139-140).

<sup>33</sup> La storia della miseria della classe operaia – ovvero l'evoluzione verso la sua miseria crescente – 'nasconde', dice Tronti, a partire dall'Inghilterra del primo Novecento, quell'evento, ovvero la forza dei bisogni della classe operaia (anch'essi crescenti). Bisogni fortissimi che danno vita a nuove e più intense lotte. Insomma, sotto la storia evolutiva della miseria comincia a fare capolino, attraverso la potenza delle lotte, l'evento-ricchezza di bisogni della classe, segno delle trasformazioni della classe operaia *dopo* Marx (cfr. M. Tronti, *L'età marshalliana*, in Id., *Operai e capitale*, cit., pp. 267 e ss.)

<sup>34</sup> È quel che succede letteralmente, per esempio, al personaggio di Dick Diver in *Tenera è la notte*, il quale 'si dissipa' (cfr. G. Deleuze, C. Parnet, *Converazioni*, cit., p. 52) come la *Mazurka op. 17 n. 4* di Chopin la cui fine, in 'perdendosi', può *ripetere* le quattro battute iniziali soltanto perché nel frattempo *tutto è accaduto*.

ti, piuttosto che da un movimento trasformativo che, accumulando gli stessi elementi, li ri-conduce ad un'unità più evoluta. 'Il divenire – dice Deleuze – è un'antimemoria'<sup>35</sup>.

Se dunque si vuole sovrapporre il concetto deleuziano di divenire a quello di 'evoluzione' bisogna pertanto tenere presente che, ancora una volta, in esso fenomeni di 'avanzamento' e di 'arretramento' sono compresi nello stesso tempo e con lo stesso grado di positività (di realtà, direbbero gli scolastici). Anzi: sono i movimenti 'involutivi' che cadenzano i passi di una 'danza al contrario'<sup>36</sup> o gli intermezzi di un *viaggio al termine della notte* quelli in cui maggiormente si assiste alla conquista di una sobrietà del gesto e del linguaggio, e nei quali, liberando *il* passato, ci si scopre danzare sulle proprie macerie<sup>37</sup>. Simili velocità assolute sono quelle che per Deleuze contraddistinguono il divenire come movimento 'minoritario', di alleggerimento dell'esistenza e, infine, di resistenza irriducibile ad altri tipi di movimento – storici o individuali – che mirano a una totalità chiusa. Liberare nietzscheamente il divenire, dunque, *sperimentarlo* in ogni istante 'in mezzo' alle cose e agli altri, in modo che cresca, come se fosse una 'malerba' che pian piano destruttura insiemi individuali o collettivi chiusi e che bloccano il fluire della vita.

'Crescere nel mezzo', infatti, vuol dire arrivare a possedere una 'velocità' in grado di tracciare fra due punti una 'linea di fuga', una differenza di potenziale o d'intensità tra i due<sup>38</sup>. Solo alcune molteplicità – che Deleuze chiama 'nomadiche' – sono capaci di raggiungere queste velocità 'assolute' poiché infiltrandosi in un luogo – anziché *transitare* da un punto a un altro, rendendo il loro spostarsi un movimento solo relativo – vi prendono posto alla maniera di una 'macchina da guerra' che mette perpetuamente in discussione l'ordine costituito. Come la steppa, alla quale appartengono, queste molteplicità crescono d'intensità situandosi negli interstizi della Storia e, come l'erba, la erodono, avviluppandone i fili. Anche quando sono fermi o viaggiano lentamente, i nomadi non smettono di essere presi in un movimento assoluto di deterritorializzazione, sottrattivo e pur tuttavia di proliferazione delle differenze.

Ad ogni modo, ciò non avviene senza una buona dose di (artaudiana) crudeltà verso sé stessi e di rigore nei confronti del mondo, rispetto ai quali il calvario dello Spirito appare come quasi come un'opzione auspicabile. Non

<sup>35</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 408.

<sup>36</sup> A. Artaud, *Per farla finita col giudizio di dio* (1948), a cura di M. Dotti, Mimesis, Milano, 2019, p. 129.

<sup>37</sup> L.-F. Céline, *Viaggio al termine della notte* (1932), tr. it. di E. Ferrero, Corbaccio, Milano, 1992, p. 554.

<sup>38</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 37.

è detto, però, che la nottola di Minerva, appesantita com'è da tutto il carico del passato, sia in grado di alzarsi in volo, decidendo magari di restarsene comodamente appollaiata sull'albero; oppure, se proprio spinta dalla 'necessità', una volta staccatasi dal suo ramo poco dopo, non si schianti al suolo.

### 3. *Un mondo di simulacri*

All'inizio degli anni Settanta, il discorso ontologico deleuziano sebbene muovendosi in coerenza con i risultati raggiunti in *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, subirà una svolta decisiva: forte del suo sodalizio con Felix Guattari, Deleuze, infatti, coglierà l'occasione per chiudere definitivamente i conti con quei saperi (psicoanalisi e strutturalismo, in particolare) che pur si erano dimostrati solidi avamposti di 'un anti-hegelismo generalizzato'<sup>39</sup>. Gli eventi del Maggio francese (e quel che accadde immediatamente dopo) avrebbero spinto la ricerca deleuziana intorno alla 'differenza in sé' a porsi come chiave di lettura di uno specifico avvenimento storico. Ancora una volta, tuttavia, questo passaggio dall' 'ontologico' al 'pratico', dall' 'in sé' al 'per sé' della differenza sarà tutt'altro che estrinseco e occasionale, dal momento che la rottura sessantottina segnerà proprio l'irruzione creativa e intempestiva del 'reale' della differenza pura nella trama del tempo, 'un po' di divenire allo stato puro, transtorico'<sup>40</sup>. Agli occhi di Deleuze, la produzione della differenza può finalmente mostrarsi anche nel sociale caratterizzata da un movimento schizofrenico e macchinico, nel quale convivono, innestandosi gli uni sugli altri, elementi umani e transumani inesplicabili se letti attraverso le lenti di un pensiero dialettico<sup>41</sup>.

Tutta quella 'moltitudine di piccole impurità'<sup>42</sup>, tutte quelle molteplicità 'immaginarie' che brulicano, ripetendosi, *al di sotto* dell'ordine chiuso della rappresentazione e della storia, durante il 1968 improvvisamente assumono ora un volto: sono donne, studenti, operai, disoccupati – singolarità 'molecolari' irriducibili alle grandi unità 'molari' (classi, ceti, partito) e che sfuggo-

<sup>39</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 3.

<sup>40</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 411.

<sup>41</sup> La discorsività dialettica, infatti, si modula su un paradigma nevrotico-fenomenologico, dominato dalla pretesa di riportare a galla una serialità di fenomeni intensionali originari, latenti, segreti e inconsci e, in ultimo, di distinguerli dalle loro manifestazioni riflesse e ideologiche dietro le quali, 'insistendo', si nascondono.

<sup>42</sup> M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, cit., p. IX.

no perciò a ogni codificazione totalizzante. Non copie né incarnazioni originali dell' Idea, esse piuttosto vi si *frappongono* come irregolarità *intensive* e anarchiche – differenze pure che pervertendo 'il buon senso che regna sulla filosofia della rappresentazione'<sup>43</sup>, finiscono per mettere in crisi la soggettività dell'uomo, la sua coscienza intensionalmente orientata e il 'suo' mondo come 'mondo dell'uomo'. *Critica della dialettica, critica dell'ideologia e critica dell'umanesimo* vengono dunque posti da Deleuze come luoghi necessari e interdipendenti oltre cui passare, in modo tale da poter osservare l'intero mondo dei 'simulacri' che, in quanto 'immagine demoniaca della differenza'<sup>44</sup>, perpetuamente si raggruma al di sotto delle unghie della Storia e dell'ordine delle somiglianze<sup>45</sup>.

Sinonimo di 'simbolo', di 'travestimento', il concetto di 'simulacro' era servito a Deleuze, in *Differenza e ripetizione*, per mostrare come la differenza veniva compresa nella ripetizione innanzitutto nella forma dell' 'immaginazione', anziché della 'riflessione': 'le varianti [...] – egli, infatti continua – non devono comprendersi a partire dalle forme ancora negative dell'opposizione, del rovesciamento o dell'inversione, [dal momento che queste] esprimono piuttosto dei meccanismi differenziali appartenenti all'essenza e alla genesi di ciò che si ripete'<sup>46</sup>. Proprio perché espressione del divenire incessante e sempre nuovo della differenza, la ripetizione non può che porsi come immaginaria nella sua essenza; a sua volta, proprio perché identificata con il movimento della ripetizione e ad essa legata, l'immaginazione stessa assume un carattere produttivo di essere. Nient'affatto sapere 'passivo', né mera rappresentazione ideologica di una vera 'struttura originaria', l'immaginazione, al contrario, come in Spinoza, assume per Deleuze il ruolo di elemento attivo nella costruzione della scienza<sup>47</sup> e dell'ontologia politica del desiderio.

Lungo tutte le pagine dell'*Anti-Edipo*, sarà la nozione di 'produzione desiderante' e la sua risignificazione in senso compiutamente materialistico a mettere a nudo non solo l'inefficacia speculativa del concetto di 'ideologia' per descrivere i fenomeni sociali, bensì il suo uso strategico come arma teorica della battaglia politica. Termine centrale del discorso marxiano con il qua-

<sup>43</sup> Ivi, p. XII.

<sup>44</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 207.

<sup>45</sup> Persino in Platone vi è questo puro divenire-folle, gli eventi puri – i 'simulacri' – che non rinviano né alle Idee – perché impermeabili alla loro 'azione' – né alle copie – poiché sono al di sotto della 'misura', delle cose misurate e non collimano con l'imitazione (cfr. anche G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 10).

<sup>46</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 35-36.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 120 e 128.

le, in generale, s'intende tutta la serie di 'idee dominanti' che in una società esprimono i rapporti di forza materiali delle classi egemoni, il concetto di 'ideologia' era stato oggetto di non poca attenzione sia in Germania, da parte della Scuola di Francoforte, sia in Francia. Althusser, per esempio, pur restando pienamente all'interno della cornice epistemologica marxiana, ne aveva messo in discussione il significato di 'rappresentazione falsa' e 'sovrastrutturale', sostenendo che il modo in cui i soggetti si rappresentano il mondo e loro stessi, per quanto immaginario e cioè lontano da una presa scientifica sul reale, *agiva* comunque come una struttura materiale e dinamica nelle mani dello *Stato* e dei suoi *apparati* allo scopo di ri-definire gli individui e il loro legame sociale<sup>48</sup>.

Ora, l'ipotesi strutturalista di Althusser per quanto presenti la produzione sociale come una macchina topologica irriducibile al regime della rappresentazione<sup>49</sup>, non riesce a spiegare, secondo Deleuze e Guattari, come in realtà tutta un'organizzazione di potere, di asservimento degli individui, 'funziona già pienamente nell'economia [senza] sovrapporsi a contenuti o a rapporti fra contenuti determinati come reali in ultima istanza'<sup>50</sup>. In tal modo, la struttura si rivela affetta da una mancata autosufficienza ontologica – il 'posto vuoto' occupato di volta in volta, poco importa da quale soggetto reale o immaginario – che funge da suo presupposto esplicativo e da cui derivano, in ultima istanza, le diverse rappresentazioni ideologiche (anch'esse, perciò strutturali) che agiscono i soggetti. Come la psicoanalisi può avere accesso all'ordine del desiderio soltanto passando attraverso il teatro rappresentativo della castrazione, così, per Althusser, la produzione sociale ha comunque *bisogno* di porsi attraverso una serie di contenuti rappresentativi come vie d'accesso alla sua autocomprensione scientifica.

Al contrario, per Deleuze e Guattari, il desiderio agisce nel campo sociale non più dall'esterno, ricadendovi dal cielo delle rappresentazioni sovrastrutturali; come la ripetizione sottrae *dall'interno* la differenza alla minaccia dell'identità e della totalità, così il desiderio opera nel reale come un elemento

<sup>48</sup> Su ciò si veda L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato. Note per una ricerca* (1970), in Id., *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma, 1977, pp. 65-123 e, più in generale sul tema, L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma, 1997. Del resto, Marx sosteneva che la *scienza* operaia agisce come una 'forza materiale' una volta impadronitasi delle masse.

<sup>49</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 349. 'Dietro gli uomini reali e i loro rapporti – dice Deleuze –, dietro le ideologie e le loro relazioni immaginarie, Louis Althusser scopre un campo più profondo come oggetto di scienza e di filosofia' (G. Deleuze, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo*, in Id., *L'isola deserta*, cit., p. 216).

<sup>50</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 200.

ad esso coestensivo e immanente che lo espone a rotture e continui disequilibri. Parte della produzione sociale stessa, esso, perciò, non è mai ‘mio’ o ‘tuo’, ma, ancora una volta, ‘funziona’ come un indicatore transumano e transindividuale, che attraverso i suoi concatenamenti paradossali assembla pezzi e oggetti di mondo *toto caelo* eterogenei tra loro.

La collaborazione con Guattari e gli studi di quest’ultimo intorno alla ‘macchina schizofrenica’, nonché l’approfondimento degli scritti di Simondon<sup>51</sup>, saranno fondamentali, infatti, per l’ulteriore sviluppo del concetto di ‘macchinico’ grazie al quale fornire, da un lato, un’interpretazione ontologica e ‘produttiva’ del desiderio e, dall’altro, una lettura affermativa e univoca del desiderio in grado di affrancarlo definitivamente da ogni prospettiva dualistica, nella quale al massimo giocava il ruolo di agente ideologico del ‘negativo’. Seguendo fino in fondo le derive, gli arresti, i salti, le direzioni senza ritorno, i collegamenti che il desiderio traccia per realizzarsi soprattutto nell’andamento della psicosi e della schizofrenia, tutto il ‘teatro’ della differenza – ancora *troppo umano* con le sue maschere, simulacri e travestimenti – si rivela essere in realtà un’immensa ‘officina’ sulla cui *superficie*, continuamente, si *riproducono*, si *registrano* e si *trascrivono* soltanto ‘macchine di macchine’. Da questa nuova prospettiva funzionalistica<sup>52</sup> che adesso permea compiutamente il materialismo deleuziano, il desiderio potrà dunque sganciarsi dalla sua mistificazione nevrotica fondata su una falsa dialettica oppositiva e ripetitiva (legge-desiderio, manifestazione-latenza) ed essere finalmente liberato nella sua *pura forza rivoluzionaria*, e a partire da lì indagato e descritto.

Per i due filosofi francesi diventa pertanto di fondamentale importanza distinguere – sulla scia della psicologia di W. Reich<sup>53</sup> – ‘desiderio’ e ‘interesse’ e, rifacendosi a Sartre, insistere sul carattere spontaneo solo dei gruppi e non della classe<sup>54</sup>. Per quanto concerne il primo aspetto – che tuttavia è intimamente legato al secondo – si può dire che l’interesse si colloca sempre sul

<sup>51</sup> Per quanto riguarda G. Simondon si rinvia in particolar a *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (1958), tr. it. di A. S. Caridi, Orthotes, Nocera Inferiore, 2021; per Guattari, invece, il riferimento va a *Macchina e struttura* (1969), in Id., *Una tomba per Edipo*, a cura di G. Perretta, Mimesis, Milano, 2012, pp. 284-294. Infine, degna di nota, è la lettera di Deleuze a Guattari del 29 luglio 1969 nella quale Deleuze critica l’impostazione dualistica guattariana di macchina e struttura, a favore di un ‘pluralismo macchinico’ (G. Deleuze, *Lettere e altri testi* (2015), tr. it. di A. Franzoni, Giacometti&Antonello, Macerata, 2021, p. 48).

<sup>52</sup> Si veda G. Deleuze, *Che cosa sono queste tue ‘macchine desideranti?’* (1972), in Id., *L’isola deserta*, cit., p. 307.

<sup>53</sup> Il quale, tuttavia, non riesce in modo completo, secondo Deleuze e Guattari, a ‘fondare veramente una psichiatria materialistica’ poiché ‘gli mancava la categoria di produzione desiderante’, ovvero di comprendere ‘la comune misura o la coestensività del campo sociale e del desiderio’ (G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo*, cit., p. 32).

<sup>54</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo*, cit., p. 292. Il riferimento è alla sartriana *Critica della ragione dialettica*.

versante degli insiemi *molari* e, in questo caso, su quello di classe; il desiderio, invece, appartiene alla genealogia produttiva dei gruppi, ovvero degli insiemi *molecolari* nei quali (e attraverso i quali) proprio la presenza del desiderio indica la loro spontaneità costituente e, infine, l'impossibilità di una loro degenerazione ontologica. Nella *Psicologia del fascismo*, Reich aveva infatti provato a dare una spiegazione in chiave 'materialistica' dell'adesione delle masse al fascismo, sostenendo che queste – per quanto controllate e pre-formate dalla propaganda totalitaria – tuttavia non fossero state (solo) ingannate o represses nel loro desiderio, dal momento che loro stesse avevano espresso un desiderio di asservimento gregario e perverso più forte persino degli interessi di classe<sup>55</sup>. Si può essere un buon rivoluzionario sul lavoro, ligio ai propri interessi e doveri di classe, e tuttavia essere un despota in casa propria, poliziotto di sé e degli altri. Diversi interessi e desideri in contrasto tra loro possono mescolarsi; e così anche tra desideri differenti possono esserci contrasti e tuttavia 'coesistenza', dal momento che 'gli investimenti preconsce di classe e di interesse [...] sono l'indice di investimenti libidinali d'altra natura'<sup>56</sup>.

Questa fenomenologia congiuntiva degli investimenti inconsci del desiderio risulta dunque incomprensibile agli occhi di una ragione dialettica sempre pronta a cogliere e distinguere un desiderio 'vero' da uno 'ingannato' o coperto ideologicamente. L'ideologia – Foucault insegna – è soltanto uno dei pensieri tra i tanti, repressivi o meno, che agiscono in una determinata formazione storico-epistemica, un 'effetto' del *sapere* per mezzo del quale il potere viene esercitato per plasmare le soggettività e il loro mondo. Vera o falsa che sia, ogni conoscenza può imporsi in termini di dominio su menti e corpi, può modellare l'affettività e la 'potenza' dei soggetti, non già perché in essa si riflettano (unicamente) i rapporti di classe vigenti o perché attraverso di essa si 'rappresenti' la legittimità o meno del potere (pubblico); al contrario, essa può imporsi soltanto – lo dicevamo prima – come una delle tante pratiche, dei tanti nodi che strategicamente costituiscono le tecniche attraverso le quali un potere viene di fatto esercitato<sup>57</sup>.

Di conseguenza, l'univocità del desiderio e il concatenarsi degli elementi eterogenei che lo definiscono li vediamo all'opera non solo nella 'macchina fascista' bensì anche

<sup>55</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 293 e ss.

<sup>56</sup> Ivi, p. 436.

<sup>57</sup> Il riferimento è in primo luogo alle analisi di M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978.

nel «taglio leninista», quando il gruppo bolscevico o almeno una parte di questo gruppo si accorge della possibilità immediata di una rivoluzione proletaria che non seguirebbe l'ordine causale previsto dei rapporti di forza, ma precipiterebbe singolarmente le cose incuneandosi in una breccia (la fuga o il «disfattismo rivoluzionario»), tutto coesiste in verità: investimenti preconsoci ancora esitanti in alcuni che non credono a questa possibilità, investimenti preconsoci rivoluzionari in quelli che «vedono» la possibilità di un nuovo socius, ma lo mantengono in un ordine di causalità molare che fa già del partito una nuova forma di sovranità; infine investimenti rivoluzionari inconsci che operano una vera e propria rottura di causalità nell'ordine del desiderio. E nelle stesse persone i tipi di investimento più diversi possono coesistere a tale o tal'altro momento e i due tipi di gruppi compenetrarsi reciprocamente. I due gruppi sono infatti come il determinismo e la libertà in Kant: essi hanno certo lo stesso «oggetto», e la produzione sociale non è mai altro che la produzione desiderante, e inversamente, ma non hanno la stessa legge o lo stesso regime<sup>58</sup>.

Come si vede da questa lunga citazione, la distinzione tra *interessi di classe* e *desideri di gruppo* viene tenuta ferma da Deleuze e Guattari in occasione del loro giudizio sulla strategia rivoluzionaria leninista, ma più in generale, intorno all'esperimento socialista, apertosi con la Rivoluzione d'Ottobre. Di Lenin – ma ciò potrebbe valere come indicatore di tutta l'avanguardia bolscevica – certamente viene esaltata e riconosciuta la sua capacità di aver colto la natura sovversiva del desiderio, traducendone la forza in opportunità politica per 'spezzare' lo stato borghese (cos'altro era lo slogan 'tutto il potere ai Soviet' se non questo?); dall'altro, però, lo stesso desiderio rivoluzionario veniva fatto già *transitare* entro la necessaria costruzione 'ideale' di un altro stato (quello proletario), entro l'organizzazione 'professionale' del partito e della pianificazione sociale. Un'operazione questa, che sembrerebbe suggerirci nient'affatto una degenerazione del desiderio rivoluzionario e una sua cattura ideologica (di cui sarebbe difficile stabilire l'inizio – quando l'*inizio* del tradimento della Rivoluzione?); piuttosto, essa fornisce un esempio 'spinoziano' di quanto una molteplicità di 'idee inadeguate' provenga da una soggettività il cui *potere* politico sia stato separato dalla sua *potenza* e tradotto, per così dire, nel solo privilegio di una coscienza (di classe) soggettiva che *s'impone* sul resto dell'essere come suo momento speculativo, assoluto e trascendente.

*Nessuna rivoluzione viene dunque tradita successivamente*, sdoppiandosi in un secondo momento, in un'immagine brutta e sbiadita dell'originale 'idea', poiché, persino i gruppi rivoluzionari bolscevichi, sin dall'inizio, furono attraversati da una pluralità di 'investimenti paranoici inconsci'<sup>59</sup>. Chiedersi

<sup>58</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 434-435.

<sup>59</sup> Ivi, p. 436.

quando tutto si è incrinato, quando si è cominciato a perdere lo spirito del '17, può avere senso tutt'al più limitando la domanda entro l'orizzonte delle condizioni storiche (più o meno arretrate) o degli interessi di classe, il quale però, come abbiamo detto, da solo non è in grado di rendere conto del divenire fluttuante e poco lineare del desiderio. Al contrario, è solo il secondo, eventualmente, che può spiegare come i primi continuino a mantenersi in vita una volta catturati e utilizzati dalle macchine molarì (partito, stato etc.). In altre parole, spetta ad una (schizo) analisi del desiderio e dei suoi concatenamenti – non interpretati *riflessivamente* bensì descritti nella loro funzionalità coestensiva – spiegare come investimenti 'positivi' di desiderio possano persino coabitare con altri di opposta natura, in maniera tale da 'volere' il suo ripiegamento edipico e la sua trasformazione in agente repressore.

Come il sistema capitalistico, così anche la 'macchina socialista' non poteva non venire a trovarsi ben presto in contrasto con l'irriducibile manifestazione del desiderio delle masse la cui peculiarità è quella di portare ogni struttura sociale – persino quella da cui dovrebbe scaturire la *scintilla* della liberazione umana – sempre al limite del suo superamento e a ridosso della sua crisi. Per Deleuze e Guattari, ogni società ha da difendersi dal *reale* del desiderio erigendo un sistema di controllo e di repressione che possa 'rimuoverlo', facendolo cioè ripiegare al punto tale che coloro che desiderano desiderino addirittura la loro stessa repressione, il loro stesso asservimento<sup>60</sup>. Se dunque 'il desiderio non «vuole» la rivoluzione, [ma] è rivoluzionario da sé e involontariamente, volendo ciò che vuole'<sup>61</sup>, come organizzarlo in una 'forma' politica? Quale corpo politico potrebbe ospitare il reale della differenza pura senza strozzarne l'infinito movimento di produzione? È sufficiente che la differenza, il desiderio con la sua dirompenza, penetrino la materia storica di uno stato già dato, ne 'abbattano' il funzionamento reattivo e creino nello stesso tempo le condizioni per il suo auto-superamento?

Agli occhi di Deleuze e di Guattari, ciò che il '68 ha mostrato è che non si faceva la rivoluzione né solo per 'interesse', né per 'dovere' bensì per un 'desiderio' collettivo che spiazza, filtra e si realizza indipendentemente dalla sua genesi e dai risultati 'storici'; un divenire-rivoluzionario *imprevisto* di individui e gruppi che ha investito e immediatamente messo in crisi il cam-

<sup>60</sup> È il 'problema fondamentale della filosofia politica' posto una volta per tutte da Spinoza (cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 34).

<sup>61</sup> Ivi, p. 129.

po sociale dato, inserendovi stili di vita nuovi e nuove pratiche di lotta. Messa di fronte alla forza produttiva del desiderio e alla sua capacità politica di costituire ontologicamente il campo sociale, la categoria di 'ideologia' non farebbe altro che occultarne la portata, perdendosi in un gioco di specchi dialettico e finendo per 'nasconde[re] i veri problemi, sempre relativi all'organizzazione'<sup>62</sup>.

### 3. *Stato operaio e macchina da guerra*

Il problema politico della transizione si trova formulato sia nelle sue linee fondamentali sia per l'importanza del suo concetto già nel giovane Marx. In primo luogo, osservando con acume e fervore critico le condizioni semi-feudali in cui versava la società tedesca e lo stato borghese-prussiano ancora durante gli anni '40 dell'Ottocento, egli lo pone come problema del compimento della fase rivoluzionaria apertasi con l'89 francese, ovvero come necessità di portare a termine e consolidare il passaggio dallo stato politico a quello democratico. Infatti, rivolgendo lo sguardo al Nord America, Marx si rende perfettamente conto che il raggiungimento della completa emancipazione politica coincide con l'affermazione della costituzione democratica – obiettivo questo che verrà raggiunto anche dalla Francia nel febbraio 1848. In secondo luogo, però, egli ha chiaro che la transizione deve spingersi oltre lo stato *tout court* avendo come obiettivo finale la stessa 'estinzione' della forma politica (statale) del pubblico potere. L'insurrezione di giugno del 1848 a Parigi, prima, e la Comune del 1871, poi, costituiranno i primi due momenti, storicamente decisivi di avvio del processo di realizzazione dell'*emancipazione umana compiuta* – primi due tentativi della 'dittatura del proletariato', non privi di contraddizioni, dai quali tuttavia, nel secolo successivo, prenderanno spunto tutta una serie di esperimenti rivoluzionari di potere operaio, a cominciare da quello leninista in Russia.

Non a caso, a proposito della Comune parigina, Engels (nel carteggio con Bebel) proponeva di chiamarla appunto 'comune' e non più 'stato', poiché essa era già 'estinzione dello stato' in atto. Alla stessa maniera, Marx, in una lettera a Bracke, pur continuando ad utilizzare il termine 'stato' per riferirsi alla Comune, metteva in luce il fatto che questa aveva gettato le basi economiche

<sup>62</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 395.

dello 'stato socialista'<sup>63</sup>. Sarà Lenin a chiarire, alcuni decenni dopo, questa apparente difformità concettuale e terminologica tra le posizioni di Engels e quella di Marx, sostenendo che il secondo, riferendosi alla Comune, parlava di 'uno stato in via di estinzione'. In altre parole, la Comune parigina è sì ancora uno 'stato', ma uno stato che ha già cominciato a estinguersi poiché, prosegue Lenin, in essa il popolo aveva assunto 'direttamente' le funzioni statali, attraverso una molteplicità di provvedimenti immediati dall'evidente natura autoritaria<sup>64</sup>.

Nel *Manifesto*, Marx ed Engels avevano scritto infatti che il proletariato, fattosi classe dominante, avrebbe governato in un primo tempo 'mediante interventi dispotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione'<sup>65</sup>, in maniera tale da 'spezzare' lo stato borghese, non limitandosi a prenderne semplicemente possesso<sup>66</sup>. Nello schema marxista-leninista, la rivoluzione proletaria, in quanto atto massimamente dispotico e autoritario, viene dunque distinta dalla vera e propria 'dittatura', ovvero dall'edificazione dello stato operaio come forma 'politica' transitoria e 'necessaria' per instaurare la società senza classi. 'Dittatura', poiché come tutte le forme di potere politico essa rappresenta il dominio della maggioranza sulla minoranza; nella fattispecie, però, questo dominio appare come compimento *reale* della democrazia. Il potere operaio, infatti, è potere sostanziale e non solo formale – come nello stato borghese – poiché direzione e comando sono finalmente nelle mani della stragrande maggioranza della popolazione<sup>67</sup>. 'Transitoria', poiché, come abbiamo visto, a differenza di tutte le istituzioni storiche precedenti – che hanno l'ambizione di durare indefinitamente –, essa si presenta come una realtà in via di estinzione; infine, 'necessaria', dal momento che la presa del 'politico' da parte del proletariato, cioè il *farsi stato della classe operaia*, è una conseguenza inevitabile del movimento dialettico del capitale e dello sviluppo della lotta di classe<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> Entrambe le lettere sono riportate da V. I. Lenin in *Stato e rivoluzione*, cit., pp. 413 e ss. e pp. 430 e ss.

<sup>64</sup> Ivi, pp. 396 e ss. Tra questi, soprattutto vanno ricordati la revocabilità e eleggibilità dei funzionari, il salario operaio a tutti i funzionari, la fine dell'indipendenza della magistratura e della divisione dei poteri e la necessità di armare tutto il popolo (*Ibid.*).

<sup>65</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista* (1847), tr. it. di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari, 2016, p. 143, edizione digitale.

<sup>66</sup> Lettera di Marx a Kugelmann del 18 aprile 1871, in V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., pp. 391-392.

<sup>67</sup> V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 394.

<sup>68</sup> 'Tra eguali diritti [del compratore e del venditore di forza-lavoro] vince la forza', così K. Marx, *Il capitale*. Critica dell'economia politica (1867), tr. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma, 1968, p. 269; vedi anche Lettera di Marx a Weidemeyer del 5 marzo 1852, in V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 388.

Ora, come abbiamo in parte argomentato in precedenza, durante il corso degli anni Sessanta, l'attivismo di nuove soggettività (donne, migranti e studenti in particolare), culminato nell'esplosione del 1968, aveva in qualche modo costretto ad un ripensamento teorico e pratico non solo della strategia e della tattica della lotta, ma dei suoi stessi obiettivi, del soggetto rivoluzionario (la classe operaia) e delle sue istituzioni rappresentative (sindacato e partito). Queste nuove soggettività, provenienti dall'ambito della riproduzione sociale e formatesi in conseguenza della riforma keynesiana dello stato e dell'economia capitalistica a partire dal secondo dopoguerra, si ponevano per certi versi *accanto*, per altri, *in contrasto*, alle figure 'classiche' del mondo produttivo – borghesia e proletariato –, inserendosi all'interno del conflitto di classe e, di fatto, *complicandolo*. La classe operaia stessa, infine, non era stata immune ai cambiamenti sociali introdotti dalla pianificazione keynesiana – politiche di *welfare*, alfabetizzazione, alti salari e piena occupazione –, e alla svolta neoliberale dopo la crisi petrolifera del 1973. Entrambi questi eventi, consumatisi immediatamente prima e dopo l'ondata sessantottina, determinarono la fine della concentrazione del proletariato nella grande fabbrica fordista ('operaio massa') e la sua dispersione in tutta la società ('operaio sociale'). Essi, inoltre, dentro e fuori il marxismo, spinsero intellettuali e militanti a ridiscutere non solo lo schema storico-evolutivo marxiano del processo rivoluzionario – legato, com'è noto, a una *semplificazione* dialettica dello *scontro decisivo* alle sole due classi –, ma il fatto stesso che questo dovesse *necessariamente* 'transitare' attraverso il dominio politico della classe operaia nella forma della 'dittatura del proletariato'.

È pertanto questo il contesto storico nel quale la filosofia di Deleuze compie una svolta 'politica', presentandosi come una riflessione complessiva intorno ai saperi dominanti e ai mutamenti sociali che ad essi si accompagnarono dal 1968 fino alla fine degli anni Settanta. I due grandi libri, *l'Anti-Edipo e Mille piani*, che egli scrive con Guattari come se fossero un unico 'concatenamento collettivo'<sup>69</sup>, miravano dunque a gettare una luce sul tempo presente, allo scopo, però, di illuminarne soprattutto le aperture, i punti di rottura, le faglie entro cui provare a *creare* e ad affermare nuovi modi di essere liberi.

Abbiamo visto che al centro di questo progetto politico rivoluzionario, le analisi deleuziane avevano posto non più gli interessi 'preconsci' e molar di classe, bensì il desiderio inconscio e molecolare dei 'gruppi', in qualche modo incarnatosi (soprattutto) in figure 'minori' e differenziali, rimaste, fino al 1968, sullo

<sup>69</sup> F. Guattari, *L'inconscio macchinico* (1979), a cura di R. Corda, Nocera Inferiore, Orthotes, 2022, p. 15, nota 4.

sfondo dello scontro mondiale tra capitale/lavoro. Inoltre, abbiamo anche insistito sull'inutilizzabilità del concetto di 'ideologia', sul fatto cioè che essa resta una 'nozione confusa'<sup>70</sup> quando si tratta di cogliere la coestensività (spesso contraddittoria) tra desideri e interessi. Sulla scia delle intuizioni di Reich, Deleuze sostiene che non è mai un problema di misconoscimento del desiderio (ovvero di ideologia) ma di 'economia' del desiderio<sup>71</sup>. Questo perché ad essere ingannato e reso 'passivo' mai può essere il desiderio, la cui realtà produttiva e ontologico-sociale viene assunta come rivoluzionaria e affermativa per definizione; piuttosto, egli prosegue, si tratterà di capire perché questa affermatività possa spingersi fino all'annientamento, possa cioè muovere masse, individui o gruppi a (desiderare di) essere il proprio agente repressivo, il proprio 'poliziotto'<sup>72</sup>.

Può allora succedere che il fascismo, come il capitalismo e lo stesso socialismo, possano approfittarsi di una situazione nella quale si desideri contro il proprio interesse. La rivoluzione del 1917 e la dittatura del proletariato che ne è seguita non ha sciolto una simile questione; essa, anzi, ha bloccato i 'flussi' di desiderio, edipizzandoli e ancorandoli alle fondamenta di uno stato che anziché essere 'in via d'estinzione', si è riprodotto in forma dispotica e, erigendosi ad agente paranoide, ha liquidato ogni elemento rivoluzionario ogni qual volta gli è apparso come *impuro*<sup>73</sup>.

Iscritto nel movimento dialettico della storia universale, lo stato operaio, proprio in quanto stato, non ha potuto che costruirsi in modo *analogo* a quello moderno-borghese, riproducendosi come una sua copia anziché, differenziandosi da esso, restituirne 'un'immagine senza somiglianza'<sup>74</sup>. Pertanto, la sua 'involutione' è già tutta contenuta nel suo inizio, ma non a causa delle condizioni storiche di arretratezza nelle quali versava la Russia, bensì per l'illusione che un 'contropotere' rivoluzionario potesse continuare a *divenire e proliferare*, 'catturato' dentro le strutture di una 'diversa' macchina statale. Con o senza la grandezza di Lenin, il desiderio rivoluzionario è stato ricondotto all'ordine nel momento stesso in cui la 'forza demoniaca' dei *soviet* è

<sup>70</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 149.

<sup>71</sup> Secondo A. Fontana la nozione deleuziana di desiderio è in continuità con quella 'prescientifica' fornita da Freud nel 1895 e quella data da Marx nei *Manoscritti* del '44 (cfr. A. Fontana, *Introduzione a*, in G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. XXI).

<sup>72</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 397.

<sup>73</sup> 'Un gruppo rivoluzionario [come quello bolscevico] – scrivono Deleuze e Guattari – quanto al preconscious rimane un gruppo assoggettato, anche se conquista il potere, nella misura in cui questo potere stesso rinvia ad una forma di potenza che continua ad asservire e a schiacciare la produzione desiderante' (ivi, p. 400).

<sup>74</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 228.

stata normalizzata, strappando al nemico di classe strumenti e istituzioni, anziché mantenerne e inventarne altri radicalmente nuovi<sup>75</sup>.

Anche lo stato socialista, dunque, come quello fascista o democratico, ha avuto paura che l'irriducibilità del desiderio, la sua forza rivoluzionaria, venisse fuori fino a minacciarne le fondamenta 'di classe' e, insieme a queste, inserirsi come elemento di rottura nuovo e imprevedibile – un altro *colpo di dadi* – tale da scompaginare lo schema (dialettico) storico-evolutivo entro cui sia l'atto rivoluzionario, sia la transizione verso un'altra forma di società erano stati teorizzati e realizzati.

Qui 'rottura' non vuol dire inaugurare un taglio che s'inserisca nel già dato – il sistema capitalistico –, modificandone dall'alto le basi grazie all'opera di un'avanguardia detentrica di una coscienza superiore di direzione del movimento rispetto al resto dei soggetti rivoluzionari<sup>76</sup> in gioco. Critica della dittatura come forma transitoria, critica del partito e della classe come insiemi molari e, infine, critica della direzione e della coscienza operaia come 'scienza' – cioè della superiorità concettuale della dialettica –, sono tutti snodi problematici legati l'uno all'altro a filo doppio e come tali estremamente coerenti<sup>77</sup>. Da questo punto di vista, il taglio leninista (la sua 'grandezza') non poteva che avvenire all'interno di un processo storico nel quale solo dialetticamente poteva giustificarsi e tenersi la contraddizione tra 'stato e non stato' che caratterizza la dittatura del proletariato. Nella cornice marxista-leninista, *Stato*, *classe*, *partito* e *proletariato* vengono anzi assunti come delle realtà che nel tempo lungo dovranno auto-sopprimersi e perciò estinguersi.

Rispetto a queste grandi macchine molari e di massa, la macchina di produzione desiderante, al contrario, non presenta caratteri 'seriali' e organizzativi di 'territorializzazione' – che prevedono il raggiungimento di una totalità

<sup>75</sup> 'Questo grande taglio leninista non impedi la resurrezione di un capitalismo di Stato nel socialismo stesso, così come non impedi al capitalismo classico di aggirarla continuando il suo vero e proprio lavoro sotterraneo, sempre tagli di tagli che gli consentivano di integrare nella sua assiomatica sezioni della classe riconosciuta, rigettando più lontano, alla periferia o in enclavi, gli elementi rivoluzionari non controllati' (G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit., pp. 291-292).

<sup>76</sup> Non dimentichiamo che le lotte plurali del 1968 – critiche nei confronti delle istituzioni borghesi – finirono per travolgere anche i tradizionali organi rappresentativi del movimento operaio: sindacato e partito, appunto, ai quali venne chiesto appoggio, ma fu di fatto 'vietato' di parlare in loro nome e di guidarne le azioni.

<sup>77</sup> Ci sembra di fondamentale importanza ricordare il fatto che nella tattica leninista viene ulteriormente amplificata e ipostatizzata la distinzione tra 'proletari' e 'comunisti': solo ai secondi spettano dunque compiti direttivi visto che, come ricordavano Marx ed Engels, sono gli unici che possiedono una 'scienza' e una 'coscienza' tale da 'comprendere le condizioni, l'andamento e i risultati generali del movimento proletario' (cfr. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 131).

unitaria o la conquista di altre macchine molarì date, come quella statale –, bensì si distingue per la creazione di 'linee di deterritorializzazione' e di 'fuga' che resistono, *sottraendosi*, ad ogni tentativo di normalizzazione e inclusione dentro un sistema stabile.

Deleuze chiama 'divenire minoritario' ('n-1') questi movimenti irriducibili e di fuga che non caratterizzano solo la produzione desiderante, presenti come sono in ogni 'macchina', da quella artistica a quella musicale e letteraria. Essi appartengono alla 'natura' univoca dell'essere, ovvero al suo prodursi e ripetersi differenziale la cui 'identità' può solo esprimersi per sottrazione e rifiuto della somiglianza. Una 'linea di fuga' è perciò tutt'altra cosa rispetto ad un processo di 'estinzione' dal momento il suo divenire compositivo, cresce non per accumulo o addizione dei 'pezzi' che su di essa vengono concatenati, bensì per l'*intensiva* resistenza di questi 'elementi molecolari' a farsi 'annullare' dentro un insieme unitario che cancellerebbe la loro differente singolarità, la loro potenza. Se dunque i grandi insiemi molarì e 'di classe' si modulano sul raggiungimento di una maggioranza e sulla conquista dall'esterno di uno stato, le 'macchine desideranti', invece, vi si innestano all'interno, vi prendono spazio in maniera tale da renderlo instabile, poroso, non in equilibrio e, quindi, in un certo senso vulnerabile.

Cosa è dunque accaduto – cosa non poteva che accadere – allo stato socialista quando anch'esso si è trovato attraversato dalle linee di fuga del desiderio? Secondo Deleuze e Guattari, la risposta non poteva non essere simile a quella di qualunque altra macchina statale. Proprio in quanto 'stato' (ancorché 'in via d'estinzione') esso ha cioè rivelato il marchio 'originario', il segno storico che sopravvive sotto ogni macchina molare: la *traccia asiatica del dispotismo* 'che fa da orizzonte a tutta la storia'<sup>78</sup>.

Eppure, l'avvicinarsi storico della macchina statale, il prolungamento della sua linea evolutiva di appropriazione di un territorio, di legiferazione e di centralizzazione, si è sempre trovato 'minacciato' dall'interno da un *nomos* non scritto e che si distribuisce nello spazio, lo popola, alla maniera di una 'macchina da guerra'. Se infatti la forma-stato tende a replicarsi seguendo la logica dell'identico, quest'ultima, al contrario, si ri-produce per differenza, per 'disparità' (*dispars*) delle sue continue metamorfosi che la mantengono costantemente non allineata ed eccentrica rispetto alla legge. Sono in realtà i suoi divenire intensivi, più o meno veloci, che 'scongiurano', cioè 'anticipa-

<sup>78</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 245-246.

no<sup>79</sup> la formazione dello Stato e dei suoi apparati, di volta in volta evocandolo o frenandone la comparsa. ‘Stato’ e ‘macchina da guerra’ stanno dunque in un rapporto non di indipendenza, bensì di coesistenza e concorrenza – un rapporto di ‘esteriorità’, di irriducibilità che di fatto ripete con altri termini quello delle altre coppie concettuali (molecolare/molare, territorializzazione/deterritorializzazione etc.). La ‘macchina da guerra’ è sì un ‘fuori assoluto’ dello stato ma proprio per questo non può crescere e distribuirsi se non al suo interno, così come è nell’immanenza molecolare del desiderio che si producono (si anticipano) perfino i suoi futuri investimenti reazionari.

La ‘macchina da guerra’, in altre parole, non costituisce *un altro da sé* dello stato, bensì il suo punto di fuga, la sua ‘differenza di potenziale’, nel senso che ne rappresenta il suo limite, sia perché lo spinge verso la sua crisi, sia perché ogni tentativo di appropriazione di questa da parte dello stato di fatto fallisce<sup>80</sup>. Infatti, essa è sostanzialmente composta da ‘insiemi non numerabili’, da singolarità ‘nomadiche’ – dicono Deleuze e Guattari – non assimilabili entro l’apparato di stato e che si sottraggono ai suoi tentativi di integrazione. L’azione rivoluzionaria passa dunque da questi ‘divenire minoritari’, di fuga e di resistenza, ovvero da ‘minoranze [...] che non costituiscono Stati validi, culturalmente, politicamente, economicamente, proprio perché ad esse non si addice la forma-Stato, né l’assiomatica del capitale, né la cultura corrispondente’<sup>81</sup>. Ora, se da un lato una tale ‘potenza di minoranza’ riconosce nel proletariato ‘la coscienza universale’, dall’altro però, fino a quando ‘la classe operaia – essi proseguono – si definisce attraverso uno statuto acquisito o anche uno Stato teoricamente conquistato, [essa] appare solamente come «capitale», parte del capitale (capitale variabile) e non esce dal piano del capitale’<sup>82</sup>.

Riassumendo: come un’azione rivoluzionaria è il frutto di ‘minoranze’, così, di conseguenza, una rivoluzione, per definirsi tale e per ‘riuscire’, non muove da una conquista di una maggioranza – quand’anche la sua ‘dittatura’ fosse, finalmente (!), espressione di una collettività numericamente maggioritaria e ‘reale’ e non più solo ‘formale’. Non sarà perciò attraverso la conquista dello stato, non sarà nel farsi essa stesso ‘stato’, che la classe operaia abatterà il capitalismo bensì

<sup>79</sup> Id., *Mille piani*, cit., p. 603.

<sup>80</sup> Si veda su questo punto la distinzione che Deleuze e Guattari tengono a fare tra ‘totalitarismo’ e ‘fascismo’, e il tentativo fallimentare del primo di bloccare le linee di fuga (certo distruttive) del secondo (cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., pp. 308 e ss.).

<sup>81</sup> Ivi, p. 651.

<sup>82</sup> *Ibid.* Sono qui evidenti gli echi dell’operaismo, prontamente richiamati nella nota che segue a quest’ultima affermazione di Deleuze e Guattari.

attraverso la sua capacità di spiazzamento rispetto a sé stessa – in quanto ‘massa’ e insieme molare ‘variabile’ definito dal capitale – e rispetto al piano del capitale, dal quale il suo divenire minoritario continuamente la fa fuggire, rendendola una massa rivoluzionaria in grado di distruggere l’equilibrio dominante degli insiemi numerabili<sup>83</sup>. Dentro e fuori una collettività-massa, dentro e fuori un individuo-soggetto, si tratta, in altre parole, di inventare sempre nuove linee di sperimentazione e di fuga che anziché confermare o riconfermare un’identità, la disallineino, la spostino, la scongiurino, appunto.

Individuale o collettivo, ogni movimento rivoluzionario non passa minimamente, per la riconquista di sé o dell’Altro perduto, non passa per un momento negativo, transitorio e necessario che precede quello finale della riappropriazione di sé. Al contrario, non vi è divenire rivoluzionario se non come esercizio di liberazione da sé stessi e dalla dipendenza delle proprie identità coatte – il proletariato che non si lascia più definire dal capitale –; come espressione di un desiderio che è metamorfico nella sua essenza; e, infine, come un continuo ‘cambiar pelle’ delle soggettività che fa inceppare la Storia e che, al loro ‘interno’, lascia cadere e dimenticare ciò che le appesantisce, ne incattivisce la coscienza e le ricaccia costantemente nel passato, re-iscrivendole tra il ‘non più e il non ancora’. In conclusione, è il *divenire minoritario rispetto a sé stessi e agli altri* che costituisce una minoranza ed è solo da qui che essa può cominciare a porsi il problema ‘di abbattere il capitalismo, di ridefinire il socialismo, [e] di costituire una macchina da guerra capace di rispondere con altri mezzi alla macchina da guerra mondiale’<sup>84</sup>.

#### 4. *Divenire e storia*

Se un movimento della storia, piccolo o grande che sia, tende verso la conquista di una maggioranza, il divenire, invece, si colloca sempre verso la minorità. Esso, proseguono Deleuze e Guattari,

non si pensa in termini di passato e d’avvenire. Un divenire-rivoluzionario resta indifferente alle questioni di un avvenire e di un passato della rivoluzione; passa tra i due è...]. C’è solo storia di maggioranza o di minoranze definite rispetto alla maggioranza. Ma «come conquistare la maggioranza» è un problema del tutto secondario rispetto al progredire dell’impercettibile<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 406.

In qualche maniera, questo divenire rivoluzionario e ‘impercettibile’ è perfettamente presente nel modo in cui Marx caratterizza il proletariato e lo stato proletario. Lo abbiamo visto: il proletariato è quella classe che anziché porsi il problema della sua infinita egemonia sull’intera società – come le altre classi che l’hanno preceduta –, *organizza*, invece, una forma di dominio ‘a tempo’ come strumento necessario della sua auto-soppressione identitaria come classe che incarna ‘la miseria universale’, realizzando con essa, la scomparsa di tutte le altre classi.

Tuttavia, la distinzione deleuziana tra divenire e storia – che in un certo senso anche per Marx è presente, fino a quando (e da quando) per lo meno si avvicineranno nella storia forme antagonistiche di produzione – resta di fondamentale importanza per scongiurare il tentativo che la macchina da guerra ambisca a costruirsi come stato, anziché continuare a ‘stare’ alla sua ‘esteriorità’, affinché il desiderio, concatenando molteplicità molarie e molteplicità molecolari, non rimanga preda di identificazioni di tipo paranoide e di massa. Ogni concatenamento è infatti costruito come una ‘sintesi disgiuntiva’ nella quale sono presenti entrambe le linee: una molare e ‘storica’ che territorializza, l’altra molecolare che fa fuggire la prima, ne destabilizza i tentativi di chiusura e la rende instabile.

Se assumiamo, dialetticamente (e solo così è possibile), la necessità di transitare il guado del Negativo, di mettervi radici seppur temporaneamente, anziché *sottrarlo* (n-1), ecco allora, secondo Deleuze e Guattari, il momento in cui i ‘lupi’ sono diventati ‘bolscevichi’<sup>86</sup>. Una molteplicità rivoluzionaria ancora grandemente dispersa prendendo il potere dello stato si è finalmente identificata nella massa, si è insediata in un territorio, in una coscienza, in un apparato burocratico fino a confondersi del tutto con esso. I suoi micro-movimenti irriducibili, ‘schizo’, le linee di deterritorializzazione intempestive che la contraddistinguevano come una ‘muta’ de-centralizzata e a-cefala, sono stati ricondotti alla territorialità dei movimenti molarie di massa che ne hanno canalizzato e centralizzato la forza dirompente fino a distorcerla in un rapporto di identificazione paranoide tra capo e seguito. Come allora evitare che il *divenire-schizo* del desiderio possa distribuirsi in uno spazio storico senza essere in esso bloccato, catturato, e ricodificato in modo dispotico e paranoide?

In sintesi, la risposta deleuziana (e di Guattari) a questo quesito muove, al solito, dall’invocazione dell’*univocità del reale e dell’immanenza dell’essere*:

<sup>86</sup> Ivi, p. 81.

Il problema – essi dicono – non consiste nell'opporre due tipi di molteplicità, le macchine le molari e molecolari, secondo un dualismo che non sarebbe migliore di quello dell'Uno e del molteplice. Ci sono soltanto molteplicità di molteplicità che formano uno stesso *concatenamento*, che si esercitano nello stesso *concatenamento*: le mute nelle masse, e inversamente. Gli alberi hanno linee rizomatiche, ma il rizoma ha punti di arborescenza<sup>87</sup>.

Sempre al di sotto dell'albero genetico-evolutivo della storia, si producono e continuano a prodursi movimenti *exaptici* e differenziali di 'causalità alla rovescia'<sup>88</sup> che la contraddicono, la fanno 'saltare', la deviano, la inceppano, distinguendola dalla rammemorazione del passato e disarticolandola da una finalità, più o meno necessaria, che vorrebbe rinchiuderla entro una totalità unitaria. La differenza non smette di ripetersi e creare differenza a sua volta, in maniera tale da rendere inspiegabile ciò che si è evoluto (solo) dai suoi frammenti precedenti. Allo stesso modo, ogni epoca storica, è come 'bucata', resa permeabile alla contingenza da un *nuovo lancio di dadi*, da un 'fuori', da una 'esteriorità pura' che ne avviluppa il corso e dalla stratificazione e distribuzione di un differente piano di immanenza<sup>89</sup>.

Polemizzando con Mao – in realtà con tutto il 'vecchio' pensiero dialettico, ancora una volta –, Deleuze e Guattari sostengono infatti che lo 'Spirito è sempre in ritardo sulla natura'<sup>90</sup>: osservando l'evoluzione di quest'ultima, noi scopriamo al suo interno una linearità orizzontale, rizomatica e 'spezzata', piuttosto che una ordinata, coerente e gerarchicamente organizzata. Una linearità che procede per segmenti evolutivi a-paralleli che legano elementi, corpi e tempi eterogenei (magari lontanissimi tra loro) rendendoli vicini, in una sorta di *eterocronia del divenire*<sup>91</sup>.

Sono queste 'fuga', questi 'salti' *nel mezzo* delle specie, a rompere, ad aprire gli schemi evolutivi binari, chiusi e verticali fondati sull'ereditarietà di funzioni e caratteri che vanno dall'essere meno a quello più differenziato. Si

<sup>87</sup> Ivi, p. 76. Alla pagina precedente, Deleuze e Guattari avevano ripreso la distinzione di Canetti tra 'massa' e 'muta' (Ivi, p. 76). Echi di una sostanziale compenetrazione tra macchine molecolari 'di muta' e macchine molari 'di massa' si ritrovano a nostro avviso nelle posizioni 'oltremarxiane' di M. Hardt e di A. Negri, da sempre critiche della transizione al comunismo nella forma della dittatura del proletariato, e più propense a teorizzare un 'partito non più piantato nei fuori di un'avanguardia che comanda la moltitudine ed ordina la realtà [bensi] dentro la moltitudine in rivolta, quella moltitudine che, sola, può prendere il potere' (A. Negri, (intervista di F. Raparelli), *Il comunismo come processo costituente continuo*, il manifesto, 18 gennaio 2017).

<sup>88</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 602. Sul concetto di *exaptation* si veda S. J. Gould, E. S. Vrba, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione* (1982), a cura di T. Pievani, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

<sup>89</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 61.

<sup>90</sup> Id., *Mille piani*, p. 36.

<sup>91</sup> Ivi, p. 41.

tratta, dicono Deleuze e Guattari, di processi ‘rizomatici’ i quali, operando ‘immediatamente nell’eterogeneo [e] saltando da una linea già differenziata a un’altra’, rendono evidente una comunicazione ‘trasversale’ di materiali ed elementi (non solo di natura genetica) provenienti da specie diverse, e che finiscono così per ‘produrre risultati analoghi a quelli degli «amori abominevoli cari all’Antichità e al Medioevo»<sup>92</sup>. Sono, in definitiva, questi fenomeni ‘a-paralleli’ di creazione evolutiva a sconvolgere gli alberi genealogici e lasciar apparire l’evoluzione stessa come un immenso processo di differenziazione ‘naturale’ che procede in tutte le direzioni e che agisce incessantemente come causa immanente (e non transeunte) degli esseri alla maniera del dio spinoziano<sup>93</sup>.

Nell’evoluzione della natura come nei ‘diagrammi’ della storia, il più lontano può dunque *divenire* il più prossimo, proprio perché esse presentano delle aperture in cui il tempo si distribuisce stratigraficamente, si *complica* differenziandosi, anziché *svilupparsi* dialetticamente in modo unilineare<sup>94</sup>. Non è perciò possibile spiegare un gruppo sociale a partire da quelli che si ritengono essere i suoi antecedenti storici ‘meno evoluti’ (le bande, le mute) – a meno di non fare dell’evoluzione storica una materia morta, un movimento solo *relativo* tra un prima e un dopo dove ogni differenza viene annullata da una ‘falsa’ ripetizione. Una certa idea di evoluzione e di sviluppo, si muovono dunque sempre all’interno del dispositivo platonico che, modulandosi sulla dialettica dell’Uno e del molteplice, finisce inoltre per reintrodurre la trascendenza. Anche *la storia ha dunque un suo divenire* che nulla ha a che vedere con una progressività arborescente e che procede geneticamente da un’epoca, da una società meno sviluppata e più povera a una più ricca ed evoluta.

Ora, sono micro-molteplicità molecolari, impure e irregolari (‘simulacri’) e non insiemi molarari e di massa a far scricchiolare i ‘diagrammi’ storici e che, muovendosi ‘in mezzo’, li rendono ‘instabili’: singolarità nomadiche e a-cefale (le ‘mute’) che rendono porosa la storia, la popolano e l’attraversano, creando nuove macchine non binarie, nuovi ‘tagli’ che crescono ‘tra’ le biforcazioni di una società e lì vi s’installano come le Amazzoni tra i greci e i troiani<sup>95</sup>. Indisciplina, tradimento del guerriero, messa in discussione della gerarchia, sono

<sup>92</sup> Ivi, p. 44.

<sup>93</sup> Cfr. B. Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 2004, libro I, prop. XVIII, p. 104.

<sup>94</sup> Cfr. G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 59.

<sup>95</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 500.

cioè 'invenzioni', 'colpi di dadi' che appartengono alla macchina da guerra e non a formazioni centralizzate (stato, partito etc.).

Questi fenomeni evolutivi a-simmetrici e a-paralleli – che Deleuze e Guattari definiscono anche 'divenire rizomatici' e 'reticolari', per differenziarli da quelli appunto lineari e arborescenti – sono caratteristici (già) delle società primitive: precisamente, essi sono visibili nelle strategie delle bande e dei briganti i quali, formando alleanze laterali e trasversali, resistevano alla cattura dell'apparato di stato e sfuggivano alla sua logica di sedimentazione per filiazione verticale e lignaggi. Come emerge dalle ricerche di P. Clastres, le società primitive, infatti, non è che non capivano o non potevano per motivi economici elaborare uno stato più evoluto ed efficiente; esse, al contrario e consapevolmente, lo evitarono attraverso il mantenimento della guerra come elemento perpetuo per spezzare la formazione di gruppi e la loro conservazione (che è il principio base che forma le istituzioni statali)<sup>96</sup>.

*Lo stato e la macchina da guerra stanno dunque tra loro non in rapporto di evoluzione dialettica (identificazione, contraddizione e superamento), bensì in uno di reciproca cattura e 'possessione'. Ciò significa che un divenire rivoluzionario accade sempre in qualche modo 'avviluppato', 'implicito', 'travestito', per così dire, dalla storia*<sup>97</sup>. E tuttavia, *rivoluzione ed evoluzione* restano concetti eterogenei e distinti e ognuno di essi opera con un movimento di ripetizione specifico: il primo 'dinamico', 'intensivo', che caratterizza gli eventi puri e incorporei, cioè i *divenire*; il secondo 'statico', che si riferisce appunto agli 'stati di cose' corporei, alla loro *storia*<sup>98</sup>. E tuttavia, non vi sono due ripetizioni indipendenti<sup>99</sup> ma un uni(vo)co concatenamento ontologico, un'unica sintesi disgiuntiva del tempo. *Come le mute sono nelle masse, così il divenire è nella storia e viceversa, sebbene non si confonda con essa.*

In altre parole, un *divenire rivoluzionario* si differenzia da una *rivoluzione* poiché il primo 'estrae' da uno stato di cose attuale (la rivoluzione), la sua 'ecceità', ovvero 'sottrae' la rivoluzione stessa dall'essere solo un momento statico, il risultato – certo decisivo – di un processo di ripetizione graduale che muove da una totalità preconstituita. All'*attualità* presente della rivoluzione perché la storia *passata* si è compiuta o sta per compiersi; alla *possibilità* della rivoluzione come invero finale di un movimento cumulativo e ramme-

<sup>96</sup> Ivi, pp. 517 e ss.

<sup>97</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 29-30.

<sup>98</sup> Deleuze riprende questa distinzione dagli stoici in *Logica del senso*, cit., pp. 12 e ss.

<sup>99</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 46 e ss.

morante dell'essere, Deleuze oppone l'infinita *virtualità* dei divenire rivoluzionari, la loro capacità di 'tagliare' intempestivamente la storia inserendovi nuove singolarità, nuove forze creative che, per selezione ed oblio, siano in grado di 'liberarla' e aprirla al futuro. Una libertà che non è mai da 'rifare' ma sempre una conquista 'da fare', una nuova molteplicità differente da inventare di nuovo.

E tuttavia, l'abbiamo visto, ogni atto creativo, ogni posizione di desiderio, produce concatenamenti nuovi e perciò stesso inevitabilmente imprevedibili; *desiderare è rischioso* al punto tale che il desiderio stesso può produrre degli investimenti libidici reazionari e, attraverso questi, edificare delle macchine molarì paranoidi e suicide. Come impedire che questo avvenga? Come fare in modo tale che il divenire, inserendosi 'nella' storia, non finisca di per sé stesso per saturarla, ripiegandovisi su alla maniera di un enorme macigno, e innalzandovi muri che irreggimentano il suo stesso flusso? Si tratta di una questione decisiva, questa, alla quale però non è possibile rispondere *in anticipo* poiché non possiamo sapere mai dove ci condurrà una linea di fuga, se verso la gioia o l'annichilimento. E questo 'non sapere', per Deleuze, riguarda innanzitutto l'immagine *della* filosofia, il suo stesso divenire.

##### 5. Questa (non) è una filosofia (della prassi)

Quasi certamente non sapremo mai cosa Deleuze avrebbe scritto nel suo libro ultimo rimasto incompiuto e che avrebbe dedicato alla *Grandeur de Marx*<sup>100</sup>. Forse il suo libro più difficile, quello più sofferto e atteso. Volontariamente, nel darsi la morte, egli ci ha lasciato alle prese con una specie di assenza, un vuoto entro cui numerosi tentativi di ricostruzione e interpretazione filosofica non avrebbero tardato a susseguirsi nel corso di quest'ultimo trentennio<sup>101</sup>. Non saremo pertanto noi ad aggiungere qualcosa di rilevante, né di originale rispetto a questa 'mancanza' – termine-concetto che a Deleuze non sarebbe affatto piaciuto e che sappiamo essere quanto mai inadeguato se lo riferiamo al suo stile filosofico – se non provare a intenderla 'positivamente',

<sup>100</sup> G. Deleuze, *Le 'Je me souviens'. Intervista con D. Eriborn*, in «Le Nouvel Observateur», 16-22 novembre 1995, pp. 50-51, tr. it. di L. Cremonesi, in A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, ombre corte, Verona, 2007, pp. 111-16.

<sup>101</sup> Per un'analisi molto approfondita dei rapporti tra Deleuze e Marx si veda N. Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, Londra-New York, 2003.

facendo leva sulla potenza dell'immaginazione e sulla necessità di continuare *noi* a scrivere *di* Marx, dopo e oltre la fine del socialismo reale. Come per i suoi altri autori – Bergson, Nietzsche, Leibniz – di cui ha fatto in tempo a fare il 'ritratto', ci piace dunque pensare quest'incompiutezza come un invito a continuare a tracciare il *divenire* del pensiero senza arrestarlo davanti al termine di *una* storia (di un individuo o di una collettività politica). *Fare linea e mai punto*, poiché alla filosofia, innanzitutto, appartiene un divenire singolare e assoluto, una *violenza* e una velocità infinite del pensiero che oltrepassano il movimento relativo della sua storia<sup>102</sup>.

Non a caso, l'opera deleuziana restituisce una presenza costante del pensiero di Marx – i cui segni sono disseminati un po' dappertutto, non solo nei grandi testi 'politici' come *L'anti-Edipo* e *Mille piani* – sempre con l'intento di sottrarne l'originalità dalle grinfie dell'hegelismo e del Negativo, restituendogli la sua 'grandezza' di scienziato che ha posto in primo piano la contingenza storica del capitalismo piuttosto che la sua evoluzione necessaria da forme precapitaliste di produzione. In altre parole, sulla scia delle intuizioni di Althusser, a Deleuze interessa mettere in luce i 'meccanismi differenziali e affermativi'<sup>103</sup> dell'analisi marxiana in modo tale da porteli riutilizzare per rendere conto dei processi decodificanti e deterritorializzanti del desiderio messi in moto – e per la prima volta – dalla macchina capitalistica, nonché dei limiti con cui essa poi si ritrova ad avere a che fare e che la spingono al suo superamento<sup>104</sup>. Ancora all'inizio degli anni Novanta, la 'riconoscenza' nei confronti di Marx – fino al punto da definirsi egli stesso 'marxista'<sup>105</sup> – riguardava esplicitamente (e soltanto) lo scienziato del capitalismo, piuttosto che il teorico dell'organizzazione e, nella fattispecie, della necessità della dittatura del proletariato.

Ora, se da un lato questa rilettura appare coerentissima nel suo sforzo di applicare sul corpo filosofico di Marx l'arte selettiva della differenza e della disgiunzione per dipingerne il 'ritratto' singolare, appunto, dall'altro, però, è anche vero che una tale operazione, spezzando il nesso dialettico tra i due 'momenti' – esplicito e necessario per il filosofo di Treviri –, rimette radical-

<sup>102</sup> 'Il tempo filosofico – affermano Deleuze e Guattari – è il grandioso tempo di consistenza, che non esclude il prima e il dopo ma li sovrappone in un ordine stratigrafico. È un divenire infinito della filosofia, che interseca ma non si confonde con la sua storia' (cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 68).

<sup>103</sup> J. Colomel, *Deleuze parla di filosofia* (intervista a), in G. Deleuze, *L'isola deserta*, cit., p. 179.

<sup>104</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 154 e ss.

<sup>105</sup> Sul senso in cui Deleuze definisce sé stesso e Guattari come 'marxisti' si veda G. Deleuze, *Controllo e divenire* (1990). *Intervista con A. Negri*, in Id., *Pourparler* (1972-1990), tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 1999, p. 223.

mente in discussione il rapporto tra teoria e prassi e, più in generale, il ruolo che il pensiero (filosofico, in prima istanza) possa o debba avere nella realizzazione di un progetto politico.

La filosofia – e quella marxiana non fa eccezione – resta per Deleuze l'arte di fabbricare i concetti; un'arte cioè fine a sé stessa, e necessariamente, se aspira a cogliere l'immanenza del pensiero, un divenire assoluto, lo abbiamo detto, che non può essere limitato neanche dall'orizzonte prassico. Mettere al servizio questa 'urgenza' del pensiero foss'anche solo per portare a compimento la liberazione dell'uomo vorrebbe dire di fatto adombrarne il gesto arrischiato e violento che consiste nel 'tagliare il caos'<sup>106</sup> – gesto che è insito in ogni grande filosofia e che la spinge a far 'fuggire' il finito e a porsi (insieme all'arte e alla scienza) come un 'imprevisto del mondo': sparigliare le carte, iniziare un nuovo gioco *dentro* un altro che è ancora in corso, piuttosto che prepararsi allo scontro finale, all'ultima partita... un *controttempo filosofico* in cui si danno *immediatamente* il sapere e non sapere, la verità e la non verità – una 'linea di fuga' pericolosa che porta la filosofia a ridosso della non filosofia, a scontrarsi con la propria *impasse*.

Da queste 'altezze' (che hanno evidenti richiami nietzscheani) non basta dire con Heidegger che la non-verità appartiene all'essenza della verità: è un gioco di prestigio tale per cui, non solo vi si ribadisce la loro reciproca co-appartenenza (non dialettica, in questo caso), il filo sottile che lega l'inizio e alla fine, ma anche il lieto fine, la vittoria della seconda sulla prima. Quando però la differenza viene spinta verso l'immanenza assoluta ecco che in un solo colpo appaiono *verità e menzogna* della filosofia, il 'cane' e il 'lupo' vicini, in un unico 'blocco di divenire', il filosofo e il sofista che lo imita<sup>107</sup>, l'umano e il non umano nell'uomo... Affinché il reale sia in tutta la sua pienezza e il pensiero ne possa tracciare, ritagliandovi, il 'piano', ecco allora che esso deve fare ricorso a tutta la sua violenza, ad una forza che gli permetta di passare per ciò che l'umanità dell'uomo o la sua storia riflessa in quella dell'Essere, vorrebbe tenere a bada: lo 'sporco sotto le unghie'<sup>108</sup>, l'impuro, la sua inumanità incontrollata e anarchica. Un 'grido' che, come in un quadro di Bacon, 'insiste e sopravvive alla bocca, [l'] inesistenza di un corpo che sopravvive all'organismo, corpo

<sup>106</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 50.

<sup>107</sup> Cfr. M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, cit., p. VII.

<sup>108</sup> Cfr. B. Nogara Notarianni, M. Filippi, *Lo sporco sotto le unghie nel teatro dell'adesso di Deleuze e Foucault*, in «Dinamopress», 15 gennaio 2003, consultabile qui <https://www.dinamopress.it/news/lo-sporco-sotto-le-unghie-nel-teatro-delladesso-di-foucault-e-deleuze/>

senza organi o corpo puro<sup>109</sup>. Non vi sono allora che 'segni' sparsi ovunque, 'maschere di maschere' e fantasmi dispersi che vagano dappertutto e senza origine né meta, né nome<sup>110</sup>.

*Concettualizzare* l'«in sé» della differenza, la sua purezza, pertanto, implica fare del pensiero stesso una potenza 'schizo', pura e infinita, che lo 'incrina' al punto tale da dissolvere l'io e far violenza all'umanità dell'uomo<sup>111</sup>, anziché una nevrosi che si limiti, fenomenologicamente, a riflettersi *nell'uomo e per l'uomo*. Una 'schizoanalisi', insomma, che *in quanto tale* non ha rigorosamente alcun programma politico [e] che 'non pretende di parlare in nome di checchessia [né, men che mai] delle masse'<sup>112</sup>, ma che aspira, di per sé stessa, a cogliere e ad affermare la *politicità del (e dentro) il pensiero* alla stessa maniera di quanto sia in grado di coglierla e ad affermarla nell'essere della differenza.

Vi è perciò, nel pensiero come in tutto il reale, un antagonismo irriducibile e inevitabile più feroce di qualsiasi contraddizione dialettica e che prelude ad ogni atto creativo, ad ogni nuova emissione di concetti. Di là dal semplice accadere, da una faticosa e incessante attesa, ogni nuova creazione, se vuol essere libera, è sempre qualcosa che e-rompe nel tempo, lo curva fino a spezzare il corso più o meno avventuroso della storia, fino ad insediarsi in essa come un eterno senza ritorno.

Non basta, però, invocarlo o semplicemente 'attuarlo': il nuovo bisogna farlo, costruirlo pezzo per pezzo poiché non tutte le rotture, non tutti i salti e le incrinature apportano nuova vita. A volte, quando 'il conto dei dadi più non torna' (Montale), quando l'imprevisto (del desiderio) *scombussola*, assumendo connotati terrificanti, oppure, al contrario, fin troppo entusiasmanti, può accadere che quello sia l'inizio della fine di ogni movimento libero, di ogni divenire. Perciò, sostiene Deleuze ogni creazione è sì un' *affermazione* di nuovo essere, ma innanzitutto 'sottrazione', 'leggerezza', 'togliere peso a ciò che vive'<sup>113</sup>. Ma quale 'soggetto' sarà capace di una tale potenza? Non certo l'*umanità*, neanche laddove si rimettesse sui propri piedi e cominciasse finalmente

<sup>109</sup> G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 2022, p. 111.

<sup>110</sup> Un'eco di queste molteplicità 'impure', di storie 'infami' di sottofondo, per certi versi invisibili, il cui vociare balbettante giunge a farsi mormorio anonimo, lo si ritrova ne *La vita degli uomini infami*: non è un caso che Deleuze amasse così tanto questa piccola gemma foucaultiana scritta sul finire degli anni Settanta e, che probabilmente, rappresenta uno dei punti di maggiore vicinanza tra i due filosofi.

<sup>111</sup> Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 102 e ss. e pp. 239 e ss.; vedi su ciò anche G. Bianco, *Introduzione*, cit., pp. 39-40.

<sup>112</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 437.

<sup>113</sup> Id., *Nietzsche e la filosofia* (1962), tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino, 2002, p. 276.

a camminare da sola, senza aver bisogno né di Dio né dei suoi equivalenti mondani, lo stato e la proprietà privata.

*Oltre Marx*, Deleuze fa propria la lezione fondamentale di Nietzsche: Teseo – simbolo di un’umanità certo superiore che vuole emanciparsi da sé stessa – è in realtà un buffone, un impostore, un ‘non Greco’<sup>114</sup>. Egli entra nel labirinto tenendosi ai *fili* – il peso del passato è tutto lì – nell’idea di sconfiggere il mostro: ci ri-esce e poi...abbandona Arianna. Il tempo si è compiuto e l’evento si è ‘attuato’: l’uomo si è finalmente emancipato dal divino e dalla ‘donna’, ma non della sua stessa umanità, per sempre appesantito dal ricordo della propria ‘coscienza infelice’. Uomo superiore delle fatiche, delle vendette e delle colpe che continua a sop-portare al di sotto dell’umanità che ha imparato, che si è ri-formata risalendo dal proprio inferno. *Ma non si impara nulla se non ciò che si è finalmente in grado di dimenticare*, ed è a questo punto che Arianna, ‘stanca di attendere il ritorno di Teseo dal labirinto’, *s’impicca*<sup>115</sup>. Colpo di dadi. Il suo *mistero* s’infitisce, includendo persino, forse, la sua morte di donna assoggettata al volere dell’uomo. Commentando lo *Zarathustra* nietzscheano, Deleuze infatti scrive che

finché la donna ama l’uomo – si tratti anche dell’uomo superiore [scil. Teseo] – ne è madre, sorella, sposa, non è altro che l’immagine femminile dell’uomo: la potenza femminile non ha modo di esprimersi. La femminilità delle terribili madri, sorelle e spose rappresenta lo spirito di vendetta e il risentimento da cui l’uomo stesso è animato. Ma Arianna, dopo essere stata abbandonata da Teseo, sente sopraggiungere una trasmutazione: la sua potenza femminile si libera, diventa benefica e affermativa [...]<sup>116</sup>.

Arianna cioè deve poter uccidere la propria femminilità oblativa per poter riapparire nuovamente come esempio di vera libertà e di amore assoluto per il reale (Dioniso, e non Teseo, sua imitazione ‘reattiva’), cioè come il segno di una ‘doppia affermazione’ dell’essere del divenire: dimenticato Teseo – che faceva da limite alla sua capacità di amare e al suo divenire femminile – riprende la via del labirinto, ma stavolta non per uscirne, bensì per unirsi a Dioniso. ‘Il labirinto – dice Deleuze – è il divenire, l’affermazione del divenire: l’essere scaturisce e si afferma dal divenire nella misura in cui l’affermazione del divenire è oggetto di un’altra affermazione (il filo di Arianna)’<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Id., *Il mistero di Arianna* (1963), tr. it. di M. Maguolo, in «Engramma», 173, maggio-giugno, 2022, consultabile qui [https://www.gramma.it/eOS/index.php?id\\_articolo=3905](https://www.gramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3905)

<sup>115</sup> Cfr. M. Foucault, *Arianna si è impiccata* (1969), tr. it. di M. Maguolo, in «Engramma», 158, settembre, 2018, consultabile qui [https://www.gramma.it/eOS/index.php?id\\_articolo=3454](https://www.gramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3454)

<sup>116</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 279.

<sup>117</sup> Id., *Nietzsche e la filosofia* (1962), cit., p. 280.

Perciò, se la dialettica – Teseo e Arianna – è il movimento della doppia negazione del divenire dell'essere, la differenza – Dioniso e Arianna –, al contrario, è il movimento della doppia affermazione dell'essere del divenire: il dolore per il mancato amore di Teseo è stato dimenticato e ora, di fronte a Dioniso, Arianna può finalmente dire con gioia 'sì' e amare senza condizioni. *Differenza è ripetizione*, ovvero non basta affermare l'essere della differenza; non basta 'effettuare l'evento in uno stato di cose' ma per diventarne 'degni' bisogna essere in grado di *affermare l'affermazione* se si vuole evitare una reintroduzione del Negativo<sup>118</sup>; bisogna cioè che l'evento stesso, una volta affermato, lo sia nuovamente, che venga per così dire 'controeffettuato', estratto dalla storia e innalzato nella sua purezza e potenza.

C'è una dignità dell'evento – scrivono Deleuze e Guattari – che è sempre stata inseparabile dalla filosofia come «amor fati»: farsi pari all'evento o diventare il figlio dei propri eventi – «la mia ferita esisteva prima di me, sono nato per incarnarla». Sono nato per incarnarla come evento perché ho saputo disincarnarla come stato di cose o situazione vissuta. Non c'è altra etica al di fuori dell'amor fati della filosofia. La filosofia è sempre fra-tempo<sup>119</sup>.

Una nuova immagine del materialismo si fa allora avanti, operando con un concetto di produzione/creazione del tutto affermativo, per il quale la rivoluzione non passa minimamente per il negativo<sup>120</sup>. Non una filosofia *della e per* la prassi, dunque, che ri-conosca in anticipo e necessariamente la meta, ostinatamente alla ricerca di soluzioni (spesso inadeguate) che spingono, da un lato, ad un accordo regressivo col passato e dall'altro, ad una fuga in avanti nell'irrealtà del possibile; la filosofia (e non solo la sua), sembra dirci Deleuze, consiste invece in un *girovagare a vuoto* del pensiero *nel reale*<sup>121</sup>, un puro godere della Cosa e dei concetti la cui *validità* – il movimento infinito e intensivo che essi 'conservano' – non può in definitiva essere misurato né dal giudizio

<sup>118</sup> Per Deleuze, tra affermazione e negazione non può esservi un rapporto univoco. 'Non possiamo pensare – egli scrive – l'affermazione come qualcosa che «si oppone» alla negazione: ciò equivarrebbe a introdurre il negativo poiché l'opposizione non è solo la relazione tra negazione e affermazione ma è l'essenza del negativo come tale. La differenza è l'essenza dell'affermativo in quanto tale; l'affermazione è godimento e gioco della propria differenza, così come la negazione è dolore e lavoro della propria opposizione' (Ivi, pp. 281-282).

<sup>119</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 156-157, corsivo nostro. Questo passaggio vertiginoso ci fa tornare alla mente le parole di Bataille – esperto anch'egli di labirinti e grande interprete di Nietzsche – quando descriveva la filosofia come *La pratica della gioia davanti alla morte* (1939), in G. Bataille, *Il labirinto*, tr. it. di S. Finzi, Milano, SE, 2003, pp. 112-127 (edizione digitale).

<sup>120</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 335-336.

<sup>121</sup> È stato Foucault a descrivere meravigliosamente il movimento del pensiero di Deleuze – già dai tempi di *Differenza e ripetizione* – un 'girovagare' certo non triste come quello di 'Edipo, povero re senza scettro, cieco con una luce interiore', bensì come una gioiosa erranza 'nell'oscura festa dell'anarchia incoronata' (M. Foucault, *Arianna si è impiccata*, cit.).

della storia, né tanto meno dal tribunale della critica. E questo poiché, a nostro avviso, essi ‘funzionano’ solo in quanto fanno passare un po’ di gioia e di interesse per la vita: così la creazione della macchina concettuale de *L’anti-Edipo*, proponendosi come la traduzione teorica della rivoluzione del 1968, voleva fare da esempio di questa *politicità della filosofia* intesa come *gesto di fiducia nel mondo*, come un atto di fede nell’univocità del reale<sup>122</sup>.

Più di vent’anni dopo, all’inizio degli anni Novanta, Deleuze e Guattari in *Che cos’è la filosofia?* ritornano su questo punto decisivo scrivendo che

può darsi che credere in questo mondo, in questa vita sia diventato la nostra impresa più difficile o l’impresa di un modo di esistenza da scoprire oggi sul nostro piano di immanenza [...] [poiché] abbiamo tanti motivi per non credere al mondo degli uomini, abbiamo perso il mondo, e questo è peggio dell’aver perso una fidanzata, un figlio o un dio<sup>123</sup>.

Oggi, più di allora, questa è a nostro avviso la forma del problema ‘politico’ di *un* divenire rivoluzionario, tanto nella filosofia, quanto nella ‘pratica’ di tutti i giorni: un problema più grande e urgente della conquista della maggioranza<sup>124</sup> e dei mezzi da impiegare per ottenerla. Tra la *nausea* e la *vergogna* di essere uomini<sup>125</sup> continuare ad *avere fiducia* in questo mondo – un compito assai più gravoso di quello di *rovesciarlo*.

<sup>122</sup> Cfr. R. Ronchi, *Deleuze*, cit., p. 14 (edizione digitale); si veda inoltre G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 192.

<sup>123</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 65 (corsivi nostri).

<sup>124</sup> Id., *Mille piani*, cit., p. 406.

<sup>125</sup> Cfr. Id., *Che cos’è la filosofia?*, cit., pp. 100 e ss. in cui viene ripresa la riflessione di P. Levi sulla vergogna come sentimento ‘composito’ che si prova di fronte al fatto di essere sopravvissuti, come anche di fronte a chi ha permesso lo sterminio nazista, e per il fatto di non averlo potuto impedire (cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in Id., *Opere*, Einaudi, Torino, 1988, vol. 1, p. 687). Sull’accostamento tra ‘nausea’ e ‘vergogna’ in E. Levinas, si veda anche G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, pp. 202 e ss. (edizione digitale).

SEZIONE III  
*Rifondazioni della transizione*



# Spinoza, per una risposta postmoderna. Il problema della transizione in Negri

*Andrea Pascale*

Vorrei anzi potermi illudere che la solitudine di questa maledetta cella fosse stata tanto feconda quanto la spinoziana solitudine del laboratorio ottico.

Negri, *L'Anomalia Selvaggia*

## 1. *La transizione dopo il sessantotto*

Quello della transizione al comunismo è un tema problematico in un autore come Negri che, pur utilizzando le categorie di Marx in modo rigoroso, si discosta volutamente dall'ortodossia marxista. In particolare, il tema della transizione implica immediatamente una dimensione dialettica, dalla quale Negri cerca di allontanarsi il più possibile. Quello di transizioni diventa, allora, un tema chiave per accedere al marxismo proposto da Negri, perché su questo tema viene a condensarsi l'opposizione alla dialettica ed a quelle categorie moderne che, nel discorso di Negri, determinano il perdurare dello sfruttamento nell'evo che lui definisce postmoderno. Proprio per questa scelta di approntare un marxismo privo di dialettica, il pensiero di Negri sembra avere una forma ambigua, discontinua. Ciò che è evidente, è che la teoria della transizione, proprio in virtù della sua intima dialetticità, permette di far luce sulle trasformazioni teoriche che spingono Negri non solo "oltre Marx", ma anche "oltre" le tendenze "fabbrichiste" del primo operaismo. Negri, com'è noto, rivendica una profonda continuità con la "rivoluzione copernicana" operata da Tronti in *Operai e Capitale*. Tuttavia, accanto all'aderenza di Negri all'analisi trontiana ed alle categorie marxiste, si nota una "seconda natura" nella filosofia di Negri, una serie di salti, di cortocircuiti, che si traducono in un rapporto polemico con Tronti. Se quest'ultimo accusa Negri di estendere tanto il concetto di classe rivoluzionaria da annullarlo in una amorfa gene-

ralità; Negri, d'altro canto, accusa Tronti di "fabbricocentrismo", di blocco delle connessioni rivoluzionarie in nome di un'identità operaia sentita come sempre più formale.

Il tema della transizione senza dialettica è sicuramente un esempio lampante di tale "seconda natura" del pensiero di Negri, come d'altronde egli stesso riconosce in *Trentatré lezioni su Lenin*:

Una delle caratteristiche fondamentali di un discorso marxista sul marxismo è l'assunzione della sua necessaria discontinuità e della discontinuità del suo referente reale. Solo se il pensiero marxista si presentasse come ideologia esso avrebbe una propria fittizia continuità interna, un interno rapporto di filiazione e propri degni antecedenti. Ma ciò non è: il pensiero marxista può confrontarsi solamente con la serie di problemi che di volta in volta si ritrovano e la continuità che assume non può essere altra che quella – dinamica e contraddittoria – del soggetto rivoluzionario cui si riferisce. Il marxismo è la continuità reale di un soggetto che propone istanza sovversiva come continuità del suo essere: solo a queste condizioni la teoria diviene potenza materiale. Da qui la discontinuità del marxismo in quanto negazione dell'ideologia: mai continuità semplicemente teorica, mai filiazione, mai processo continuo che da pensiero porti a pensiero, ma sempre rottura e rinnovamento delle ipotesi politiche a confronto delle necessità, delle esigenze delle nuove qualificazioni che il soggetto rivoluzionario presenta<sup>1</sup>.

L'"evento" che, nel pensiero di Negri, ha imposto tale scarto teorico/pratico rispetto alla tradizione marxista, è il '68. L'emergere di nuovi bisogni, nuove rivendicazioni, nuove resistenze che hanno prodotto, sedimentandosi, un nuovo soggetto – meglio, nuovi processi di soggettivazione – che hanno segnato il passaggio dalla lotta in fabbrica, alla lotta in piazza, nelle strade, nella metropoli<sup>2</sup>.

Ma se, come egli afferma, effettivamente le soggettività, che si sono mostrate nel '68 come esplosione di nuovi bisogni e desideri, definiscono uno scarto reale con il soggetto rivoluzionario di riferimento del marxismo – quindi l'operaio in senso stretto – allora a Negri servono nuovi strumenti per leggere la contemporaneità dagli anni '70.

Marx, se pure nella particolare ermeneutica operaista definita da Tronti, non era più sufficiente per Negri, che già sul finire degli anni '70 prova ad andare "oltre Marx"<sup>3</sup>, fino ad approdare all'approfondimento di Spinoza negli anni '80, attraverso la cui filosofia riuscirà a compiere definitivamente il passo che lo condurrà al di là del marxismo.

<sup>1</sup> A. Negri, *Trentatré lezioni su Lenin*, ManifestoLibri, Roma 2016, pp. 17-18.

<sup>2</sup> A tal proposito si veda il capitolo di Negri *Da Mirafiori a Piazza Statuto*, in Id., *Pipe-line: lettere da Rebibbia*, Derive e Approdi, Roma 2009, pp. 77-85.

<sup>3</sup> Per un approfondimento del tema, si veda il testo A. Negri, *Marx oltre Marx*, Manifestolibri, Roma 1998. Scritto nel '77, rappresenta il più alto tentativo di Negri di utilizzare Marx – in particolare i *Grundrisse* – per leggere una realtà in cui la sussunzione reale da parte del capitale è definitivamente data.

Tra il pensiero di Negri e quello di Spinoza, almeno nell'analisi che ne fa Negri ne *L'Anomalia Selvaggia*, sembra sussistere un forte parallelismo, sottolineato e ricercato da Negri in tutta l'analisi che fa del filosofo olandese: infatti, così come Spinoza, che già nelle prime fasi panteiste del "circolo spinoziano", avverte uno scarto esistenziale, un'eccedenza esistenziale – anche se non ancora fenomenica, ma solo gnoseologica – che non si lascia stringere nelle maglie del pensiero moderno, allo stesso modo, Negri, già dai primi scritti operaisti, avverte un'eccedenza ontologica, che le armi del marxismo non sono in grado di svolgere problematicamente, ma solo di porre in termini critici.

All'indomani del 1979 sembra che il discorso operaista, nella sua accezione fabbrichista-trontiana, raggiunto il suo apice, abbia esaurito la propria efficacia politica e che possa solo declinare. Infatti, la politica stessa sembra, nelle parole del padre dell'operaismo, Tronti, essere oramai al tramonto<sup>4</sup>, tutto ciò che è ancora possibile fare è tenere a freno l'avanzata del male. In questo senso, allora, la politica non può che imitare la parabola teologica, in attesa di un giudizio universale. Mentre Tronti vede la fine della politica coincidere con il blocco e la morte del movimento operaio, Negri prova, invece, un salto teorico, uno spiazzamento ed una dislocazione.

L'amicizia con Guattari e le connessioni con Deleuze danno una svolta, un *aufhebung* senza dialettica, un salto filosofico che Negri interpreterà, appunto, nel segno di quella continuità teorica, segnalata in precedenza, che ha sempre rivendicato. Già, infatti, dalla seconda metà degli anni '70 emergono categorie nuove. In *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, intervista del '77, già è possibile vedere in *nuce* l'interpretazione che Negri darà ai libri III e, soprattutto, IV dell'Etica di Spinoza quattro anni dopo: l'emergenza dei bisogni, la sequenza *potentia-conatus-mens* che definisce il movimento creativo dell'essere, che caratterizza quella particolare filosofia, un'ontologia positiva, che caratterizzerà gli sviluppi e le opere successive di Negri<sup>5</sup>.

Ma allora, cosa succede al concetto di transizione?

Il concetto di transizione, già ribaltato in *Marx oltre Marx* come "forma in cui si dà il comunismo" e non come momento medio tra lo stato presente

<sup>4</sup> Si veda, a tal proposito, M. Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi Editore, Torino 1998.

<sup>5</sup> A tal proposito si vedano: A. Negri e F. Guattari, *Le verità nomadi, per nuovi spazi di libertà*, Antonio Pellicani Editore, Roma 1989; A. Negri, *Il lavoro di Giobbe, il famoso testo biblico come parabola del lavoro umano*, Sugarco Edizioni, Milano 1990; A. Negri e M. Hardt, *Il lavoro di Dioniso, per la critica dello Stato postmoderno*, Manifestolibri, Roma 1995; A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo, nove lezioni impartite a me stesso*, Manifestolibri, Roma 2000; Id., *Lenta ginestra, saggio sull'ontologia materialista di Giacomo Leopardi*, Mimesis edizioni, Milano 2001; Id., *Il Potere Costituente, saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2002.

di cose e il comunismo, viene affinato e meglio definito, appunto, attraverso l'analisi di Spinoza. Nel pensiero del filosofo olandese, Negri trova, infatti, una filosofia basata sull'affermazione immediata dell'essere, sulla spontaneità del divenire come forma stessa dell'essere, sotto la cui luce perfeziona l'idea di "comunismo nella forma della transizione". Per delineare in modo chiaro questo concetto, Negri aveva bisogno di Spinoza, di una filosofia che egli interpreta come momento di liberazione che non necessita di una mediazione, perché Negri intende l'essere come una potenza attuale, come sovversione della metafisica aristotelica e ripresa di una tradizione alternativa che va da Eraclito a Nietzsche, come immediatezza dell'essere.

Il concetto di transizione viene interpretato da Negri, quindi, come tensione al comunismo, così come vi è tensione, ma non sintesi dialettica, tra Dio e mondo nell'analisi che Negri fa del pensiero di Spinoza. Si capisce da subito quanto il lavoro compiuto da Negri su Spinoza sia davvero centrale, perché qui Negri trova strumenti filosofici attraverso cui compie la sua "seconda fondazione", così come nella sua analisi aveva fatto Spinoza.

La vera transizione è per Negri quella rappresentata dal '68, appunto, come eccedenza, smisuratezza ontologica rispetto a qualsiasi determinazione logica: si tratta della scoperta del "nome comune", del piano di immanenza in cui si dà la produzione dell'essere come pura spontaneità. E qui essere ed esistente vivono di quella tensione che caratterizza tutto il pensiero di Spinoza, che tuttavia non sfocia mai in sintesi, in mediazione o emanazione.

## 2. Spinoza per ripensare il sessantotto

Le nuove soggettività che si sviluppano dal '68 e il loro sedimentarsi negli anni '70, trovano, secondo Negri, un'adeguata formalizzazione nel pensiero di Spinoza. Già nel *Trattato teologico-politico* Negri mostra come il primato della potenza sul potere sia così centrale per la rifondazione spinoziana. La produzione di essere non necessita dell'organizzazione del potere, è, rispetto ad esso, sempre eccedente. Secondo tale lettura, l'Olanda del '600 diviene immagine speculare delle sostanziali modificazioni che hanno toccato la questione del soggetto negli anni '60 e soprattutto '70 del Novecento. Quell'ontologia che è pensiero di superficie, prassi costitutiva – etica insomma – diviene la lente attraverso cui leggere il mondo: infatti ne *Il lavoro di Dioniso* afferma:

In risposta alle recenti e imponenti trasformazioni della società contemporanea, molti autori (spesso raggruppati vagamente sotto la bandiera del "postmodernismo") hanno sostenuto la

necessità di abbandonare la teoria del soggetto sociale, tutt'al più riconoscendo la soggettività in termini puramente individualistici. Queste argomentazioni possono aver colto una trasformazione reale, ma hanno tratto da essa una conclusione sbagliata. In altre parole, la vittoria del progetto capitalistico e la sussunzione reale della società al capitale hanno senz'altro generalizzato il dominio capitalistico e le sue forme di sfruttamento, delimitando in maniera oppressiva i confini delle possibilità reali, stringendo le maglie della disciplina e del controllo e, come Foucault avrebbe detto, facendo della società un sistema *sans dehors*. Ciò, tuttavia, spinge soggettività e pensiero critico verso un nuovo compito: la propria costruzione come nuove macchine di produzione positiva dell'essere, i cui mezzi di espressione non possono essere altro che una nuova costituzione, una rivoluzione radicale. [...] la soggettività deve esser colta in quanto prodotto di un processo sociale. Il soggetto, come Foucault chiaramente comprese, è al tempo stesso prodotto e produttore, costituito in e costitutivo di vaste reti del lavoro sociale. [...] La soggettività è definita, simultaneamente e a pari titolo, dalla sua produttività e dalla sua producibilità, dalle sue attitudini a produrre e a essere prodotta<sup>6</sup>.

Ecco perché un pensiero della liberazione, che liberi dunque l'essere dal dover essere, la produzione dal comando, diviene così centrale per Negri.

Il '68 mostra nella prassi lo scarto teorico, la necessità di un balzo in avanti filosofico che arrivi a cogliere la complessità dell'essere senza ipostatizzarlo, come macchina creativa ed espansiva, cioè, come potenza. Tale è l'interpretazione che Negri dà del '68, ponendo, già nel lessico proposto, un avvicinamento ai temi spinoziani: gli affetti – *affectus* –, i desideri – *conatus* –, la potenza – *potentia* –, sono solo alcuni esempi di come il filosofo italiano abbia lentamente accolto nel proprio apparato di pensiero gli strumenti teorici adottati da Spinoza. Il fine di Negri era quello di superare il blocco sopra segnalato, in modo cortocircuitare la stasi prodotta dalla violenta ristrutturazione capitalistica che determina, praticamente, la messa in silenzio dei teorici e degli attivisti che hanno agito negli anni '70.

La prospettiva operaista diviene, allora, da punto di arrivo, punto di partenza da cui cominciare un'analisi che non può che andare oltre la prospettiva marxiana e che, nel corso degli anni '70, procede fino alla messa a fuoco delle categorie spinoziane in grado di dare nuova linfa alla ricerca ed alla militanza.

Quello che Negri coglie negli anni '70, e che diviene chiaro dagli anni '80, infatti, è che, col '68, vi è stata una profonda mutazione delle classi. Nel corso degli anni '70 Negri chiama questo mutamento prima operaio multinazionale (definizione in cui veniva messo in luce l'aspetto spaziale che attraversa trasversalmente il globo), poi operaio sociale (sottolineando il crescente processo di terziarizzazione che si registra nella seconda metà degli anni '70). Negli anni

<sup>6</sup> A. Negri e M. Hardt, *Il lavoro di Dioniso, per la critica dello Stato postmoderno*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 17-19.

'80, infine, Negri arriverà a definire il concetto di moltitudine, per il quale sarà necessario Spinoza, in particolare l'ultimo ed incompiuto testo del filosofo olandese: il *Trattato politico*, da cui Negri desumerà il concetto di moltitudine.

Così, attraverso lo studio di Spinoza, Negri arriverà a riformulare il concetto stesso di comunismo: leggiamo, infatti ne *Le verità nomadi*, scritto a quattro mani con Felix Guattari:

bisogna reinventare tutto: le finalità del lavoro così come la disposizione del *socius*, i diritti e le libertà. Così noi ricominciamo a chiamare comunismo la lotta collettiva per la liberazione del lavoro, cioè, in primo luogo, per la cessazione dello stato di cose presenti. [...] Noi chiamiamo comunismo *l'insieme delle pratiche sociali di trasformazione delle coscienze e delle realtà* a livello politico e sociale, storico e quotidiano, collettivo o individuale, consapevole o inconsapevole. [...] Il comunismo non è altro che il grido della vita che rompe l'accerchiamento dell'organizzazione capitalistica e/o socialista del lavoro<sup>7</sup>.

Da queste poche righe, risulta chiaro come il concetto stesso di comunismo mostri il suo carattere di transizione, come processo dinamico e non cristallizzabile. Il comunismo non può darsi come stato, ma solo come *dynamis*, come transizione, appunto. Ma non vi è un moto a luogo: L'elemento fondamentale non è né l'origine né l'arrivo, ma lo stesso processo. Nel concetto del "comunismo nella forma della transizione" c'è proprio questa urgenza di tradurre il continuo processo costitutivo dell'essere. Leggiamo infatti poco più avanti, nello stesso testo sopracitato:

il comunismo consiste nel creare le condizioni per l'emergere di un permanente rinnovamento dell'attività umana e della produzione sociale con il dispiegamento di processi di singolarizzazione, di autoregolazione, autovalorizzazione. [...] Solo un disvelamento delle singolarità individuali e/o collettive, schiacciate, bloccate, dialettizzate, dai ritmi dell'oppressione, genererà nuovi rapporti di desiderio suscettibili di ribaltare la situazione presente<sup>8</sup>.

Nel testo scritto con Guattari, Negri porta implicitamente tutto il lavoro compiuto su Spinoza ne *L'Anomalia Selvaggia*.

### 3. *L'anomalia selvaggia*

*L'Anomalia Selvaggia* è un testo che Negri scrive a Rebibbia, dal 7 aprile del '79 al 7 aprile dell'80: questa la data da lui riportata alla fine della prefazione, data che simboleggia come, dal momento in cui ha inizio per Negri della

<sup>7</sup> A. Negri e F. Guattari, *Le verità nomadi per nuovi spazi di libertà*, Antonio Pellicani Editore, Milano 2007, p. 18.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 20-21.

prigionia, questi abbia cercato in Spinoza un pensiero della liberazione, una filosofia della liberazione. La potenza originaria, che si dà come costituzione dell'essere, può essere imprigionata, ma resta fondamentale una forza di liberazione su cui l'esercizio del potere può darsi solo come stato temporaneo: la potenza creativa può esser soggiogata ad un potere che trascende il piano della potenza per poterlo sovraordinare e sussumere, in una cristallizzazione su cui il pensiero borghese, da Hobbes a Hegel, ha definito la forma dello Stato di diritto. Eppure, proprio per questa natura immobile in totale antitesi con la mobilità continua dell'essere – che è tale perché esprime la potenza del divenire – il potere è destinato all'inevitabile *anakyklos* polibiano tanto caro a Machiavelli<sup>9</sup>.

Negri, a Rebibbia, coglie come la violenza sia tanto spaziale quanto temporale: forse questa consapevolezza gli consente di cogliere anche i limiti del proprio maestro che, nonostante sia stato capace di mostrare l'essere come potenza creatrice, non riesce a porre la questione se non in termini spaziali<sup>10</sup>. Non si giunge, quindi, alla storia, alle forme in cui storicamente si danno tanto la violenza e l'appropriazione del potere, quanto il suo *prius*, la resistenza, la potenza appunto, come forma di liberazione originaria. Tuttavia vi sono almeno tre motivi per cui, secondo Negri, è fondamentale lo studio di Spinoza per innovare la teoria e la prassi rivoluzionaria:

- 1) fonda un materialismo fondato sull'immanenza dell'essere immediatamente dato. Così, nonostante non riesca a cogliere la temporalità della moltitudine, il *Kairos*, pone in modo fortissimo l'essere come potenza creativa;
- 2) fonda una forma non mistificata di democrazia stringendo il rapporto costituzione-produzione. Mette così in scacco tutto il pensiero della trascendenza: la democrazia è l'esercizio diretto della moltitudine, della sua attività creativa. È la potenza stessa della moltitudine e non la sua rinuncia e delega ad un uno, teologico e politico, che ne organizza il governo;
- 3) Spinoza si mostra come radicale alternativa nella storia della metafisica:

L'anomalia spinoziana, e cioè il rapporto contraddittorio che la sua metafisica ha con il nuovo ordine della produzione capitalista, diviene anomalia "selvaggia", e cioè espressione radicale di una trasgressione storica di ogni ordinamento che non sia liberamente costituito dalle masse, posizione di un orizzonte di libertà che è solo definibile come orizzonte di liberazione»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> A tal riguardo, risulta fondamentale considerare le riflessioni di Negri in *Potere Costituente* (cit.), dove il binomio potere/potenza viene posto in primo piano per definire un progetto di liberazione.

<sup>10</sup> A. Negri, *Spinoza, Derive Approdi*, Roma 1998, pp. 34-35.

<sup>11</sup> Ivi, p. 30.

Infatti, prosegue, «la metafisica, come forma ideale eminente nella quale si organizza il pensiero moderno, non è un tutto unico. Essa comprende le alternative che la storia soggiacente della lotta di classe produce. Esiste un'altra storia della metafisica. [...] Spinoza è dunque l'anomalia potente del Seicento: non anomalia marginale e sconfitta, bensì anomalia del materialismo vincente, dell'essere che procede e che costituendosi pone la possibilità ideale di rivoluzionamento del mondo<sup>12</sup>.

La scena politica olandese è altrettanto anomala, rispetto ai contemporanei poteri assolutistici europei, e selvaggia: Spinoza è dunque il contrappunto adeguato al luogo ed al tempo in cui vive, dove l'espansione capitalistica sul mercato non è né protetta né mediata dal potere assoluto, ma assolutamente svolgentesi. A proposito della situazione politica Olandese, Negri afferma che «la costituzione politica della Repubblica olandese è, in questo periodo, completamente implicata nella sua costituzione economica. Le forme politiche sono relativamente neutrali, congiunturali, [...] laddove la costituzione formale è completamente subordinata alla materialità costituzionale dei rapporti economici»<sup>13</sup>.

Non si dà uno sviluppo lineare dell'economico guidato dal potere assoluto – come nel resto d'Europa – ma un equilibrio dei poteri fissato di volta in volta, che vive in continua dinamica e negoziazione. Ora dal 1660 a circa il 1680 l'Olanda vive un periodo di decrescita economica: ciò che va in crisi è quella forma di espansione lineare dello sviluppo capitalistico in cui – sembra di leggere le analisi di Negri su Keynes e Roosevelt<sup>14</sup> – il conflitto di classe fungeva da motore propulsivo. Hobbes, qui, è il filosofo borghese per eccellenza che, appunto fa della crisi il bordo della rivoluzione. Nell'interpretazione di Negri, Spinoza si pone agli antipodi, prefigurando un potere dinamico, appunto, costituente, in antitesi rispetto al potere moderno, costituito, lo Stato moderno.

Negri utilizza ed interpreta Spinoza con una finalità assolutamente politica. La sua esigenza, infatti, è quella di trovare una guida per leggere innanzitutto i nuovi processi di soggettivazione che si aprono dopo il Sessantotto e, di conseguenza, per anticipare il movimento di ristrutturazione capitalistica con una risposta, appunto, politica.

Negri analizza per tutti gli anni '70 il modo in cui il politico e l'economico diventano due facce di una stessa medaglia. Il compito della politica diviene

<sup>12</sup> Ivi, p. 28.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 50-51.

<sup>14</sup> Si veda a tal riguardo il saggio di A. Negri dedicato a Keynes e Roosevelt, in Sergio Bologna, *Operai e Stato*, Feltrinelli. Milano 1975, pp. 69-100.

quello di far funzionare la crisi, economica e sociale, come il motore stesso del capitale. A tal proposito basta ricordare le riflessioni di Negri, nel testo *Operai e Stato*, su Keynes e il New Deal<sup>15</sup>. Negri trova nel pensiero di Spinoza un modello di “spiazzamento”, in grado di cortocircuitare il sistema di strumentalizzazione della crisi messo in moto dal capitale. Il filosofo olandese, infatti, di fronte ad un blocco teorico, compie un salto che lo porta, da un’altra angolazione, ad un ulteriore avanzamento. È infatti questa la parabola, nell’interpretazione di Negri, che compie il pensiero di Spinoza, dalla prima parte dell’*Ethica*, al *Trattato Teologico-politico*, alla seconda parte dell’*Ethica* fino all’incompiuto *Trattato politico*: attraverso spiazzamenti ed avanzamenti. Negri vede, dunque, una risposta da dare al “blocco” politico che avverte nella sua contemporaneità. Afferma infatti Negri: «Il problema che Spinoza pone è quello della rottura soggettiva dell’unidimensionalità dello sviluppo capitalistico (nella sua faccia borghese e sovrastrutturale): vale a dire che Spinoza ci mostra l’alternativa vivere come potenza materiale all’interno del blocco metafisico della filosofia moderna»<sup>16</sup>.

E subito dopo vediamo, dunque, quale il problema di Negri: la sua, appunto, come era stata quella di Deleuze, non è fare storia della filosofia, ma trovare nuovi strumenti per leggere la propria contemporaneità,

tirando cioè Spinoza qui davanti a noi – io, povero dottore fra gli altri, a interrogare un vero maestro. In una forma di lettura del passato che mi permetta nella, fattispecie, di cogliere quegli elementi che possono oggi confluire nella definizione di una fenomenologia della prassi rivoluzionaria dell’avvenire. In una forma di lettura del passato, soprattutto, che mi permetta (che ci obblighi) di fare i conti con tutta la confusione, mistificata e colpevole, che – da Bobbio a Della Volpe e ai suoi ultimi sottoprodotti – ci ha (da piccini) insegnato la santa dottrina che la democrazia è Stato di diritto, che l’interesse generale “sublima” quello particolare nella forma della legge, che le funzioni costituzionali dello Stato sono responsabili davanti alla generalità, che lo Stato dei partiti è una formidabile mediazione politica di unicità e molteplicità, e altre moltissime siffatte facezie. Spinoza, nel Seicento, a questo mucchio di infamie non ci stava. La libertà, quella vera, quella intera, quella che amiamo e per la quale viviamo e moriamo, costruisce il mondo direttamente, immediatamente. La molteplicità è mediata non dal diritto ma dal processo costitutivo: e la costituzione della libertà è sempre rivoluzionaria. [...] Spinoza definì, in forma radicale, una razionalità “altra” da quella della metafisica borghese. Il pensiero materialistico, quello della produzione, quello della costituzione divengono dunque, oggi, la base elementare, imprescindibile, di ogni proposta neorazionalista. Tutto questo Spinoza fa dentro una fortissima tensione a determinare una dinamica di trasformazione, di progetto in avanti, dell’ontologia. Un’ontologia costitutiva, fondata sulla spontaneità dei bisogni, organizzata dall’immaginazione collettiva: questa la razionalità spinoziana. [...] perché Spinoza è proprio

<sup>15</sup> Cfr. nota 14.

<sup>16</sup> A. Negri, *Spinoza*, cit., pp. 33-34.

uno scandalo (sulla base del corrente sapere “razionale” del mondo in cui viviamo): è un filosofo dell’essere che immediatamente opera il rovesciamento della totalità dell’imputazione trascendente della causalità in causa produttiva immanente, trasparente e diretta del mondo; è un democratico radicale e rivoluzionario che immediatamente elimina anche la sola possibilità astratta dello Stato di diritto e del giacobinismo; è uno studioso delle passioni che le definisce non come patire ma un agire – un agire storico, materialista, quindi costitutivo<sup>17</sup>.

Vediamo allora, nelle parole di Negri, come il filosofo rilegga il percorso compiuto da Spinoza a partire dalle prime opere fino alla prima stesura dell’*Ethica*. Qui Negri sottolinea come non vi sia contraddizione nella “rifondazione” – come egli stesso la definisce – di Spinoza, ma, appunto, uno spiazzamento frutto dei risultati iniziali. «L’autocritica spinoziana dell’utopia prodotta nel periodo iniziale della propria filosofia perviene così ai primi risultati. Su questa soglia critica si propone, puramente e semplicemente, una rifondazione metafisica del sistema»<sup>18</sup>. Tuttavia, prosegue Negri,

l’etica non poteva costituirsi in progetto, in metafisica del mondo e della realtà, se non si inseriva nella storia, nella politica, nella fenomenologia della vita singola e collettiva: se non traeva nuovo nutrimento da ciò. Essa doveva percorrere il mondo dell’immaginazione e delle passioni per farne la materia e la forza costitutiva della ricostruzione del mondo<sup>19</sup>.

Le *epistole*<sup>20</sup> citate da Negri, rappresentano i primi passi della “dislocazione” che Spinoza compirebbe. Il discorso di Spinoza, infatti, verterà sui “modi” e non sulla “sostanza”, ovvero sulle forme che assume l’essere, attraverso cui si esprime l’essere<sup>21</sup>. Questo, nella prospettiva negriana, equivale al primo passo nella ricerca di un’organizzazione politica dell’essere, che sia del tutto *immanente*, che compia una *cesura* rispetto a qualsiasi forma di trascendentalismo.

La facoltà immaginativa è il tramite per questo passaggio. In particolare, viene considerato da Negri il tema dell’immaginazione, intesa come facoltà costitutiva della realtà e della libertà<sup>22</sup>. Nell’immagine di Calibano – proposta nell’*Epistola a Balling*<sup>23</sup> – e poi in quella di Adamo – che troviamo invece nell’*Epistola a Blyemberg*<sup>24</sup> – Negri fa i conti con il problema dell’ambivalenza

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>20</sup> A tal riguardo si veda A. Negri, *L’anomalia selvaggia*, cit., pp. 145-157.

<sup>21</sup> A proposito del concetto di *espressione* si rimanda all’uso fatto da Deleuze in G. Deleuze, *Cosa può un corpo, lezioni su Spinoza*, trad. A. Pardi, Ombre Corte editori, Verona 2013.

<sup>22</sup> Il tema dell’immaginazione come facoltà costitutiva dell’essere verrà poi ripresa e approfondita da Negri nel testo *Lenta Ginestra* (cit.), dove tale facoltà diviene la pietra angolare nell’interpretazione della poetica di Leopardi.

<sup>23</sup> Cfr. nota 20.

<sup>24</sup> Cfr. nota 20.

dell'immaginazione, da una parte forza liberatoria dall'altra facoltà. Proprio dai temi di immaginazione, libertà e costituzione, verrà a svilupparsi il *Trattato teologico-politico*.

Nell'interpretazione di Negri, il *Trattato teologico-politico*, dunque, allarga l'orizzonte speculativo di Spinoza. Viene, infatti, introdotto qui l'argomento politico, che verrà recuperato in seguito, con il ritorno all'*Ethica* con la seconda stesura, nel discorso metafisico. Solo a questo punto sarà possibile, secondo Negri, una messa al lato di quei fondamenti teologici e filosofici che hanno caratterizzato la prima stesura dell'*Ethica* e potrà esserci una "rifondazione", dell'apparato speculativo di Spinoza. Ma andando con ordine: già nelle epistole immediatamente precedenti alla stesura del *Trattato teologico-politico*, si diceva, viene posta la questione centrale della facoltà immaginativa. Si tratta innanzitutto per Spinoza di segnalare quanto appartenga a questa facoltà tanto la costituzione della libertà, quanto quella della schiavitù nella forma della superstizione che diverrà il primo obiettivo polemico del *Trattato teologico-politico*. Tale immaginazione negativa, definisce in termini morali il mondo, in modo da schiacciare, assottigliare all'ennesima potenza l'immaginazione positiva, intesa come facoltà costitutiva. Tuttavia quest'ultima non può essere negata dall'immaginazione negativa, ma anzi,

costituisce l'unico orizzonte di un'umana convivenza e di una positiva, storica determinazione dell'essere. Una nuova fondazione metafisica che attraverso il mondo, non può dunque escludere lo scontro con questa figura della realtà teologico-politica. Discriminare la verità e la capacità umana di costruirla e la libertà per la vita, dall'insieme delle sciagure che pure l'immaginazione determina nel mondo, diviene così il primo atto di una riforma logica che fonda una riforma etica. E politica? Necessariamente sì. Teologico e politico sono termini intercambiabili. Certo, la rivoluzione umanistica ha già pesantemente attaccato questa medievale legittimazione del potere. Ma non l'ha sradicata: sicché essa si riproduce non tanto come legittimazione del potere quanto come superstizione e conservazione, irrazionalità e blocco. Oscurantismo<sup>25</sup>.

#### 4. *Potenza vs potere*

Negri, nel progetto del *Trattato teologico-politico*, sottolinea innanzitutto la centralità del concetto di *potentia*. Questa viene posta in primo piano rispetto al potere: Spinoza stesso, nell'*Epistola a Jelles*, sottolinea quanto il "sommo

<sup>25</sup> A. Negri, *Spinoza*, cit., pp. 148-149.

potere” non abbia più autorità sui sudditi di quanto questi gliene diano. Alla base del potere c’è, dunque, la potenza – indice del diritto naturale – che viene ceduta ad un potere che comunque non può esserne superiore.

Il *Trattato teologico-politico* rappresenta quindi, nella lettura che ne fa Negri, il passaggio fondamentale per andare dalla metafisica alla politica, rompendo ogni legame, ogni collegamento con la filosofia moderna. Spinoza inaugura così, per Negri, una filosofia dell’immanenza, a partire dal rifiuto di una norma ordinativa, di una trascendenza ordinativa che sia teologica o politica. La politica, infatti, sul calco dell’auctoritas teologica, si pone come potere ordinativo, emanativo, morale a cui Spinoza oppone la spontanea determinazione dell’essere, molteplicità contro “uno”.

Il secondo strato dell’*Ethica* è frutto, secondo Negri, della “via in giù” inaugurata con il *Trattato Teologico-politico*. Il punto di partenza sarà, dunque, una concezione assolutamente materialistica dell’uomo, la cui essenza è potenza, ovvero, appropriazione della natura secondo la propria natura – l’uomo è “*appetitus*”. Ma, Negri mette in guardia poiché questo è un passaggio fondamentale per distendere nuovamente il progetto costitutivo che sta prendendo forma, sul piano politico. Per prima cosa, quando Spinoza dice “uomo” quando dice “individuo”, pone immediatamente una radicale critica all’io sintetico cartesiano. Il termine io va, infatti, inteso come una composizione di “parti estese semplicissime”: è un rapporto che contiene *in nuce* il concetto di moltitudine.

In secondo luogo, va considerato il termine appropriazione che viene inteso da Spinoza, come essenza dell’essere e non come base materiale per la genesi e lo sviluppo capitalistico. Negri sottolinea come termini quali appropriazione, organizzazione, abbiamo avuto un largo impiego nel pensiero moderno, come elementi a supporto del potere. Al contrario, il filosofo vede in un continuo prevalere del piano della potenza, anche nell’uso di questi termini. Negri svilupperà nello studio di Spinoza l’idea secondo cui l’essere non possa costituirsi, ma possa darsi solo come potenza, come transizione, appunto.

Dal punto di vista di Negri, infatti, il pensiero moderno si è sforzato di definire l’appropriazione come «il trascendentale della rivoluzione capitalista, la trama del nesso di sussunzione che la definisce»<sup>26</sup>. Secondo lui, tutta la metafisica di Spinoza, non è altro che l’affermazione dell’impossibilità di ridurre le forze produttive a qualsivoglia ordinamento. Spinoza rappresenta per Negri il

<sup>26</sup> Ivi, p. 206.

rifiuto di ogni mediazione metafisica e giuridica che fonda e sorregge il potere costituito. Negri afferma che

Spinoza è l'anti-Hobbes per eccellenza. Egli mantiene il tema dell'appropriazione come tema centrale ed esclusivo, rifiuta di stravolgerlo in un orizzonte di interessi egoistici, – conseguentemente nega e rifiuta lo strumento escogitato da Hobbes per traslare il concetto di forza produttiva in quello di rapporto di produzione, vale a dire il concetto di obbligazione, e utilizza il contratto sociale – in una prima fase solamente, d'altronde – come schema di un processo costitutivo (anziché come motore di una traslazione di potere). Inoltre Spinoza nega la distinzione società civile-Stato, quest'altra finzione funzionale all'ideologia del rapporto di produzione. Per Spinoza la società costituisce al suo interno le funzioni di comando, queste sono inscindibili dallo sviluppo della forza produttiva. Potenza contro potere<sup>27</sup>.

Seguendo l'interpretazione di Negri del secondo strato dell'*Ethica*, il discorso di Spinoza mette immediatamente a fuoco gli affetti, che determinano un aumento o una diminuzione della potenza di agire dell'uomo. L'affetto, dunque, è l'elemento costitutivo dell'essere in quanto si configura come idea con cui la mente afferma la forza d'esistere (*conatus*) del corpo. Nella lettura negriana, la *Parte III* pone immediatamente l'attività soggettiva come costitutiva del mondo, eliminando ogni residuo emanazionista e trascendentale. Ma andiamo con ordine: quale l'essenza dei modi? In un certo senso lo abbiamo già visto: è la potenza. Ma precisamente cosa si intende per potenza? È la forza con cui ciascuna cosa si sforza (*conatus*) di preservarsi nel suo essere. Se «il “*conatus*” è la forza dell'essere, essenza attuale della cosa, durata indefinita e coscienza di tutto questo»<sup>28</sup>, allora è proprio la teoria del *conatus* la base materiale per leggere un pensiero costitutivo, in continua *transizione*:

La modalità si articola, attraverso la teoria del “*conatus*”, proponendosi come potenza che è capace di essere toccata dalla passività nella misura in cui è attiva, e in ciò si presenta come insieme di affezioni raccolte nella potenza. Il mondo del modo finito diviene sussumibile nella teoria delle passioni. E si presenta come un orizzonte di oscillazioni, di variazioni esistenziali, come continuo rapporto e proporzione fra affezioni attive e passive, come elasticità. Tutto ciò è retto dal “*conatus*”, elemento essenziale, motore permanentemente attivo, causalità puramente immanente<sup>29</sup>.

Già dalle prime proposizioni Negri sottolinea la strettissima connessione *potentia-conatus-mens* come indice del processo costitutivo dell'essere. In questa interpretazione, l'essere è molteplicità. Tale molteplicità ha gradi di potenza differenti, minori o maggiori e si pone, quindi, come continua flut-

<sup>27</sup> Ivi, pp. 209-210.

<sup>28</sup> Ivi, p. 219.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 219-220.

tuazione da una minore ad una maggiore potenza d'agire e di patire – e viceversa. È una continua transizione. Infatti, un corpo ha affezioni liete – che la mente traduce in affetti compositivi, che accrescono la sua potenza di agire, dunque amore – e affezioni tristi – che ne diminuiscono la potenza di agire, dunque odio. Questa “fluttuazione d'animo” è appunto l'elemento costitutivo dell'essere che si afferma come incremento o decremento della potenza. La molteplicità è dunque rappresentata come transizione, fluttuazione, dinamica costitutiva del mondo.

Fin qui l'analisi del filosofo olandese si è concentrata sulla “fisica dei corpi elementari” – e dunque di come, attraverso la dinamica degli affetti, le parti costitutive dell'essere si compongano o disgreghino all'interno dell'individuo-moltitudine. Negri considera, allora, il passo successivo: distendere l'analisi degli affetti tra tali singolarità:

vediamo infatti amore e odio spostarsi dinamicamente su questo primo livello di socializzazione: gli affetti fondamentali quando si rivolgono verso gli altri costituiscono nuovi affetti, per il solo fatto che ad altri sono rivolti. [...] Nella misura in cui si sviluppa l'amore come istanza di socialità. Si sviluppano la conflittualità e la lotta che nascono dall'amore stesso: ma è un nuovo terreno quello sul quale ora agiamo, un nuovo terreno, espansivo, dinamico. La versatilità dell'essere metafisico si è fatta esuberanza dell'essere etico. Sicché non solo da amore nasce conflittualità, ma perciò esso sviluppa la costituzione dell'essere, in quantità e qualità, e quanto più l'affetto è forte tanto più comprende varietà diverse di soggetti. [...] all'individualità non si torna né come principio né come valore, vi si torna semplicemente come a un elemento della struttura dell'essere che si dipana continuamente verso e attraverso la socialità<sup>30</sup>.

Nell'analizzare la *Parte III*, Negri mette a fuoco principalmente il concetto di antagonismo, inteso come processo costitutivo, nella misura in cui si dà come esaltazione della vita, distruzione di ogni suo vincolo o ingabbiamento: da questo punto di vista, antagonismo è uguale a processo di liberazione. La *Parte III* dell'*Ethica* è quindi intesa da Negri come analisi di una continua sproporzione, conflittuale, antagonistica, vitale, che spinge l'essere in una continua costituzione immanente ed immediata di sé stesso.

Nell'interpretazione di Negri, la *Parte III* rappresenta un passaggio obbligato per consentire a Spinoza di identificare l'etica come “scienza di liberazione”, “costituzione pratica del mondo”. Con la *Parte III*, infatti, Spinoza ha centrato, nell'analisi di Negri, la questione del soggetto e della sua costituzione – come composizione e decomposizione – spontanea ed immanente. La *Parte IV* rap-

<sup>30</sup> Ivi, pp. 224-225.

presenta dunque il passaggio conseguente e necessario, come organizzazione dell'essere: «l'infinito attivo ci si è fino a ora presentato come potenza, ora l'infinito attivo deve essere organizzato dall'azione etica»<sup>31</sup> – questo il piano della *Parte IV*.

La *Parte IV* viene analizzata da Negri nei tre grandi blocchi che la compongono, attraverso cui Spinoza scandaglia le “possibilità dell'essere”. Ancora una volta è la “dinamica” costitutiva dell'essere ad essere posta come momento fondamentale. L'elemento principale del primo blocco è rappresentato dal campo di forze entro cui viene costruita la potenza dell'uomo, viene aumentata o diminuita quando “la potenza di una causa esterna si confronta con la nostra”; nel secondo blocco Negri analizza come Spinoza arrivi alla definizione dell'immaginazione come costituzione di essere che definisce le “contingenze della vita etica”: con questo passaggio, commenta Negri, Spinoza «insiste su questa potenza e la riqualifica come superamento della determinatezza dell'esistente, sul terreno del possibile»<sup>32</sup>. Per Negri si definisce così una filosofia dell'avvenire, che si fonda sul costituirsi dei corpi, sulla loro cupidità, intesa come macchina costitutiva di esistenza. Infine nel terzo blocco viene approfondita, appunto, la “*cupiditas*”, intesa come motore della dinamica costitutiva, positiva dell'essere. Negri spiega che è proprio grazie alla *cupiditas* che si può «formare il tessuto generale dell'umano»<sup>33</sup>. Tuttavia, non basta il concetto di *cupiditas* per definire una filosofia del positivo. Per Negri l'ulteriore passaggio è dato dal concetto di Letizia introdotto da Spinoza. La *Letitia* dà il segno positivo, costitutivo di realtà e, quindi, di essere alla *cupiditas*, aprendo al processo di liberazione e inaugurando una filosofia della gioia, della costituzione gioiosa dell'essere. Vediamo come Negri riassume i successivi passaggi della *Parte IV* che si incentrano, appunto, sul processo di liberazione:

Esso è prima di tutto posto come progetto complessivo. Si distende poi nella società, e infine raggiunge la concretezza della determinazione corporea, mostra la realizzazione della “*cupiditas*” come sua transizione dal regno della schiavitù a quello della potenza dispiegata, come sua liberazione<sup>34</sup>.

Quindi se nelle prime proposizioni abbiamo assistito al passaggio dalla determinazione dell'esistente all'apertura al possibile, in questo ulteriore pas-

<sup>31</sup> Ivi, p. 230.

<sup>32</sup> Ivi, p. 234.

<sup>33</sup> Ivi, p. 235.

<sup>34</sup> *Ibid.*

saggio si ritorna al reale, dall'astratto alla sua determinazione. Qui, sottolinea Negri, non vi è nemmeno l'ombra del negativo: è un passaggio puramente positivo, che esclude a priori ogni possibilità dialettica. Il motore del processo è l'istanza di liberazione dell'essere: nel concetto di "nozione comune"<sup>35</sup> come "forme sociali di conoscenza". Il processo di liberazione è lanciato verso la concretezza dell'esistente, producendolo positivamente. È chiaro che in questo senso il nome comune mette immediatamente in primo piano

il corpo e la sua realtà determinata – storicamente, ontologicamente, intellettualmente [...] il corpo come organizzazione della "cupiditas", quindi il corpo come pulsione materiale percorsa dalla coscienza. L'articolazione della coscienza e del corpo è assunta come dinamica. La possibilità che, su terreno dell'ipotesi della socializzazione, è limitata dalla difficoltà storica di determinare uno sviluppo di rottura e quindi racchiusa in un progetto formale di costituzione, diviene invece – sul terreno della corporeità – reale<sup>36</sup>.

La *Parte IV* dell'*Ethica*, nello scoprire la potenza di un mondo tutto di superficie, si scontra con il limite della liberazione: la determinazione è infatti il limite della possibilità ontologica come macchina costitutiva. Ecco perché Negri parla di disutopia: «l'orizzonte ontologico della superficie, ricostruito dall'attività umana costitutiva e sublimato nella "cupiditas", è in ogni senso determinato e limitato»<sup>37</sup>.

Ed è proprio oltre questo limite individuato dalla *Parte IV* che prende il via la *Parte V*: il processo di liberazione si pone come processo di transizione.

Tuttavia, in questa parte, Negri definisce un doppio registro concettuale: da un lato è presente una "tensione ascetica" dall'altro la riproposizione del progetto costitutivo del reale materialisticamente determinato. I gradi di conoscenza definiscono il campo del problema: vediamo come Negri considera quest'andamento dall'ultima parte dell'*Ethica*. Questa doppia tensione è centrale e necessaria al progetto spinoziano: percorrere l'utopia fino all'estremo per definire la disutopia, per giungere a un'etica del mondo, una costituzione ontologica che si pone come progetto di liberazione. Per tutta la quinta Parte dell'*Ethica*, osserva Negri, si rincorrono, due traiettorie: da una parte "la cosa è Dio" dall'altra "Dio è la cosa". Da una parte, dunque «l'intelletto, che è nel corpo, costruisce il suo rapporto con l'idea di Dio»<sup>38</sup>; dall'altra «la tensione

<sup>35</sup> Una conoscenza che è immediatamente etica, costitutiva di comportamenti e relazioni, di composizione e disgregazione di corpi.

<sup>36</sup> Ivi, p. 240.

<sup>37</sup> Ivi, p. 243.

<sup>38</sup> Ivi, p. 248.

ascetica – parallelamente e simultaneamente – è placata, è chinata nuovamente all'intrinseco rapporto con la corporeità. La mente è legata al corpo, è inestata alla sua durata»<sup>39</sup>. In questo modo, Spinoza riafferma la positività, la materialità costitutiva del progetto della sua seconda fondazione.

Secondo Negri è necessario per Spinoza ripercorrere l'utopia fino a rovesciarla in una soluzione di superficie, fino a dislocarla sulla materialità della disutopia che è progetto di liberazione nella materialità dell'orizzonte rivoluzionario. La rivoluzione come processo di liberazione composizione dei corpi si pone come libero processo creativo. Si delinea così quella particolarissima ontologia che Negri legge nelle pagine di Spinoza. Non semplicemente processo di differenziazione, non semplicemente campo di forze entro cui vari gradienti di potenza cercano di sopraffarsi: ma costituzione politica, *moltitudo*. In questa singolare definizione di ontologia come prassi politica e processo di liberazione la posizione di Negri è del tutto originale. A proposito dell'etica in Spinoza, introducendo alla sua ontologia assolutamente positiva, Negri scrive:

Nel Seicento l'idea di ordine interiorizza ed esprime l'idea di crisi: l'etica spinoziana rompe anche questo nesso. La crisi non si predica dell'essenza, non risiede o si deposita sull'essenza, se non in quanto è segno di quel limite che l'essere esistente sempre più pesantemente e materialmente rompe in senso costruttivo. La negatività non è un oggetto ma un nulla. La crisi non è imputabile al soggetto ma alla sua vuotezza, alla sua assenza. Il progetto ontologico si tende contro la crisi in quanto, prima di tutto, vuole eliminarla come realtà ontologica, vale a dire che la coglie come causa esterna contro cui lotta. Un'etica della lotta si pone all'interno dell'etica costitutiva nella misura stessa in cui l'idea formale, l'ordine, la sua trascendenza normativa vengono eliminati dall'orizzonte della possibilità reale. La disutopia spinoziana è talmente profonda da negare ogni possibilità, qualsiasi, di ipostasi. Non è una resistenza alla crisi, è una lotta contro il non essere, contro la potenza distruttiva e il vuoto di ontologia<sup>40</sup>.

Nel chiudere il discorso sull'*Ethica* Negri riafferma il compito che Spinoza ha lasciato in eredità alla filosofia: trovare il tempo, il *kairòs* della prassi costitutiva. Perché, per il filosofo italiano, la ricerca spinoziana, orientata all'ontologia, disconosceva il piano storico. Afferma infatti Negri:

un'ontologia del tempo è l'oggetto dell'analisi dall'orizzonte della speculazione a quello della pratica. La prassi costitutiva, vista nell'orizzonte del tempo, è dunque da costruire, – se è possibile farlo. Nella sua specificità, nelle sue articolazioni, nella drammaticità che nel rapporto limite-tendenza a questo proposito pone. Una filosofia dell'avvenire? La necessità storica della disutopia spinoziana sembra dare una risposta positiva a questo interrogativo<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 259.

## 5. *Il trattato politico: una filosofia dell'avvenire*

Il processo filosofico di Spinoza, dunque, dalla necessità di percorrere e sviluppare la disutopia su cui si era chiusa l'*Ethica*, si apre al processo ontologico costituente trovando come luogo adeguato al suo approfondimento la dimensione politica. Su questo orizzonte di costituzione pratica prende vita la sua ultima ed incompiuta opera: il *Trattato politico*. Qui troviamo uno dei pilastri della filosofia di Negri: *moltitudine*, appunto, che sarà tanto importante per lui per tutto il suo sviluppo successivo, e che risponde soprattutto ad un'esigenza immediata. Il suo interesse, infatti, ruotava attorno al tentativo di trovare una risposta al vuoto concettuale rappresentato dal problema di definire il soggetto rivoluzionario che si stava materializzando col '68. Rispetto a ciò, Moltitudine risulta una categoria trasversale in quanto rimanda immediatamente all'ontologia: si tratta di antagonismo, si tratta di lotta per la liberazione, per la libera produzione, per l'eccedenza di questa produzione che è l'esistenza stessa in quanto essere. Moltitudine è l'espressione della potenza dell'essere e questa potenza è macchina da guerra. Macchina da guerra politica. Nel tentativo, troncato dalla morte di Spinoza, di definire una forma politica adeguata alla portata rivoluzionaria dell'essere, Negri vede una risposta ad un altro problema che il suo tempo gli pone: come sviluppare la prospettiva rivoluzionaria operaista senza cadere nella dialettica dello Stato o della dittatura del proletariato. La risposta è: democrazia assoluta della moltitudine. L'essere, infatti, letto a quest'altezza, non ha bisogno di alcun principio ordinativo, perché si dà immediatamente come continua produzione, come sproporzione continua. Si organizza, cioè, spontaneamente nella libera relazione come continuo processo costituente, come dinamica propulsiva. Ma lì dove il potere limita l'espressione dell'essere con la sua forma teologica, che si veste delle più moderne armi del diritto – e questo tanto al tempo di Spinoza quanto a quello “postmoderno” in cui scrive Negri –, lì anche l'essere straripa, lotta gioiosamente per la sua liberazione. Da tutto il discorso condotto fino a qui si può avanzare la tesi secondo cui il potere costituente sia la figura ultima della transizione, la sua definizione più matura, concetto distillato dalla “dislocazione” che abbiamo fin qui seguito e che trae origine proprio da quest'incontro bibliografico e biografico con il filosofo olandese.

# Soggettività come verifica. Hans Jürgen Krahl: teoria critica e lettura operaista

Luca Scafoglio

## 1. Dall'interpretazione di Negri alla lettura "operaista" di Krahl: problemi di metodo

Nel contributo alla *Storia della filosofia* curata da Dal Pra, che Negri dedica alla filosofia tedesca contemporanea, la teoria critica segna una parabola che procede dall'affinamento di strumenti dialettici ad un conclusivo atteggiamento «statico» e «astorico»<sup>1</sup>. Il nesso tra l'uno e l'altro è chiarito in altra sede: per un verso, la convinzione che solo la crisi della valorizzazione capitalista – diagnosticata secondo una «analisi puramente oggettiva», riconducibile essenzialmente allo *Zusammenbruchsgesetz* di Grossmann – dischiuda la possibilità del mutamento radicale<sup>2</sup> deve capovolgersi – secondo Negri – nella tesi della compiuta sussunzione della società al capitale. Per l'altro, qui, nella rappresentazione del dominio totale, il tentativo di tendere la dialettica «dall'interno», sino a ricavarne il «rovescio» (*turning inside out*)<sup>3</sup>, si concluderebbe con «la fine» della dialettica stessa – con l'esibizione della sua impotenza, rimanendone però prigioniera. L'intrico di oggettivismo e dialettica, al tempo stesso portati a estenuazione e esaurimento, impone il blocco della ricerca francofortese di fronte alla «nuova potenza della rivolta della classe operaia e della sovversione della nuova intellettualità di massa»<sup>4</sup>. Il rapporto di pro-

<sup>1</sup> A. Negri, *La filosofia tedesca del dopoguerra*, in *Storia della filosofia*, diretta da M. Dal Pra, Vallardi Società Editrice Libreria, Milano 1975-1978, vol. 10, pp. 355-370: 363 s. Vorrei ringraziare Giuseppe Antonio Di Marco e gli altri partecipanti del gruppo di ricerca "Transizioni", Alessio Calabrese, Fabrizio Carlino, Roberto Evangelista, Marco Rampazzo Bazzan, Raffaella Limone, Milena Morabito, Marco Morra, Andrea Pascale, Anna Pia Ruoppo, Salvatore Tinè, Irene Viparelli, per le occasioni di un confronto cui l'intervento qui presentato deve molto.

<sup>2</sup> C. Casarino, A. Negri, *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2008, p. 68. Cfr. anche A. Negri, *Manifattura e ideologia*, in *Manifattura, ideologia, società borghese*, a cura di P. Schiera, Savelli, Roma 1978, pp. 139-157: 142 ss.

<sup>3</sup> C. Casarino, A. Negri, *In Praise of the Common*, cit., p. 177.

<sup>4</sup> A. Negri, *Postfazione. Marcuse ieri e oggi*, in H. Marcuse, *Oltre l'uomo a una dimensione. Scritti e interventi Vol. I*, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2005, pp. 367-374: 368.

duzione e autoproduzione<sup>5</sup> – di emergenza e articolazione della soggettività antagonistica nella trama della produzione – risulta misconosciuto.

In contrasto con un simile decorso, la produzione teorica di Krahl diviene figura eminente di una filosofia «dopo la contestazione»<sup>6</sup>, la cui fucina dovrà ricercarsi al di fuori del mondo accademico e della cultura ufficiale, nelle lotte animate da un movimento giovanile di massa, rivoluzionario. La riflessione dell'allievo di Adorno mira ad una «nuova ontologia dell'essere sociale», «ontologia positiva, comunista», incentrata sulla «determinazione materiale della prassi collettiva proletaria nel suo farsi», cammino, quindi, «dalla ontologia della prassi esistente alla determinazione del terreno di lotta del soggetto emergente»<sup>7</sup>. L'attualità delle lotte costituisce il «nuovo terreno»<sup>8</sup>, sul quale sono impiantate – come Negri riconosce – le analisi francofortesi dei rapporti di dominio e l'istanza di liberazione, lì contenuta in senso «individualistico e utopistico», e, di contro a ogni rassegnazione e disperazione, sono riattivate le suggestioni del primo «marxismo occidentale» (Lukács e Bloch).

Krahl – si chiarisce in *Il dominio e il sabotaggio* – opera una ridefinizione del carattere di totalità della coscienza di classe, intesa ora quale «condizione intensiva, un ripiegamento sulla totalità di un essere produttivo, che elide il rapporto con la totalità del sistema capitalistico»<sup>9</sup>. Il “punto di vista della totalità” non consisterebbe – secondo l'indicazione lukácsiana – nell'operazione ricompositiva di elevazione alla coscienza e alla prassi di un senso complessivo del processo sociale, già precostituito all'interno di questo ma occultato al capitale; esso struttura piuttosto il nesso di soggettività e produzione, diviene l'esplicitazione della potenza produttiva del soggetto antagonistico di contro al capitale: proseguendo lungo tale tracciato, la totalità deve rivelarsi categoria della «destrutturazione della totalità nemica, spinta fino all'esclusività dell'autoriconoscimento della propria indipendenza collettiva» – categoria, in questo senso, della stessa «autovalorizzazione di classe». Snodo decisivo è qui evidentemente la rilettura krahliana della distinzione posta da Marx tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo, posta ora a confronto con le nuove funzioni assunte dall'intelligenza scientifica.

<sup>5</sup> C. Casarino, A. Negri, *In Praise of the Common*, cit., 178.

<sup>6</sup> A. Negri, *La filosofia tedesca del dopoguerra*, cit., p. 367.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 368 s.

<sup>8</sup> Ivi, p. 370.

<sup>9</sup> A. Negri, *Il dominio e il sabotaggio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale* (1977), in Id., *I libri del rogo*, Derive Approdi, Roma 1997, pp. 255-310: 260.

Negri pone dunque l'accento sul nesso che si instaura tra l'abbozzo di direzioni di indagine e nuovi strumenti concettuali, da un lato, e, dall'altro, il dislocamento che scopre nelle lotte le condizioni di possibilità della teoria, che fa pertanto della teoria stessa momento di articolazione e approfondimento del «movimento della prassi collettiva nel quale sono inserito», della «totalità» momento di «radicamento intensivo nella mia separatezza»<sup>10</sup>. Questa, diversamente dalla «separazione» francofortese<sup>11</sup>, riserva critica ai margini del processo produttivo sussunto al dominio, rivendica, in quanto si dispiega attraverso il nesso di soggetto, produzione e teoria, la propria totalità, di contro a quella del capitale.

Di recente, sullo sfondo della traccia negriana, nonché di momenti di interesse di volta in volta ritornanti all'interno della riflessione incentrata sull'autonomia operaia<sup>12</sup> – alla cui ricchezza e opzione politica peraltro l'«operaismo» quale area di ricerca in ambito non da ultimo accademico non pare del tutto sovrapponibile<sup>13</sup> – è proposta una lettura delle riflessioni di Krahl in chiave «operaista». Tale il tracciato che ne risulta: muovendo dalla partecipazione alle dinamiche in corso nei paesi a capitalismo avanzato, Krahl avvierebbe una revisione della *kritische Theorie* che, da un lato, riapre, riformula e pratica in termini inediti il rapporto di teoria e prassi e, dall'altro, proprio in forza della partecipazione alle lotte, coglie ed esplora, tra i primi, tanto l'integrazione del lavoro intellettuale entro il processo di produzione, quanto l'allargamento della cooperazione sociale, la sua «eccedenza» rispetto al governo del capitale e alle esigenze della valorizzazione, quindi il suo imporsi quale «emergere del valore d'uso»<sup>14</sup>. Nella stilizzazione operaista, l'ingresso e la militanza nella fucina del «movimento» segnano una frattura – di ordine personale, politico e teorico – col magistero adorniano e francofortese, sicché gli strumenti della «vecchia teoria critica» apparirebbero ripensati al punto tale da risultare irri-conoscibili, questa stessa livellata a «teoria tradizionale». A ripercorrere il tra-

<sup>10</sup> Ivi, pp. 260 s.

<sup>11</sup> A. Negri, *La filosofia tedesca del dopoguerra*, cit., p. 367.

<sup>12</sup> Cfr. a titolo esemplificativo, P. Virno, *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, ombre corte, Verona 2002, p. 20.

<sup>13</sup> Su tale 'discrasia' tra «operaismi» e riduzione accademica all'insegna dell'*Italian Thought*, cfr. il contributo estremamente lucido di O. Scalzone, *Operaismo e comunismo*, 9 dicembre 2021, presso <https://www.machina-deriveapprodi.com/post/operaismo-e-comunismo> (ultimo accesso il 20 febbraio 2023).

<sup>14</sup> N. Martino, F. Raparelli, *Introduzione. Un laboratorio politico per il XXI secolo*, in H.-J. Krahl, *L'intelligenza in lotta. Sapere e produzione nel tardocapitalismo*, a cura di N. Martino, F. Raparelli, ombre corte, Verona, 2021, pp. 7-28: 25.

vaglio cui la *kritische Theorie* va incontro nella riflessione di Krahl una simile ricostruzione pare nel complesso disinteressata: come se la stessa ridefinizione del nesso di lavoro astratto e coscienza di classe – attorno alla quale si raccolgono, nelle *Tesi* sull'intelligenza scientifica, il ritorno sul *Capitolo sesto inedito*, l'apertura all'"immateriale" e la dilatazione del lavoro produttivo – non procedesse attraverso una discussione della *Naturbeherrschung* quale specifica modalità del governo capitalistico del lavoro e delle possibilità del suo rovesciamento; la "riattualizzazione" dell'accumulazione originaria<sup>15</sup> non restituisse l'attenzione francofortese per l'intrico di astrazione e "dominio diretto"; come se, da ultimo, l'istanza di metodo di una "empiria materialistica" non tenesse fede, recuperandola in modo radicale, ad una domanda di "verifica", di riscatto dell'empirico, fissata nei primi passaggi horkheimeriani e variamente declinata, non senza difficoltà, nelle analisi successive. Proprio nell'innesto della concettualità francofortese nella prassi dei movimenti antagonisti sembra doversi cogliere il nodo posto dalle sperimentazioni teorico-pratiche di Krahl: nel corto circuito che in tal modo si produce – e d'altro canto la messa a fuoco di un simile 'innesto' sembra essenziale per la comprensione sia dell'una sia dell'altra. Stato autoritario e effetti di dominio dell'astrazione, complicità di merce e mito e infine i "nuovi bisogni": procedendo lungo tali direttrici, quella proposta da Krahl costituisce una *ripresa* della teoria critica. Questa si svolge certo per una spinta 'dall'esterno', sotto l'impatto delle lotte sociali giovanili degli anni Sessanta, ma e al tempo stesso per una pressione "interna": troppo elevata la tensione che attraversa la teoria critica, tra micrologia del dominio e istanza di liberazione – formulata per lo più in termini etici, nondimeno fortissima –; rigorosamente messi a nudo e anche troppo scoperti i luoghi di difficoltà, i punti ciechi, le aree dell'analisi che rivendicano uno sviluppo ulteriore.

La stessa rigida demarcazione di «una sorta linea minore» della teoria critica rispetto alla «linea maggiore»<sup>16</sup> – da Horkheimer e Adorno a Habermas –, coglie alcuni tracciati della *Wirkungsgeschichte* accademica della Scuola di Francoforte e del suo contenimento entro un ambito filosofico-disciplinare. Rimane però la questione se una simile scansione non finisca col sovrapporsi alla frattura che la revisione impostata da Habermas al più tardi con *Conoscenza e interesse* ha prodotto rispetto alla "prima teoria critica": l'aspro con-

<sup>15</sup> Ivi, p. 21.

<sup>16</sup> Ivi, p. 9.

fronto – avviato dallo stesso Krahl – consumatosi tra gli anni Settanta e gli inizi del decennio successivo, che all’impresa habermasiana ha visto opporsi gli autori della “sinistra adorniana” risulterebbe, nella sua portata, ridimensionato. Difficilmente il dibattito francofortese si lascia però ricondurre a un mero episodio interno alla “cultura ufficiale”, tale è la consapevolezza di come la rielaborazione portata avanti da Habermas – e proseguita da Honneth – segni lo smantellamento di strumenti reali di critica dell’assetto capitalistico<sup>17</sup>.

D’altro canto, reciso ogni nesso con la teoria critica, nelle riflessioni krahliane la nuova ricezione può vedere riflessa e confermata una (pretesa) continuità – di ispirazione, tematico-concettuale – della ricerca negriana, dall’“operaio sociale” alla “moltitudine”, nonché dell’ “operaismo” stesso, da Tronti a Negri<sup>18</sup>: è particolarmente qui, dove formulazioni tratte da *Marx oltre Marx* sino a *Impero* si impongono come *telos* e univoca chiave di lettura delle sperimentazioni del giovane teorico e militante francofortese – ciò che peraltro non avviene nella proposta interpretativa offerta da Negri –, che l’appropriazione di Krahl rivela i segni di una sensibile sovrapposizione. Rimane ineluttabile la questione se l’attenzione krahliana all’estensione del lavoro produttivo, a comprendere ampi settori della produzione “immateriale”, e all’emergenza dell’intellettualità di massa, ‘chiudano’ realmente verso un esito contiguo ed omogeneo ad un “operaismo” a sua volta elevato a paradigma unitario; se le descrizioni morfologiche e fenomenologiche del rapporto sociale e della (nuova) forza lavoro abbozzate da Krahl restituiscano davvero passaggi che procedono “oltre Marx” nel senso avviato da Tronti e ridefinito da Negri, e solo alla luce dei quali descrizioni “operaiste”, in una certa misura affini a quelle del giovane francofortese, acquistano carattere dirompente: in primo luogo, l’inversione che assume la lotta operaia come momento dinamico dello sviluppo capitalistico<sup>19</sup>, a partire dalla quale ogni ricomposizione “oggettiva” risulta impossibile, e dunque assunta quale principio della stessa “separatezza” proletaria; poi, su queste basi, la ridefinizione nel senso dell’immateriale cui va incontro il lavoro produttivo, segnalato dal passaggio dall’operaio-massa

<sup>17</sup> Quali documenti di tale opposizione antihabermasiana, vale la pena ricordare i volumi *Unkritische Theorie: Gegen Habermas*, hrsg. v. G. Bolte, Zu Klampen, Lüneburg 1989 e *Amburger Adorno Symposium*, hrsg. v. M. Löbig e G. Schweppenhäuser, Zu Klampen, Lüneburg 1984. L’utopia in Habermas – è stato richiamato ancora di recente – è «una sorta di Stato sociale capitalistico su scala universale»: Ch. Türcke, *Philosophie des Traumes*, C.H. Beck, München 2008, edizione digitale, 2011, p. 212.

<sup>18</sup> Cfr. E. Zaru, *Note di metodo su Krahl e Negri*, in «Operavive Magazine», <https://operavivamagazine.org/soggettivita-e-composizione-di-classe/> (ultimo accesso il 20 febbraio 2023).

<sup>19</sup> Cfr. M. Tronti, *Lenin in Inghilterra* (1964), in Id., *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1971 (I ed. 1966), p. 89.

all'operaio sociale, sino alla tendenziale coestensione di produzione e vita<sup>20</sup>. E, d'altro canto, acquisito tale livello dell'analisi, ci si può chiedere se non sia proprio ad una certa ricezione francofortese che si lascino ricondurre alcuni dei tracciati che in Krahl restituiscono una affinità e comunanza di problematizzazione con le ricerche che nel contesto italiano hanno animato teoria e prassi dell'Autonomia: ciò sembrerebbe valere, in primo luogo, per una interpretazione di Marx che enfatizza, nella struttura, il sedimento di un rapporto soggettivo – nel senso della soggettività del capitale e, a partire da qui, eventualmente, della classe operaia. Sarà dunque da intendere, da un canto, in che misura e modo si dia davvero un “oggettivismo” francofortese; e d'altro canto, quali contorni e limiti assuma la tendenza alla ‘soggettivizzazione’ della struttura – alla frattura di quest'ultima in grandezze puramente soggettive – così come si svolge in Krahl, sullo sfondo delle riflessioni di Horkheimer e Adorno –; significa chiedersi se la riflessione krahliana e il rapporto che essa conserva con la prima teoria critica si lascino discutere adeguatamente entro un quadro segnato dalle polarizzazioni dialettica/differenza, oggettivismo/soggettivismo. Da ultimo, quello che si dispiega tra teoria critica e “movimento”, deve rivelarsi come un complesso di contrasti, ambivalenze, nonché di complicità, secondo una comunanza comunque avvertita – il tutto ben raccolto nella formula «dal messaggio nella bottiglia alla bomba molotov»<sup>21</sup>.

## 2. Naturbeherrschung e “*empiria materialistica*”

Il percorso che Krahl abbozza nelle *Tesi* consiste nell'esplorazione e nella avviata ricomposizione del nesso di produzione e soggettività all'altezza della più recente configurazione dei processi produttivi, e cioè alla luce della «nuova qualità storica della scienza come forza produttiva»<sup>22</sup>. Punto di partenza

<sup>20</sup> Cfr. G.A. Di Marco, *Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale. Una declinazione del tema “filosofia e politica”* in Michael Hardt e Antonio Negri, in Id., *Il lavoro della talpa. Scritti su Marx*, a cura di R. Evangelisti, R. Gimigliano, A.P. Ruoppo, I. Viparelli, Federico II UP, Napoli 2018, pp. 253-316: 255 ss., 265 ss.

<sup>21</sup> Cfr. l'ampia documentazione *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1945 bis 1995*, hrsg. von W. Kraushaar, Zweitausendeins, Hamburg 1998. “Messaggio della bottiglia” è la formula con la quale al tempo della stesura di *Dialettica dell'illuminismo* Horkheimer e Adorno si riferiscono alla teoria critica. Una accentuazione delle diversità di direzioni di ricerca sussistenti tra Krahl, da un lato, e dall'altro le riflessioni “operaiste” e post-operaiste, è in A. Cavazzini, *Lotte di classe nel capitalismo avanzato. Avventure della dialettica nel lavoro di Hans-Jürgen Krahl*, in «Operaviva Magazine», aprile 2021, <https://operavivamagazine.org/lotte-di-classe-nel-capitalismo-avanzato> (ultimo accesso il 20 febbraio 2023).

<sup>22</sup> H.-J. Krahl, *Thesen zum allgemeinen Verhältnis von wissenschaftlicher Intelligenz und proletarischen Klassen-*

è la «nuova qualità della socializzazione del capitale»<sup>23</sup>, intesa muovendo dai passaggi marxiani sulla società per azioni<sup>24</sup>, a loro volta inquadrati entro rilevanti nessi francofortesi su capitalismo monopolistico e Stato autoritario: affinché possa dispiegarsi compiutamente, il capitale sociale deve proiettare il proprio governo sulla società attraverso la reintegrazione della violenza extra-economica, al prezzo della distruzione della sfera della circolazione nella sua autonomia di funzionamento – la libera concorrenza e il ‘giusto’ scambio di equivalenti. Solo in questo quadro ha luogo la «conversione tecnologica della scienza in un sistema di macchine a capitale fisso»<sup>25</sup>, il cui ulteriore stadio di sviluppo è costituito dall’automazione. Vi corrisponde l’integrazione delle scienze e dei loro portatori, i «lavoratori intellettuali», entro il lavoratore produttivo complessivo<sup>26</sup>: l’esposizione di Krahl segue il tracciato di Marx, dal capitolo quattordicesimo de *Il Capitale* su plusvalore assoluto e plusvalore relativo al *Capitolo sesto inedito* passando per il “frammento sulle macchine”. Alla socializzazione del capitale fa seguito, dunque, la nuova qualità della socializzazione del lavoro produttivo», la quale significa non solo un avanzamento della valorizzazione nella sussunzione reale del lavoro al capitale, ma, al tempo stesso, che il lavoro così estremamente socializzato «non riesce più a tollerare l’oggettivazione imposta dal capitale»<sup>27</sup>. Perciò il lavoro intellettuale si presenta in una inedita, duplice veste: se da un canto se ne dovranno individuare le nuove funzioni assunte all’interno del lavoratore complessivo, dall’altro esso appare già proiettato in soggettività antagonista, quale «genuino momento di formazione, in forma organizzata e collettiva, nella costituzione della coscienza di classe proletaria e nell’organizzazione della classe politica»<sup>28</sup>. Su queste basi si tratterebbe di concepire, praticare, sperimentare «uno sviluppo della spontaneità adeguato alla produttività del lavoro sociale»<sup>29</sup>.

In quanto riapre la questione della “verifica” e prospetta un impatto dei nuovi processi produttivi di segno antagonista e non meramente repressivo,

*bewusstsein*, in Id., *Konstitution und Klassenkampf* (1971), Neue Kritik, Frankfurt/M. 2008 (da qui in poi, KK), pp. 336-353; p. 336; tr. it., *Tesi sul rapporto generale di intelligenza scientifica e coscienza di classe proletaria*, in Id., *Costituzione e lotta di classe*, tr. it. di S. de Waal, Jaca Book, Milano 1973 (da qui in poi CLC), pp. 361-376: 361 s.

<sup>23</sup> Ivi, p. 339; tr. it. cit., p. 364.

<sup>24</sup> K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin 1957-1990 (da qui in poi MEW), Bd. 25, pp. 452 s.; tr. it. di M.L. Boggeri, *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 518.

<sup>25</sup> H.-J. Krahl, *Thesen*, cit., p. 339; tr. it. cit., p. 365.

<sup>26</sup> Ivi, p. 340; tr. it. cit., p. 366.

<sup>27</sup> Ivi, p. 340; tr. it. cit., p. 365.

<sup>28</sup> Ivi, p. 341; tr. it. cit., p. 366, mod.

<sup>29</sup> Ivi, p. 337; tr. it. cit., p. 362.

Krahl procede davvero ‘con Adorno’ ‘oltre Adorno’; forse anche ‘oltre Marcuse’, ma qui solo in parte, giacché proprio quest’ultimo, dopo aver discusso, tra i primi, il peso crescente assunto dal lavoro scientifico-intellettuale all’interno del processo produttivo, ne accenna, in un fecondo confronto con i movimenti di contestazione, il potenziale sovversivo<sup>30</sup>; è difficile però ritenere che si dia un avanzamento “oltre Marx”. Certo la ricerca deve colmare una lacuna nella teoria marxiana: quella che Krahl vede aprirsi tra l’esposizione (della logica) del processo produttivo e l’articolazione (della storia) della soggettività antagonistica, tra produzione e coscienza di classe. Per un verso, infatti, il testo marxiano pare assicurare la relazione tra i due termini sul piano della «storia del genere», di modo che la produzione sin da principio «è contrassegnata da un indice di emancipazione», la quale viene a dispiegamento secondo un «senso hegeliano»<sup>31</sup>; per l’altro, Marx assume la rivoluzione proletaria come prosieguo della rivoluzione borghese: «le rivoluzioni non sono stati di fatto creati dal proletariato, ma dati dalla borghesia». Esse, «le lotte di classe, sono sempre già in atto, mai latenti»<sup>32</sup>. Ciò che corrisponde ad una reale, specifica costellazione storica, in cui si esprime in effetti ancora il protagonismo della borghesia e la legge naturale del suo sviluppo, tende così a fissarsi in «un che di a priori», e la formazione della coscienza di classe proletaria risulta affidata ad una «logica metafisica dello spirito del mondo»<sup>33</sup>.

Una volta che siano stati sciolti – secondo la lezione adorniana – gli elementi di una *Weltgeschichte* marxista<sup>34</sup>, può dischiudersi, procedendo come si è detto oltre Adorno, il nuovo campo di indagine: l’area non esplorata è quella nella quale la contraddizione (oggettiva) trapassa in antagonismo (soggettivo), o, meglio, il rapporto di dominio, la lotta di classe da parte del capitale, che innerva ogni momento del processo di produzione in quanto valorizzazione, urta, sul terreno della produzione stessa, contro la lotta di classe proletaria.

<sup>30</sup> Per una prima elaborazione del tema nei testi marcusiani, cfr., in particolare, H. Marcuse, “Dialektik-Alpbach”, Herbert Marcuse Archiv, Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg, Goethe Universität, Frankfurt/M., segn. 0313.01-02; ediz. it.: H. Marcuse, *Sulla dialettica. Materiali di Alpbach*, tr. it. a cura di L. Scafoglio, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2018, n. 1, pp. 185-202.

<sup>31</sup> H.-J. Krahl, *Produktion und Klassenkampf*, in KK, pp. 392-415: 393; tr. it., *Produzione e lotta di classe*, in CLC, pp. 415-438: 416.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 397 s.; tr. it. cit., p. 421, mod.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 398 s.; tr. it. cit., p. 422, mod.

<sup>34</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, Bde. 1-20, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970-1986 (da qui in poi AGS), Bd. 6, pp. 294 ss.; tr. it. a cura di S. Petrucciani, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. 268 ss. (“Lo spirito universale e la storia naturale. Excursus su Hegel”).

Nella nozione, che qui fa la sua comparsa, di «empiria materialistica», rileva il carattere indeducibile della soggettività. «Materialistica» è una simile dimensione, in quanto consiste di «valori d'uso, bisogni, interessi»: «momenti empirici»<sup>35</sup>, nel duplice senso che possono solo essere appresi, non postulati o dedotti, e che il loro stesso emergere è radicato in esperienze soggettive, costitutive di soggettività, cui ineriscono diversi momenti e livelli di consapevolezza e mediazione teorica. Essi si danno *come lotta* e all'interno di questa, come soggettività che emerge e diviene accessibile nel conflitto: «alla struttura dei bisogni delle masse non si accede per deduzione teoretica, ma sulla base dell'esperienza pratica della lotta»<sup>36</sup>. In ciò, in quanto non si lasciano ricavare dalla logica del capitale, rivelano carattere storico, rappresentano anzi l'area eminente, in cui il processo sociale ritorna sul capitale come storia, in tutta la sua contingenza, la valorizzazione (del capitale) è messa in discussione e, attraverso ogni determinazione storico-sociale e collettiva, la figura adorniana dell'«individualità oppressa dall'universalità del lavoro astratto»<sup>37</sup> viene a nuova concrezione, si tende, da oggetto di dominio, 'vittima', a soggetto di liberazione.

Una simile empiria materialistica potrà anche essere sovrascritta in termini di "autovalorizzazione". È però difficile rinvenire negli abbozzi krahliani anche solo cenni in direzione di un livellamento di produzione e riproduzione, di produzione e vita. La stessa integrazione delle scienze nella produzione avviene pur sempre «secondo il loro grado di applicabilità tecnica»<sup>38</sup>: essa reca il carattere di una tendenza, la cui realizzazione deve essere misurata volta per volta, ambito per ambito, entro un quadro, certo mutevole, che conserva la distinzione tra settori dell'intelligenza scientifica direttamente assorbiti nel *produktiver Gesamtarbeiter* e i rappresentanti delle «scienze improduttive»<sup>39</sup>. Che anche questi ultimi risultino a loro volta coinvolti dalle contraddizioni connesse con i processi di scientificizzazione del lavoro che investono l'università nel suo complesso significa che non è dato loro conservare la finzione dell'autonomia della *Kultur*: essi sono posti piuttosto di fronte alla rifunzio-

<sup>35</sup> H.-J. Krahl, *Thesen*, cit., p. 343; tr. it. cit., p. 368.

<sup>36</sup> Ivi, p. 350; tr. it. cit., p. 376.

<sup>37</sup> Ivi, p. 343; tr. it. cit., p. 368.

<sup>38</sup> Ivi, p. 340; tr. it. cit., p. 366.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 347 s.; tr. it. cit., pp. 372 s. La differenziazione krahliana tra «ruoli produttivi e ruoli improduttivi» dell'intelligenza scientifica è sottolineata in A. Negri, *La filosofia tedesca del dopoguerra*, cit., p. 369. Cfr. anche F. Cerutti, *Lavoro produttivo e improduttivo. Resoconto di una discussione*, in «Quaderni Piacentini», X (1971), n. 43, pp. 120-127. Sullo stesso numero appaiono in traduzione le *Tesi*, ivi, pp. 106-119.

nalizzazione di quegli stessi saperi in precedenza orientati alla produzione di ideologia – una rifunzionalizzazione, si potrebbe dire alla luce degli sviluppi successivi, delle discipline umanistiche nelle *humanities*. Precisamente da una simile crisi – che è anche crisi materiale che tocca le condizioni di esistenza – Krahl vede scaturire momenti possibili di dislocamento della «forza produttiva intellettuale al servizio della lotta di emancipazione»<sup>40</sup>. In ogni caso, in luogo di un mutamento di paradigma “ontologico” si impone un lavoro estremamente sobrio, volto a verificare in quali figure di concrezione e secondo quali rapporti di forza possano darsi, all’altezza dello sviluppo del processo produttivo realizzato e in corso, i «momenti che producono capitale» e quelli che «distruggono capitale»<sup>41</sup>. Peraltro, alquanto acuta sembra in Krahl anche la consapevolezza di quanto l’emergenza della soggettività antagonista costituisca un che di dinamico, ‘fragile’, ‘difficile’, dall’esito per nulla scontato – ben prima che lo scontro tocchi il livello della pura repressione da parte dello Stato. L’attenzione è sulla restrizione positivista che accompagna la conversione tecnologica delle scienze ‘dure’, la quale dissolve, in nome della valorizzazione, e in misura crescente già in sede di formazione, momenti di (auto)riflessività, conferendo all’intelligenza tecnico-scientifica «forme di coscienza del tutto storiche». In tal modo, vale ampiamente che «il lavoro intellettuale può essere incorporato senza attriti nel processo di valorizzazione del capitale»<sup>42</sup>. Manca perciò in Krahl ogni autoreferenzialità della soggettività in lotta, né questa è già proiettata a soggetto del mutamento radicale, tanto meno quest’ultimo appare già in corso: la stessa “empiria materialistica” designa piuttosto un campo mobile e discontinuo, che si tende tra le pratiche dei settori dell’intelligenza scientifica ‘in movimento’ e le più ampie «masse» con i loro «bisogni estraniati»<sup>43</sup>. Insomma, precisamente nell’ultimo periodo della sua riflessione e prassi, tra la fine del 1969 e le prime settimane del 1970, appare prioritario a Krahl discutere le direttrici di una sedimentazione e di un ripensamento (auto)critico delle esperienze collettive condotte nei due anni precedenti – dall’opposizione alla legislazione di emergenza allo “sciopero attivo” – che proceda al di là di quella che gli appare come una peculiare miscela di pratiche “antiautoritarie”, letture “tradizionali”, e vie di riflusso riformiste.

<sup>40</sup> H.-J. Krahl, *Thesen*, cit., p. 348; tr. it. cit., p. 374.

<sup>41</sup> Id., *Produktion und Klassenkampf*, cit., p. 396; tr. it. cit., p. 420.

<sup>42</sup> Id., *Thesen*, cit., pp. 348 s.; tr. it. cit., pp. 373 s.

<sup>43</sup> Id., *Rede auf einem teach in zur Wahl des Studentenparlaments im Wintersemester 1969-1970*, in KK, pp. 319-328, qui p. 327; tr. it., *Intervento ad un teach in*, in CLC, pp. 343-352: 350 s.

D'altro canto, vale la pena notare come sia sul terreno della concettualità francofortese, così come si raccoglie attorno alla nozione di *Naturbeherrschung*, che Krahl – in particolare nei materiali che recano il titolo *Produktion und Konstitution*, e nella relazione *Produktion und Klassenkampf*, in cui sono svolte le premesse teoriche implicite nelle *Tesi* – abbozza la dialettica del lavoro astratto, volta a offrire della contraddizione di valorizzazione e produzione, appropriazione privata e socializzazione, determinazioni via via più concrete, quali condizioni di emergenza dell'empiria materialistica. In prima battuta, così come è svolto in *Dialettica dell'illuminismo*, l'assoggettamento della natura deve, nel suo intrico col dominio dell'uomo sull'uomo, revocare e come invertire ogni dialettica di forze produttive e rapporti di produzione che risulti trasposta e assicurata nell'ampio quadro di una "storia universale" marxista. D'altro canto, precisamente alla luce della lettura krahliana, diviene possibile riconoscere nel "dominio sulla natura" non tanto una costante della storia del genere, quanto la qualità inedita rivelata dal comando capitalistico sul lavoro – (indebitamente) trasposta in termini di filosofia della storia. Si tratta della «hybris dell'astrazione che domina la natura»<sup>44</sup>: del dominio sulla natura elevato, in forza dell'astrazione di valore, all'assoluto. Tale, quale figura specificamente capitalistica dell'astrazione, è il rapporto di dominio insediato dall'integrazione dello scambio nella produzione. Con la *Wertabstraktion* – l'astrazione imposta al lavoro stesso, a «soggetti in sé oggettivi» – il dominio dell'uomo sull'uomo e quello sulla natura compiono insieme un salto di qualità, in quanto danno luogo ad un nuovo intreccio: è salto di qualità dei procedimenti astrattivi, che si estendono dal rapporto tra uomo e natura così come si dà nel lavoro concreto, alle relazioni tra uomini, e cioè in primo luogo in quanto definiscono il rapporto tra capitale e lavoro, poi i rapporti tra i lavoratori. "Assoggettamento della natura" significa "riduzione a natura": comando sul lavoro come livellamento di quest'ultimo a fattore della produzione, «mero oggetto», «oggetto di organizzazione»<sup>45</sup>. In tali termini (francofortesi) Krahl intende l'indicazione del *Capitolo sesto inedito*, riguardo al lavoro astratto come incorporazione del lavoro operaio, «in quanto fattore vivente», nel processo di produzione del capitale, come una

<sup>44</sup> Id., *Produktion und Konstitution*, in KK, pp. 329-335, qui p. 331; tr. it., *Produzione e costituzione*, in CLC, pp. 353-360: 356.

<sup>45</sup> Sulla matrice della nozione, cfr. Th. W. Adorno, *Reflexionen zur Klassentheorie* (1942), in AGS, Bd. 8, pp. 373-391: 386; tr. it., *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in Id., *Scritti sociologici*, tr. it. di A. Marietti, Einaudi, Torino 1976, pp. 331-349: 344.

delle sue «parti costituenti», livellamento del produttore reale a «semplice mezzo di produzione»<sup>46</sup>. Se ciò si dà in tendenza già con l'insediamento del governo capitalistico sulla produzione, nella manifattura, è però con la susunzione reale e l'imporsi del plusvalore relativo che viene a «realizzazione adeguata». Nel lavoro astratto – si commenta in *Produzione e lotta di classe* –, la logica dell'assoggettamento della natura è proiettata a principio di assoggettamento dell'uomo da parte dell'uomo<sup>47</sup>.

Sul medesimo terreno così delimitato, Krahl individua le premesse dell'emergenza dell'«empiria materialistica», in una dialettica – non meramente possibile, ma in atto, accennata – della *Naturbeherrschung*. «Proiettata sulle relazioni sociali tra gli uomini, la logica del dominio sulla natura retroagisce [*rejiziert*] sul concreto processo lavorativo e lo socializza in se stesso». In tal senso, quello capitalistico è «il primo e unico rapporto di produzione che ribatte [*zurückschlägt*] sulle forze produttive e sul processo di lavoro immediato»<sup>48</sup>. Se il dominio sulla natura è proiettato sulle relazioni tra gli uomini, significa che queste «penetrano nella immediata dominazione della natura»<sup>49</sup>: le interazioni tra i produttori, il loro operare integrato viene al centro della produzione, la quale ne dipende in misura crescente. Per un verso, il comando capitalistico, perduta ogni funzione economica, scade davvero a mera appropriazione di lavoro – ciò che i testi francofortesi hanno a loro modo colto con l'accentuazione del carattere «parassitario» del dominio<sup>50</sup> –; per l'altro, contro una simile appropriazione privata urta la nuova qualità della socializzazione. Perciò, contro ogni trasposizione del materialismo storico in filosofia della storia, Krahl rileva che la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione «vale in senso stretto solo per il modo di produzione capitalistico»<sup>51</sup>. Allo stesso modo, i passaggi marxiani

<sup>46</sup> K. Marx, *Ökonomische Manuskripte 1863-1867: Das Kapital. Erstes Buch. Sechstes Kapitel. Resultate des Unmittelbaren Produktionsprozesses*, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), II Abt., Bd. 4, Dietz, Berlin 1988, pp. 24-130, qui pp. 110, 107; tr. it., *Manoscritto economico 1863-1867: Il capitale. Risultati del processo di produzione. VI capitolo*, in K. Marx, F. Engels, *Opere Complete*, vol. 31, Napoli, La Città del Sole, 2011, t. 2, pp. 994, 990. Sulla diversa lettura cui va incontro il "Frammento sulle macchine" nell'operaismo e in Krahl, il quale «resta qui francofortese», cfr. M. Tomba, *Nuovi bisogni emancipativi. Hans-Jürgen Krahl (1943-1970)*, in «Operavive Magazine», aprile 2021, <https://operavivemagazine.org/nuovi-bisogni-emancipativi/> (ultimo accesso il 20 febbraio 2023).

<sup>47</sup> H.-J. Krahl, *Produktion und Klassenkampf*, cit. p. 403; tr. it. cit., p. 427.

<sup>48</sup> Ivi, p. 404; tr. it. cit., p. 427.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> M. Horkheimer, "On the Sociology of Class Relations", Max Horkheimer Archiv, Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg, Goethe Universität, Frankfurt/M., segn. IX 16, 1a, p. 31; tr. it. a cura di L. Scafoglio, *Il potere della produzione*, Paparo, Napoli 2013, p. 68.

<sup>51</sup> H.-J. Krahl, *Produktion und Klassenkampf*, cit., p. 405; tr. it. cit., p. 428.

sul *general intellect*<sup>52</sup> aprono, nella lettura propostane dal giovane francofortese, alla verifica di tale dialettica, la ripropongono ad un livello di maggiore concrezione, senza trascenderla però in quella «ontologia della soggettività» la cui inserzione ha luogo nella riflessione negriana a partire dagli stessi passaggi<sup>53</sup>.

### 3. Vis-à-vis: *dialettica, oggettivismo e soggettività*

Vale la pena chiedersi se, e in che termini, il complesso categoriale “soggettivo”/“oggettivo” rilevi in Krahl quale asse di problematizzazione. Vero è infatti che qui la struttura perde qui ogni “neutralità”, tanto è sottoposta a una tensione soggettiva; il soggetto in questione è però, dapprima, il capitale.

Nella relazione al seminario adorniano tenuto nel semestre invernale 1966-1967, Krahl discute la natura della *Realabstraktion*. Determinazioni fenomeniche quali il denaro e ancor più il capitale che porta interessi – rileva – sono sì figure della mediazione, nel modo però che il movimento riflessivo che vi si svolge al tempo stesso risulta (auto)occultato – il denaro «non diventa “per sé”». Perciò in forza del loro punto cieco, esse appaiono irrigidite, come un che di cosale, di meramente «ontico»<sup>54</sup>. In tali termini è inteso il nesso tra “logica dell’essenza e analisi marxiana della merce”: quanto Hegel restituisce come movimento originariamente logico, quindi logico-ontologico, si presenta ora come processo sociale: è questo che, raccogliendosi in determinazioni di forma, si logicizza, insedia la logica come grandezza reale, non nel senso (ontologico) del movimento eterno dell’idea, ma in quello (materialistico) della sedimentazione di un processo storicamente contingente. Ora, ciò che “va a fondo” nel fenomeno è certo il lavoro, il quale però, in quanto sociale, è lavoro assoggettato. L’intero processo si rivela così – secondo il lessico dell’idealismo soggettivo, kantiano-fichtiano al quale qui Krahl, che è mosso da quello hegeliano, in conclusione ricorre – «*thesis* meramente soggettiva di determinazioni sociali di forma»<sup>55</sup>. Significa, in prima istanza, che qui, di contro alla

<sup>52</sup> Cfr. K. Marx, *Grundrisse der politischen ökonomie*, in MEW, Bd. 42, pp. 592 ss; tr. it. di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica 1857-1858*, La Nuova Italia, Scandicci 1997 (I ed. 1968), vol. II, pp. 389 ss.

<sup>53</sup> G.A. Di Marco, *Intellettualità di massa*, cit., p. 275.

<sup>54</sup> H.-J. Krahl, *Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse*, in KK, pp. 31-83, qui p. 44; tr. it., *Logica dell’essenza e analisi marxiana della merce*, in CLC, pp. 39-96: 54.

<sup>55</sup> Ivi, p. 45; tr. it. cit., p. 54.

supposta ‘oggettività’ di un ordine logico o storico-universale, è accentuato il carattere di contingenza che inerisce alle pratiche storico-sociali: non si dà una logica della storia cui commisurare il processo effettuale; si tratta piuttosto dell’inserzione storico-effettuale della logica. Precisamente su un simile terreno, quella che innanzitutto si impone è la soggettività del capitale. Tale, soggetto, è il capitale il quanto principio di organizzazione, comando sul lavoro. Krahl lo chiarisce quanto intende il feticismo delle merci e i diversi livelli di reificazione che ne conseguono in termini di “proiezione” e “costituzione”: il dispiegamento della dimensione semantica della merce, il mondo borghese come orizzonte di senso – che dalle prime categorie del diritto si svolge sino all’autocomprensione filosofico-trascendentale, ciò che Krahl chiama, appunto, *Konstitution* – si rivela l’effettività di un «meccanismo di proiezione collettiva», «che ha il suo fondamento nel profondo dell’organizzazione capitalistica del processo produttivo»<sup>56</sup>. A sua volta, il segreto di tale meccanismo «patologico» è la «violenza materiale», che trapassa in astrazione, la innerva: «L’astrazione che si manifesta nel rapporto di denaro e di capitale non è un nulla, anzi, è piena di violenza materiale perché usurpa il concreto mondo degli oggetti»<sup>57</sup>. Attraverso le metamorfosi della violenza diretta e dell’astrazione si impone la soggettività del capitale. Di contro a questa, la discontinuità della soggettività operaia è massima: la prima «può essere dissolta praticamente solo da una controviolenza materiale», la quale, per Marx, «scaturisce in modo immanente dall’antagonismo strutturale tra lavoro oggettivato e lavoro vivo nel potere organizzato del proletariato»<sup>58</sup>.

Qui Negri ha potuto cogliere l’inserzione «intensiva» della differenza operaia. E in effetti in entrambi – in Krahl e in Negri – è un lavoro al soggetto e su di esso: un intento di autocomprensione e consolidamento della soggettività antagonistica che procede per demarcazione. Decisivo è qui il grado di maggior avanzamento nell’integrazione della principale forza del movimento operaio tedesco, la socialdemocrazia, entro il riassetto di segno neocorporativo del complesso società-Stato del capitale, esplicitato nella formula della “società modellata” (*formierte Gesellschaft*) – avanzamento segnalato non da ultimo dall’abbandono di ogni riferimento seppur rituale al marxismo nel Congresso di Bad Godesberg e dalla rottura con la SDS, la Lega degli studenti sociali-

<sup>56</sup> Ivi, p. 50; tr. it. cit., p. 60.

<sup>57</sup> Ivi, p. 57; tr. it. cit., p. 66.

<sup>58</sup> *Ibid.*

sti tedeschi (*Sozialistischer deutsche Studentenbund*). Scioltosi ogni equivoco circa la collocazione della SPD, Krahl appare impegnato, all'interno della sinistra extraparlamentare, su due fronti: da un versante, contro una autocomprensione del movimento che riassorba il momento antiautoritario in chiave democratica, intesa come domanda di democratizzazione dei processi decisionali e (ri)politicizzazione dell'opinione pubblica in senso habermasiano<sup>59</sup>. La differenza proletaria esplorata in particolare negli ultimi lavori deve valere dunque contro la menzionata riproposizione dell'ideale di una *Aufklärung* di tipo borghese, non più rivitalizzabile entro la più recente configurazione dei rapporti di dominio. Sull'altro versante, sono le posizioni "tradizionaliste", nelle cui basi teoriche è fissata la duplice centralità, del partito di matrice leniniana e del «proletariato industriale in senso stretto»<sup>60</sup>. Tema di fondo è, in una simile prospettiva, quello del rapporto e raccordo tra movimento operaio e movimento studentesco, assunti come «due movimenti», il secondo dei quali deve recare carattere piccolo-borghese. Peraltro, attraverso differenti concezioni e piattaforme, i due 'fronti' paiono convergere sulla 'capitalizzazione' di un esito "riformistico" delle lotte.

Perciò la dialettica assume in Negri e in Krahl rilievo e significato differenti. Mentre in Negri essa rileva come lo strumento teorico-strategico eminente del riformismo italiano, così come è rappresentato dal movimento operaio della Terza Internazionale – il partito comunista –, per Krahl si tratta di riattivarne il momento critico-distruttivo, di contro ad una filosofia della storia che – in termini più o meno espliciti – fa da sfondo all'opzione socialriformista. Peraltro, a Krahl la rappresentazione della dialettica perviene già secondo la polarizzazione cui essa è andata incontro in Adorno: da un lato tutta dislocata sul versante del dominio, quale trasfigurato automovimento della "totalità sociale", a sua volta intesa come «connessione tenuta insieme dalla coercizione» – *Zwangszusammenhang* –, (auto)svolgimento del capitale come soggetto; dall'altro lato, tesa all'inverosimile, tra un dominio estremamente concentrato e l'esercizio del negativo raccolto in teoria – nel mezzo, un'area ambigua, della vita "deformata" e del conflitto spostato e disseminato<sup>61</sup>. Si addensa qui una domanda di liberazione, di cui il pensiero adorniano può farsi certo ripa-

<sup>59</sup> Cfr. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968; tr. it. di C. Donolo, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1971.

<sup>60</sup> H.-J. Krahl, *Thesen*, cit., p. 341; tr. it. cit., p. 366.

<sup>61</sup> Th. W. Adorno, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute* (1968), in AGS, Bd. 8, pp. pp. 177-195: 177; tr. it., *Osservazioni sul conflitto sociale oggi*, in Id., *Scritti sociologici*, cit., pp. 314-330: 181.

ro, al tempo stesso coestensiva al dominio, come la sua ombra. A suo modo, è, quest'ultima, una dialettica della discontinuità assoluta, proprio in quanto trattenuta e assicurata nel medium del pensiero. Ci si potrà chiedere pertanto se non sia in *questa* dialettica intesa secondo la «tendenza estrema»<sup>62</sup>, in cui sono sedimentati, riflessi e come 'raffreddati', il tragismo e il messianismo degli anni Dieci e Venti del Novecento – dalla ripresa kierkegaardiana del giovane Lukács a Benjamin –, in tal senso “dialettica negativa”, che risulti radicata in Krahl la differenza proletaria, una volta che egli l'abbia ricondotta sul terreno del processo sociale. Significherebbe, rispetto alla prima teoria critica, portare la discontinuità etica alla concrezione propria di una figura politica: non è peraltro l'autore delle *Tesi sul concetto di storia* a indicarne l'esigenza e offrirne la traccia, quando disloca nuovamente la rottura messianica sul terreno tutto politico della discontinuità storica<sup>63</sup>? – dove andrebbe anche notato come qui, di una divaricazione tra la riflessione di Benjamin e quella di Adorno, così come è stata intesa nel senso della critica portata dal primo alla dialettica sostenuta dal secondo<sup>64</sup>, non vi è cenno alcuno.

Peraltro, quella che l'autore delle *Tesi* sull'intelligenza scientifica rinviene e recepisce nei testi francofortesi è una dialettica già tutta storico-contingente e fortemente 'soggettivizzata'. Krahl la ricomponne allineando i plessi categoriali francofortesi, di cui esplicita nessi altrimenti dispersi nei percorsi dei diversi autori, attorno al nodo delle *Naturgesetze* del decorso capitalistico e del loro ambito di incidenza. Da *Dialettica negativa* ne riprende lo statuto del tutto ambiguo, per cui esse rivestono al tempo stesso carattere ideologico, in quanto fondate su una apparenza socialmente necessaria, e effettuale, in quanto «legge di movimento della società inconsapevole»<sup>65</sup>. Di tali leggi naturali della società capitalistica – è il commento di Krahl – deve dirsi che «la loro astratta esistenza si basa sulla falsa coscienza che i produttori hanno della loro produzione»<sup>66</sup>, sicché quella tanto più persiste, quanto più questa si prolun-

<sup>62</sup> La nozione è in F. Fortini, *Lukács giovane*, in Id., *Verifica dei poteri*, il Saggiatore, Milano 1965, pp. 243-248: 246.

<sup>63</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972-1989, Bd. 1/II, pp. 691-704; tr. it. a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

<sup>64</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Nuova edizione accresciuta, Einaudi, Torino 2001, in particolare pp. 113-131.

<sup>65</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 349; tr. it. cit., p. 319. Cfr. H.-J. Krahl, *Zur Geschichtsphilosophie des autoritären Staates*, in KK, pp. 208-246: 213 n.; tr. it., *La filosofia della storia dello Stato autoritario*, in CLC, pp. 235-264: 240 n.

<sup>66</sup> H.-J. Krahl, *Zur Geschichtsphilosophie*, cit., p. 213; tr. it. cit., p. 240.

ga, finché all'appropriazione soggettiva da parte del capitale cristallizzata nel rapporto sociale capitalistico e nelle sue leggi corrisponda una soggettività operaia subordinata – cos'altro è se non la reificazione? Non a caso qui, dove soggettività del capitale e soggettività proletaria compaiono *vis-à-vis*, è il rimando ad un tracciato horkheimeriano, che si dipana da *Crepuscolo* – «Se il socialismo è improbabile, per avverarlo occorre una determinazione tanto più disperata» – a *Stato autoritario*: «Il rovesciamento che pone fine al dominio si estende tanto quanto la volontà dei liberati»<sup>67</sup>. Se l'oggettività parvente del dominio rimanda, da un versante, all'arbitrio del capitale, è però sull'altro, in quanto dipendente dalla “volontà degli oppressi”, che il *moloch* si scioglie in una nuova fragilità. È di tale riferimento soggettivo che la tesi dell'integrazione dell'intelligenza scientifica nella produzione proverà ad offrire una nuova esposizione, ricomponendovi attorno la trama del processo sociale.

Al movimento oggettivo, all'incidenza della «logica delle leggi naturali propria dello sviluppo capitalistico»<sup>68</sup> (cor)risponde, scorrendo quasi parallelamente ad esso – in modo più o meno latente o manifesto, e non solo dunque all'altezza della crisi conclamata –, l'intervento tutto politico-soggettivo del capitale: è questo, così come si realizza dapprima nella «stabilizzazione pratica del capitalismo attraverso la politica delle riforme sociali», che la socialdemocrazia – secondo la traccia offerta dalle *Tesi* benjaminiane – fraintende in legge immanente dello sviluppo storico, conformemente alla filosofia borghese della storia, incentrata sulla teleologia quale «segreta intenzione razionale della natura nella *Gattungsgeschichte* dell'uomo», finendo col negare non solo il carattere antagonistico del processo, ma anche la sua natura politica. In tal modo, «l'irrazionalità dello sviluppo capitalistico è trasfigurata a corso razionale della storia mondiale»<sup>69</sup>. Su questo sfondo, lo stesso supposto “oggettivismo” di Grossmann non risulta veramente tale: come Krahl rileva, nel libro del 1929 l'effettività della “legge dell'accumulazione e del crollo del sistema capitalistico” – in sé valida sul piano della logica del capitale – si determina su

<sup>67</sup> Rispettivamente, M. Horkheimer, *Dämmerung. Notizen in Deutschland* (1934), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bde. 1-19, hrsg. v. G. Schmid Noerr, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985-1996 (da ora in poi HGS), Bd. 2, pp. 311-454: 343; tr. it. di Giorgio Backhaus, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Einaudi, Torino 1977, p. 34 (“Scetticismo e morale”), e Id., *Autoritärer Staat* (1942), in HGS, Bd. 5, pp. 293-319: 303; tr. it., *Lo Stato autoritario*, in Id., *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1979, pp. 3-30: 14. Cfr. H.-J. Krahl, *Zur Geschichtsphilosophie des autoritären Statees*, cit., pp. 211, 226; tr. it. cit., pp. 238, 253.

<sup>68</sup> H.-J. Krahl, *Zur Geschichtsphilosophie*, cit., p. 212; tr. it. cit., p. 240, mod.

<sup>69</sup> Ivi, p. 214; tr. it. cit., p. 241.

un piano di concrezione in cui decisiva è la soggettività, «l'agire consapevole delle due classi»<sup>70</sup>. La tendenza al "crollo" si determina in aperta attualità della crisi. Da qui potrà muovere allora Horkheimer in un suo scritto sul metodo, quando, a proposito del movimento col quale la logica del capitale viene a concrezione nella storia, distingue rigorosamente «le due serie della verifica», «non immediatamente identiche»: il piano degli indicatori empirico-fattuali della crisi e quello dell'incidenza della «prassi di liberazione», in cui si raccoglie, insieme con l'«impazienza dell'umanità minacciata», lo sforzo teorico – è la soggettività come verifica, misura, al tempo stesso, del «carattere necessario dei processi» e dei limiti di questa necessità, così come si dà nell'«impegno degli uomini guidati dalla teoria»<sup>71</sup>.

Premessa di una lettura della dialettica fortemente accentuata in senso soggettivo è la concezione dello Stato autoritario quale stadio politico dello sviluppo capitalistico e attualità dell'accumulazione originaria. È, quest'ultima, la lotta delle classi come violenta distribuzione dei mezzi di produzione, «terrore»<sup>72</sup> che insedia le nuove «strutture economiche di potere» imponendone l'interiorizzazione da parte degli uomini, affine pertanto agli «atti di presa del potere» di cui dice Adorno<sup>73</sup>, che devono minare una concezione dello sviluppo incentrata sulla «necessità della tendenza generale», restituendo all'antagonismo il suo carattere «contingente»<sup>74</sup>. In modo analogo, Krahl si chiede se sia davvero possibile sussumere la distribuzione al concetto di produzione<sup>75</sup>, o se non inerisca alla prima quel momento soggettivo-contingente che poi si cristallizza nel rapporto di produzione. L'accumulazione originaria è prova di forza – e di soggettività – da parte del capitale, che le successive pratiche di governo politico della produzione devono richiamare. In questo senso, essa diviene «il prototipo della crisi capitalistica»<sup>76</sup>. Perciò, lungi dal rappresentare

<sup>70</sup> Ivi, p. 213 n.; tr. it. cit., p. 240 n. Cfr. Henryk Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Hirschfeld, Leipzig 1929, p. 601; tr. it. di L. Geninazzi, *Il crollo del capitalismo. La legge dell'accumulazione e del crollo del sistema capitalista*, Jaca Book, Milano 1977, p. 555.

<sup>71</sup> M. Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», IV (1935), poi in HGS, Bd. 3, pp. 277-325, qui p. 304; tr. it., *Sul problema della verità*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1974, vol. I, pp. 224-270, qui p. 250.

<sup>72</sup> H.-J. Krahl, *Zur Geschichtsphilosophie*, cit., p. 215; tr. it. cit., p. 242.

<sup>73</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 315; tr. it. cit., p. 287.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> H.-J. Krahl, *Beiträge aus den Schulungsprotokollen*, in KK, pp. 368-391: 372; tr. it., *Contributi al corso di critica dell'economia politica*, in CLC, pp. 393-414: 396.

<sup>76</sup> Id., *Zu Lenin, "Staat und Revolution"*, in KK, pp. 186-194: 188; tr. it., *Lenin: "Stato e rivoluzione"*, in CLC, pp. 211-220: 214.

un che di arretrato, il sistema nazionalsocialista – qui sono ancora le riflessioni horkheimeriane a risultare decisive – costituisce l’irruzione ‘esplosiva’ dello stadio politico del capitalismo, nel quale il capitalista collettivo perviene a effettività e il comando del capitale sul lavoro si realizza attraverso mezzi direttamente politico-statali, il cui raggio di intervento si estende “dalla fabbrica alla società”<sup>77</sup>. Il keynesismo ne costituisce una variante. Essenziale ad entrambi è che la classe operaia risulti integrata nel rapporto sociale, la differenza operaia neutralizzata, avvenga questo con lo smantellamento o la cooptazione delle sue maggiori organizzazioni. Krahl vi rinviene annunciato lo Stato sociale autoritario del Dopoguerra: la ristrutturazione nazionalsocialista del diritto resa permanente nei suoi tratti determinanti – la legislazione di emergenza ne diviene l’eco sul piano del diritto pubblico –, l’integrazione della socialdemocrazia resa definitiva, le “riforme” divenute misura della flessibilità del capitale, mentre la pressione tecnocratica dischiude già gli elementi di una ulteriore configurazione del complesso sociale-Stato.

<sup>77</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Autoritärer Staat*, cit., p. 301; tr. it. cit., p. 11: «Il regolamento aziendale si è esteso alla società intera».



# Sulla difesa althusseriana del concetto di dittatura del proletariato

Fabrizio Carlino

## 1. Introduzione

Il problema della presenza o meno di una teoria della transizione nell'opera di Marx occupa un posto centrale in *Leggere il Capitale*<sup>1</sup>. È in questo volume che sono raccolti i saggi con i quali – insieme agli articoli che compongono *Per Marx* – la lettura althusseriana si impone nel dibattito francese, e non solo, alla metà degli anni Sessanta. I contributi di Althusser e di Etienne Balibar, i soli che figurano nella seconda edizione del 1968 e nella prima traduzione italiana, spagnola e inglese<sup>2</sup>, si concludono rispettivamente con una *Appendice sulla media ideale e le forme di transizione*<sup>3</sup> e con un paragrafo sugli *Elementi per una teoria del passaggio*<sup>4</sup>.

Si trattava, già nel 1965, di un problema eminentemente politico. Dopo aver affermato che Marx, nei suoi testi sull'accumulazione originaria, ci avrebbe fornito solo un *abbozzo* e non una *teoria* della transizione da un modo di produzione a un altro, intesa come teoria della costituzione di un modo di produzione, Althusser indica la necessità di proseguire il lavoro svolto da Marx per affrontare i problemi urgenti posti dalla situazione presente<sup>5</sup>:

sappiamo che questa teoria [della transizione] è indispensabile, semplicemente per poter venire a capo di ciò che si chiama la costruzione del socialismo, in cui è in causa la transizione dal modo di produzione capitalista al modo di produzione socialista, o anche per risolvere i problemi posti dal cosiddetto “*sottosviluppo*” dei Paesi del terzo mondo<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> L. Althusser; E. Balibar; R. Establet; P. Macherey; J. Rancière, *Lire le Capital* (1965), PUF, Paris 1996.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. XI.

<sup>3</sup> L. Althusser, *L'objet du Capital*, in *Id. et al., Lire le Capital*, cit., pp. 412-418.

<sup>4</sup> E. Balibar, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital*, cit., pp. 520-568.

<sup>5</sup> Cfr. L. Althusser, *L'objet du Capital*, cit., p. 416.

<sup>6</sup> *Ibid.*

Si tratta di produrre una teoria della transizione in quanto “oggetto nuovo”, a partire dal materiale lasciatoci da Marx, poiché questa teoria è condizione necessaria per superare le difficoltà sorte nella costruzione del socialismo. In quel contesto, ciò significa anzitutto affrontare sul serio, cioè dal punto di vista della scienza marxista e non dell’ideologia, il problema dello stalinismo e dei suoi effetti che continuano a bloccare il movimento operaio anche dopo il 1956<sup>7</sup>. In quella fase, Althusser considera quindi possibile opporsi allo stalinismo producendo una teoria della transizione che comprenda anche la transizione al socialismo: se il socialismo è un modo di produzione, e se la transizione è il passaggio da un modo di produzione a un altro, ossia costituzione di un nuovo modo di produzione, deve darsi anche una transizione al socialismo. Dieci anni dopo, nel medesimo intento di opporsi allo stalinismo sul piano teorico, Althusser negherà invece la pertinenza teorica di una transizione al socialismo: siccome il socialismo non è altro che la transizione stessa al comunismo, non può darsi un modo di produzione specificamente socialista. Capovolgendo quanto affermato nel 1965, pur rimanendo nell’ambito di una lotta anti-staliniana, nel 1976 Althusser fa della negazione di un periodo di passaggio al socialismo la nuova arma contro il “blocco” degli anni Trenta. Ci torneremo a breve.

Quanto a Balibar, il suo contributo in *Leggere il Capitale* si pone esplicitamente in continuità diretta con le ipotesi formulate da Althusser nei saggi precedenti, che vengono approfondite e sviluppate. Prima di affrontare, nel paragrafo conclusivo, il problema del passaggio da un modo di produzione a un altro, Balibar mostra come per Marx il processo di produzione sia produzione non tanto di cose – così come appare – quanto di rapporti sociali. Questi ultimi corrispondono all’efficacia della struttura del modo di produzione e non potrebbero essere prodotti senza essere sin da subito riprodotti. La produzione, che sarebbe quindi nella sua realtà profonda (*Kerngestalt*) immediatamente riproduzione di rapporti sociali, non sarebbe sottoposta «alla determinazione del precedente e del successivo, del “primo” e del “secondo”»<sup>8</sup>. Il paragrafo che dovrebbe preparare all’analisi della transizione si conclude così affermando che il concetto di riproduzione non è altro che il concetto della determinazione

<sup>7</sup> «Non posso entrare nel dettaglio dei problemi teorici posti da questo oggetto nuovo, ma possiamo essere certi che la posizione e la soluzione di questi problemi di scottante attualità sono all’ordine del giorno nella ricerca marxista. Non solo il problema del periodo del “culto della personalità”, ma anche tutti i problemi attuali enunciati nella forma delle “vie nazionali verso il socialismo”, delle “vie pacifiche” o meno, ecc., sono oggetto di queste ricerche teoriche» (ivi, p. 417; tr. mia).

<sup>8</sup> E. Balibar, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital*, cit., p. 518.

necessaria del movimento della produzione da parte della permanenza della struttura, da cui discende l'«eternità del modo di produzione»<sup>9</sup>. Coerentemente con le premesse poste da Althusser – il quale si era già espresso contro ogni concezione teleologica soggiacente all'idea di un processo storico che conterrebbe in sé il motore del suo sviluppo necessario – è chiaro che nel saggio di Balibar la transizione non può essere pensata dialetticamente come il momento costitutivo di un nuovo modo di produzione generato dal vecchio, portatore dei germi del suo stesso sviluppo necessario, secondo una logica di filiazione lineare e teleologicamente orientata. Balibar non pensa però la transizione neanche come uno “iato irrazionale”, un momento di destrutturazione compreso tra due periodi aventi ciascuno una struttura specifica<sup>10</sup>.

La riduzione della produzione alla riproduzione degli elementi strutturali rischia infatti di determinare l'impossibilità della trasformazione strutturale. Per uscire dall'impasse che costituirebbe questa posizione teorica, Balibar è condotto quindi a pensare il passaggio da un modo di produzione a un altro nei termini di corrispondenza e non corrispondenza delle relazioni tra le forze produttive e i rapporti di produzione – termini nei quali si traduce il rapporto tra sussunzione reale e sussunzione formale.

La forma propria delle fasi di transizione non sarebbe dunque altro che la non-corrispondenza tra le due relazioni, nella quale il rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione «abbandona la forma della limitazione reciproca e diventa un rapporto di trasformazione dell'una per mezzo dell'altra»<sup>11</sup>. Ne consegue che i periodi di transizione sono caratterizzati da uno scarto (*décalage*) tra le forme del diritto, della politica e dello Stato, rispetto alla struttura economica<sup>12</sup>. Al di fuori ogni processo dialettico, che genererebbe per logica interna alla struttura il passaggio alla fase successiva, risulta così decisiva la dimensione politica della trasformazione: la «cosiddetta accumulazione originaria», che indica il processo di costituzione del modo di produzione capitalistico, «ci mostra un intervento della pratica politica, in forme diverse, che ha come risultato la *trasformazione* e la *fissazione* dei limiti del modo di produzione»<sup>13</sup>. Infatti, sarà proprio incentrando la loro analisi sullo Stato della transizione, ossia sul suo momento politico, la dittatura

<sup>9</sup> Ivi, p. 519.

<sup>10</sup> Ivi, p. 520.

<sup>11</sup> Ivi, p. 562.

<sup>12</sup> Ivi, p. 566.

<sup>13</sup> Ivi, p. 565.

del proletariato, che sia Althusser che Balibar saranno portati a ripensare, nel 1976, la teoria della transizione, opponendosi alla linea politica adottata dal Partito comunista francese nel corso del suo XXII congresso.

## 2. *L'abbandono della Dittatura del proletariato*

Althusser prende posizione direttamente sulla questione dello “Stato della transizione” in seguito della decisione del PCF, nel 1976, di eliminare dal suo statuto ogni riferimento alla prospettiva della Dittatura del proletariato. Il contesto nel quale questa decisione trova la sua ragion d'essere ci fornisce alcuni elementi necessari per comprendere il senso e la portata degli interventi polemici di Althusser e di Balibar. Dopo una quindicina d'anni di risultati elettorali deludenti, nel 1972, con l'elezione di Georges Marchais alla segreteria, il PCF imprime una svolta alla sua linea in senso socialdemocratico, ispirandosi al modello italiano. Viene così messo a punto un Programma comune per l'*Union de la gauche*, adottato come Programma di governo dal Partito comunista, il Partito socialista e il Movimento dei radicali di sinistra, il 12 luglio 1972<sup>14</sup>. Questo testo ha impregnato a lungo la vita politica francese, ben oltre la rottura delle negoziazioni tra socialisti e comunisti sulla sua attualizzazione nel 1977<sup>15</sup>. La maggior parte delle misure che vi erano proposte saranno riprese infatti nel 1980 dal candidato socialista alle elezioni presidenziali, François Mitterand, la cui vittoria nel 1981 segnerà una svolta nella storia della sinistra francese. Non solo, dunque, le risoluzioni del XXII congresso del PCF appaiono come lo sbocco naturale del Programma comune, nel quale l'allontanamento esplicito dalla linea dell'Unione sovietica si accompagna a un avvicinamento alla linea eurocomunista, quindi al PCI; ma esse costituiscono anche un momento decisivo del processo che portò all'elezione di un socialista alla presidenza della Repubblica francese.

La continuità del processo, che dal Programma comune conduce alla politica di Mitterand, è stata a lungo sottovalutata e solo recentemente è divenuta oggetto di studi storiografici puntuali<sup>16</sup>. Tuttavia, in una certa misura, sia

<sup>14</sup> *Programme commun de gouvernement du Parti communiste français et du Parti socialiste*, préface de Georges Marchais, Éditions sociales, Paris 1972.

<sup>15</sup> *Programme commun de gouvernement actualisé*, introduction de Georges Marchais, Éditions sociales, Paris 1978.

<sup>16</sup> Si veda il prezioso lavoro di C. Batardy, *Le programme commun de la Gauche, 1972-1977. C'était le temps des programmes*, PUB, Bordeaux 2021.

Althusser che Balibar, nella loro lotta dall'interno del PCF, sembravano già in quel momento aver colto la posta che si giocava nell'abbandono della dittatura del proletariato, a favore di una "via democratica al socialismo".

L'annuncio fu fatto dal segretario stesso del PCF, Georges Marchais, da una tribuna televisiva, senza che la decisione fosse mai stata messa all'ordine del giorno, impedendo così alle diverse cellule, che discutevano il documento da proporre al congresso, di prendere posizione su questo punto. L'abbandono della Dittatura del proletariato è presentato innanzitutto come una necessità frutto dell'evoluzione storica, dei cambiamenti politici e culturali. Ma è anche legato alle analisi dell'economista Paul Boccara, il quale, con la formula del "Capitalismo monopolistico di Stato", intendeva fornire una teoria dei cambiamenti strutturali che risultano dalle nuove forme di sviluppo del capitale<sup>17</sup>. L'idea di fondo era che la concentrazione di capitale nelle mani di poche famiglie, se non di pochi individui, consentiva di porre le basi per un passaggio democratico e pacifico al socialismo, e con ciò sembrava fornire una giustificazione strutturale al cambiamento di strategia. L'associazione del termine dittatura alle forme di governo fasciste e neofasciste suggeriva l'opportunità tattica della sua esclusione dalle parole d'ordine nell'organizzazione delle lotte, ma l'ipotesi di un Capitalismo monopolistico di Stato sembrava autorizzare a considerare superato il concetto stesso della Dittatura del proletariato dall'interno della stessa teoria marxista.

Althusser aveva già toccato, sporadicamente, la questione della dittatura del proletariato, ma senza mai farne, fino al 1976, l'oggetto centrale delle sue analisi. In seguito alle dichiarazioni di Marchais, egli si esprime con forza contro la decisione del congresso e comincia a lavorare a un testo che metta a tema la questione della Dittatura nella teoria marxista. Presenta le sue analisi pubblicamente, in una serie di conferenze, in particolare a Barcellona<sup>18</sup>, a Parigi davanti a una platea di studenti in occasione di una fiera del libro marxista organizzata dal PCF<sup>19</sup> e poi alla Sorbona<sup>20</sup>. In queste occasioni, Althusser espone in forma parziale, e a tratti edulcorata, le posizioni sostenute in un voluminoso manoscritto al quale ha lavorato nel corso del 1976, in cui

<sup>17</sup> P. Boccara, *Études sur le capitalisme monopoliste d'État, sa crise et son issue*, Éditions sociales, Paris 1973.

<sup>18</sup> L. Althusser, *Conférence sur la dictature du prolétariat à Barcelone*, in «Période»: <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/> (ultimo accesso il 16 settembre 2023).

<sup>19</sup> Cfr. G. M. Goshgarian, *Introduzione a L. Althusser, Les vaches noires. Interview imaginaire*, PUF, Paris 2016, in part. pp. 12-13.

<sup>20</sup> L. Althusser, *22e congrès*, Maspero, Paris 1977.

è messa in scena un'autointervista in merito a diverse questioni ritenute decisive per discutere la pertinenza del concetto di dittatura. Pubblicata solo nel 2016, con il titolo *Les vaches noires*, l'autointervista incorpora il testo della conferenza di Barcellona e sviluppa alcune tesi già enunciate in precedenza. L'autore sottopose il manoscritto al giudizio di alcuni militanti con cui era in contatto, in particolare Balibar, nel settembre del 1976, il quale contribuì probabilmente alla decisione di non pubblicare il volume. Venivano in questi scambi messe in rilievo l'inadeguatezza della forma dell'auto-intervista e le aporie che avrebbero riguardato soprattutto l'assenza di un'«analisi concreta della situazione concreta»<sup>21</sup> e la mancanza di profondità storica nell'analisi della linea del PCF, ossia l'insufficiente considerazione delle radici teoriche e politiche che portarono all'abbandono della Dittatura del proletariato<sup>22</sup>. Qui emerge un punto importante di divergenza tra le posizioni di Althusser e Balibar. Quest'ultimo aveva infatti già pubblicato, appena qualche mese prima, il suo libro sulla dittatura del proletariato, nel quale difendeva una posizione apparentemente sovrapponibile a quella di Althusser: anche nel testo di Balibar troviamo una condanna decisa della scelta del PCF, unita alla difesa della Dittatura del proletariato come concetto al quale la teoria marxista non può rinunciare<sup>23</sup>. Tuttavia, mentre Balibar sviluppa la sua critica impegnandosi a mostrare il *legame* tra la decisione dell'abbandono e la storia dello stalinismo all'interno del PCF stesso, presentando così il XXII congresso come sbocco naturale di una linea che affonda le sue radici negli anni Trenta, Althusser si concentrerà invece sull'incongruenza teorica della decisione e sulla sua incoerenza politica rispetto alla linea del Partito: essendo la dittatura del proletariato il concetto cardine della teoria marxista, che non è possibile ritirare senza rinunciare alla teoria stessa, e non avendo il Partito (ancora) rinunciato al riferimento alla scienza marxista, la decisione presa appariva politicamente e teoricamente impossibile.

Le due argomentazioni, quella di Althusser e quella di Balibar, sono in realtà opposte su diversi punti, e questa opposizione spiega forse, almeno in parte, la pressione che fu esercitata su Althusser, testimoniata da uno scambio epistolare, per distoglierlo dall'intenzione di pubblicare l'autointervista<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Althusser affronta il rapporto tra l'analisi concreta della situazione concreta e la teoria marxista in un altro manoscritto di poco successivo e recentemente pubblicato: L. Althusser, *Que faire* (1978), PUF, Paris 2018.

<sup>22</sup> Cfr. G. M. Goshgarian, *Introduzione*, cit., pp. 9-31.

<sup>23</sup> E. Balibar, *Sur la Dictature du prolétariat*, Maspero, Paris 1976.

<sup>24</sup> Sullo scambio epistolare, si veda G. M. Goshgarian, *Introduzione*, cit., pp. 12-13.

### 3. *Gli interventi pubblici sullo Stato*

Prima di ritornare su ciò che separa le due strategie argomentative, è opportuno sottolineare qualche punto di divergenza tra questi scritti postumi – quindi esclusi dal dibattito, anche se in parte esposti pubblicamente – e i testi che furono pubblicati e ampiamente discussi tra il '76 e il '78 che toccavano ancora la questione dell'abbandono della dittatura del proletariato, pur affrontandola dal punto di vista più ampio dello Stato e del socialismo.

Mi riferisco al volumetto sul XXII congresso, pubblicato nel maggio del 1977 a partire dalla già menzionata conferenza pronunciata in Sorbona nel dicembre del 1976, e all'intervento al convegno organizzato dal gruppo del Manifesto, tenutosi a Venezia nel novembre del 1977, sul *Potere e opposizione nelle società postrivoluzionarie*. L'intervento di Althusser al convegno veneziano, dal titolo *Finalmente qualcosa di vitale si libera dalla crisi e nella crisi del marxismo*, fu all'origine di un lungo dibattito, cui partecipò anche Norberto Bobbio, sull'esistenza o meno di una teoria dello Stato in Marx<sup>25</sup>. La risposta di Althusser, insieme agli altri materiali di questo dibattito, fu raccolta in un volume curato di Rossana Rossanda<sup>26</sup>.

Questi due ultimi scritti hanno avuto una vasta eco, soprattutto in Italia, e hanno influenzato a lungo la ricezione italiana delle posizioni dell'Althusser della seconda metà degli anni Settanta<sup>27</sup>. Anche per questo motivo, la distanza tra le analisi dei manoscritti pubblicati postumi e questi interventi pubblici raccolti in volume nel divampare del dibattito è particolarmente interessante. Vediamo quindi rapidamente quali sono le tesi presentate da Althusser nell'intervento al convegno di Venezia e nel suo contributo alla discussione che ne seguì.

Nell'intervento al convegno veneziano, Althusser sostiene, piuttosto seccamente, diverse ipotesi che ruotano attorno a due punti fondamentali. 1) Come suggerito sin dal titolo, la crisi del marxismo è finalmente esplosa e qualcosa di vitale può essere liberato dalla crisi e nella crisi. Alla crisi è così attribuita una funzione liberatrice. Ma non è tutto. Che la crisi sia esplosa, significa che essa è

<sup>25</sup> L. Althusser, *Finalmente qualcosa di vitale si libera dalla crisi e nella crisi del marxismo*, in *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie. Una discussione nella sinistra*, Il Manifesto, 1978, pp. 222-229.

<sup>26</sup> Id., *Il marxismo come teoria "finita"*, in *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, De Donato, Bari 1978, p. 7-22.

<sup>27</sup> Si veda C. Lo Iacono, *Althusser in Italia. Saggio bibliografico (1959-2009)*, Mimesis, Milano-Udine 2011, in part. pp. 58-70.

ormai visibile e che può ora diventare feconda, ma ciò presuppone anche che la sua origine non sia recente. La crisi risale infatti a ben prima della rottura tra Cina e Urss ed era già lì, benché invisibile, ancor prima del XX congresso del PCUS. Seppure in una forma latente, la crisi si sarebbe piuttosto addensata, e allo stesso tempo bloccata, negli anni Trenta, ed è lì che le sue radici vanno ricercate<sup>28</sup>. 2) La teoria marxista non è un blocco d'acciaio<sup>29</sup>, non è né pura né completa, al pari di ogni altra teoria. In essa sarebbero quindi presenti delle lacune, in particolare riguardo due punti, che sono i soli menzionati in questo intervento: in primo luogo, l'interpretazione puramente contabile dello sfruttamento, alla quale il marxismo si sarebbe limitato, rischiando di occultare il nucleo politico del rapporto di produzione; in secondo luogo, una teoria puramente negativa dello Stato, la sola alla quale Marx si sarebbe interessato e che il marxismo non si sarebbe mostrato capace di completare con una teoria positiva dello Stato.

Gli effetti che questi ultimi due rilievi intendono ottenere sono chiari. La presentazione puramente contabile della teoria dello sfruttamento ne è una riduzione economicista che si traduce in una separazione della lotta di classe fra lotta economica e lotta politica, provocando un restringimento del campo di azione di ciascuna delle due lotte. Occorre quindi andare al di là della formula "Valore = capitale costante + capitale variabile + plusvalore", per guadagnare una concezione più completa dello sfruttamento, che sia allo stesso tempo economica e politica, e per favorire quindi «l'allargamento delle forme della lotta operaia e popolare»<sup>30</sup>. Per quanto riguarda lo Stato, il riconoscimento dei limiti della teoria marxista consente anzitutto di porre il problema della  *fusione*  tra organizzazioni e Stato, sia nel blocco socialista che in quello occidentale: nel primo la fusione del partito nello Stato, nel secondo la complicità che le organizzazioni di lotta proletaria possono intrattenere con lo Stato borghese.

Va ricordato infatti che l'intervento veneziano è pronunciato nel novembre del 1977, davanti a una platea di militanti comunisti, teorici del marxismo e intellettuali dissidenti, in una nazione il cui Partito comunista è la punta avanzata di quell'eurocomunismo che ha ispirato il PCF per il Programma comune della sinistra, che appare come l'oggetto reale delle riflessioni di Althusser. È in questo contesto che viene affermata la tesi principale, che indica l'urgenza di liberare il campo della teoria marxista dal blocco degli anni Trenta.

<sup>28</sup> Se si escludono, precisa Althusser, le esperienze del Fronte popolare e della Resistenza. Cfr. L. Althusser, *Finalmente qualcosa di vitale...*, cit., p. 225.

<sup>29</sup> «Contrariamente alla frettolosa definizione di Lenin» (ivi, pp. 225-226), precisa Althusser.

<sup>30</sup> Ivi, p. 227.

Nella risposta elaborata in seguito al dibattito suscitato dall'intervento, dal titolo *Il marxismo come teoria finita*, Althusser precisa alcuni punti.

In primo luogo, contro la tendenza a parlare di generalità, rilevata in particolare negli interventi di Ingrao e di De Giovanni, Althusser afferma che la teoria marxista non è in grado di «inglobare» la totalità del processo che condurrà dal capitalismo al comunismo<sup>31</sup>, poiché così facendo produrrebbe una generalizzazione che porterebbe inevitabilmente alla reintroduzione di una filosofia della storia. La teoria marxista è invece in grado solo di designare «*le tendenze contraddittorie in atto nel processo attuale*»<sup>32</sup>, ossia del comunismo come tendenza della società capitalistica. La teoria marxista è quindi «finita», nel senso innanzitutto, ma non solo, di limitata. È la sua iscrizione nella fase attuale – da intendere sul lungo periodo, come fase storica dominata dallo sfruttamento capitalistico – a costituire il suo limite<sup>33</sup>. Tale limitazione porta Althusser ad affermare la seconda tesi che fu al centro dei dibattiti: siccome l'attualità rappresenta il limite della teoria marxista, anche il futuro dev'essere iscritto nelle possibilità oggettive della tendenza attuale. Ed essendo la tendenza attuale nient'altro che il comunismo, il comunismo stesso dev'essere già osservabile nell'attualità.

Da qui discendono due conseguenze importanti che, come vedremo, divergono da quanto Althusser aveva elaborato un anno prima nel manoscritto sulla dittatura del proletariato e sono difficilmente comprensibili se non si ha presente l'argomentazione del manoscritto.

Dalla premessa del limite assoluto dell'attualità, Althusser deduce in primo luogo che la transizione e la dittatura del proletariato, così come l'estinzione dello Stato, vanno pensate a partire dalla società attuale<sup>34</sup>. In secondo luogo, per indicare degli esempi di realtà attuali in cui sarebbe osservabile il comunismo, si riferisce alla *socializzazione della produzione* e agli *interstizi* o isole di comunismo<sup>35</sup>. «L'Altro» che sostituirà il capitalismo, si delinea già oggi, sia come «vuoto», nella società interstiziale, sia «positivamente», nella socializzazione della produzione<sup>36</sup>. La proposta che sorprese maggiormente allora fu quella degli interstizi. Oggi sappiamo, grazie alle recenti pubblicazioni po-

<sup>31</sup> Id., *Il marxismo come teoria "finita"*, cit., p. 7.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, pp. 8-9.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 8.

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, p. 7.

stume, che la riflessione di Althusser andava già da tempo in quella direzione, sulla base di una certa idea del vuoto, sviluppata soprattutto negli scritti su Machiavelli, e in seguito sul materialismo aleatorio, per giustificare l'idea dell'esistenza concreta degli elementi che prima di fare presa si presentano come virtualità del modo di produzione successivo. Ciò che merita di essere interrogato è piuttosto l'idea, da un lato, di un'attualità del comunismo nella socializzazione della produzione, e dall'altro dello spostamento del punto di vista sulla transizione dall'estinzione dello Stato alla fase attuale.

Anticipando ciò che sarà più chiaro a breve, possiamo notare già che l'affermazione della necessità di osservare il comunismo nella socializzazione della produzione appare paradossale per due ragioni interconnesse. Innanzitutto, perché l'analisi che Althusser fa della transizione in *Les vaches noires* poggia sull'idea che il limite dato dalla tendenza impone il punto di vista non del socialismo, ma del comunismo, di cui in regime capitalistico non può darsi alcuna esistenza virtuale, né tantomeno alcuna attualità isolata, al di fuori del suo essere la tendenza stessa. Althusser insiste sul fatto che nell'organizzazione complessiva della dominazione della classe borghese non c'è spazio per la dominazione del proletariato, escludendo la possibilità di esercizio del potere altro che quello della classe dominante. Solo la lotta di classe è possibile, ma in questa lotta la dominazione è da una parte o dall'altra, il che sembra escludere l'esistenza reale ed attuale di vuoti, isole e processi di socializzazione che anticiperebbero meccanicamente il comunismo. È su questa impenetrabilità dell'apparato di Stato, che assicura la riproduzione dei rapporti di produzione, che si fonda la dittatura borghese prima, proletaria poi, nell'analisi che Althusser fa nel manoscritto sulla dittatura del proletariato<sup>37</sup>.

Ora, tornando al dibattito scaturito dal convegno veneziano, è chiaro che l'intervento di Althusser è volto a provocare degli effetti di apertura nel senso della ripresa di una prospettiva rivoluzionaria nella linea politica nei due maggiori partiti comunisti europei. Il fulcro del suo intervento si situa nella connessione tra la finitezza della teoria marxista e l'apertura che tale finitezza implica. Che la teoria marxista sia finita, nel senso di limitata dall'attualità delle contraddizioni della tendenza, significa che deve rimanere aperta all'imprevedibilità del movimento storico. Tuttavia, prendendo di mira la chiusura di un marxismo pensato come filosofia della totalità, Althusser sembra in realtà interessato, ancora una volta, a rinnovare la sua critica allo stalinismo,

<sup>37</sup> Cfr. Id., *Les vaches noires*, cit., *passim*.

inteso in senso ampio, cioè sulla base dell'assunzione di una continuità fondamentale tra la seconda e la terza internazionale. E infatti, dopo un passaggio sulla debolezza della teoria marxista dello Stato, il discorso di Althusser ricade sui rapporti tra il partito e lo Stato. Troviamo così affermata la necessità di conservare l'esteriorità del partito rispetto allo Stato e l'oggetto della critica è precisamente la fusione del partito nello Stato in Unione sovietica:

*Per principio, coerentemente alla sua ragione d'essere politica e storica, il partito deve essere fuori dello Stato, non solo sotto lo Stato borghese ma a più forte ragione sotto lo Stato proletario. Il partito deve essere lo strumento numero uno della distruzione dello Stato borghese, prima di diventare [...] uno degli strumenti del deperimento dello Stato<sup>38</sup>.*

Insomma, con l'invito rivolto agli intellettuali italiani, più o meno vicini al Partito comunista, a tenere conto della finitezza e dell'apertura della teoria marxista, Althusser sembra essere principalmente interessato a indicare la necessità di guadagnare una autonomia del partito, con l'intento di strapparli alle pratiche staliniane, che sarebbero ancora ben attive anche nel PCF, seppur nella forma rinnovata dell'eurocomunismo.

L'ultimo punto che occorre mettere in rilievo, ai fini della delucidazione della posizione althusseriana sullo Stato in questo dibattito del '77-'78, è la critica rivolta a Gramsci. Nel dibattito di Venezia Althusser vede nella ripresa gramsciana della distinzione tra società civile e società politica un cedimento all'ideologia giuridica borghese. Gramsci interpreterebbe infatti tale distinzione hegel-marxiana sul calco di quella borghese tra sfera pubblica, dello Stato, e sfera privata<sup>39</sup>. Più avanti precisa però che la distinzione tra società civile e Stato è valida sempre e solo dal punto di vista della borghesia, sia che si attribuisca a società civile il senso gramsciano (privato-pubblico), sia che le si attribuisca il senso hegeliano (lo Stato come verità della società). Riprese nel dibattito marxista, tali distinzioni finiscono col ritrovare l'idea dell'universalità dello Stato sulla quale si basa il diritto, e quindi della dominazione borghese<sup>40</sup>.

Tali formulazioni non devono in ogni caso indurre a pensare che la critica della distinzione tra società civile e società politica poggi su un rifiuto della distinzione tra struttura e sovrastruttura. In realtà, da diversi scritti pubblicati postumi<sup>41</sup> risulta chiaro che non è tanto la distinzione tra le due istanze ad

<sup>38</sup> Id., *Il marxismo come teoria "finita"*, cit., p. 15.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, p. 10.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, p. 11.

<sup>41</sup> Si veda in particolare Id., *Sur la reproduction*, PUF, Paris 2011; e Id., *Que faire*, cit.

essere rimessa in causa, quanto la loro separazione. Nel *Che fare?*, del 1978, la critica della filosofia della prassi riposa sul fatto che Gramsci non riuscirebbe a pensare il nesso organico tra struttura e sovrastruttura<sup>42</sup>. A Gramsci viene riconosciuto il merito di aver colto l'importanza della sovrastruttura, in un momento in cui lo stalinismo poneva l'identità di economicismo e umanesimo, ma in realtà, secondo Althusser, Gramsci non può pensare davvero la sovrastruttura perché non conosce la struttura, arrivando perciò a criticare la loro stessa distinzione come meccanicistica. Insomma, per Althusser Gramsci pensa la sovrastruttura da sola e così facendo non può che limitarsi a descriverla, senza conoscerla, poiché non può riconoscere la sua dipendenza dalla struttura.

Riguardo la distinzione tra società civile e Stato, Althusser chiarisce che il problema risiede nel fatto che Gramsci avrebbe dato alla società civile un senso nuovo, *separando* Stato e società civile sulla base della distinzione borghese tra pubblico e privato, quindi situando le associazioni private come la Chiesa, la scuola, i partiti e i sindacati al di fuori dello Stato. E nel manoscritto *Sulla riproduzione*, da cui fu tratto nel '70 il noto articolo su ideologia e apparati ideologici di Stato, Althusser difende esplicitamente ancora la distinzione tra società civile e Stato criticandone la separazione, per pensare invece la penetrazione dello Stato nella società civile<sup>43</sup>. Egli poneva così l'accento sulla funzionalità, ossia sull'esercizio della dominazione, affermando che la riproduzione dei rapporti di produzione passa per gli apparati ideologici di Stato. È il ben noto meccanismo dell'"interpellazione", attraverso il quale Althusser descrive la funzione dell'ideologia. Attraverso gli apparati di Stato che conferiscono all'ideologia l'esistenza materiale che la caratterizza, l'interpellazione svolge un ruolo cruciale nel far in modo che gli individui siano indotti a "camminare da soli", cioè che siano portati ad assolvere, anche senza il ricorso agli apparati repressivi, alle funzioni richieste dalla produzione capitalistica, assicurando così la riproduzione dei rapporti di produzione. Per il seguito del nostro discorso, ci interessa la ricaduta del punto di vista althusseriano sulla riproduzione: gli individui trasformati in soggetti attraverso il meccanismo dell'interpellazione diventano supporti dei rapporti di produzione e in questo modo sono necessariamente ricondotti alla loro posizione nell'antagonismo di classe.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 51 ss.

<sup>43</sup> *Id.*, *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, in «La Pensée», n. 151, maggio-giugno 1970.

#### 4. *Stalinismo e comunismo*

Vediamo ora in che modo *Les vaches noires*, di cui il breve testo sul XXII congresso rappresenta una versione condensata ed edulcorata, può chiarire e in parte rettificare quanto esposto finora. Entrambi i testi intendono mostrare che la direzione del PCF, nel dichiarare superata la prospettiva della dittatura del proletariato, commette un grave errore, per diverse ragioni, di ordine politico e teorico. In primo luogo, per il processo che ha portato a questa decisione: le cellule nelle quali si discuteva il documento finale da portare al congresso non furono informate della decisione e la dichiarazione pubblica del segretario Marchais colse i militanti di sorpresa. In questo modo di procedere, Althusser riconosce procedure di stampo staliniano, le stesse contro le quali l'abbandono della prospettiva della dittatura del proletariato avrebbe dovuto essere diretta. In secondo luogo, perché nulla nei documenti ufficiali del congresso lascia intendere che il partito abbia realmente rigettato il concetto di dittatura del proletariato. La linea sarebbe rimasta immutata e si tratterebbe unicamente di un'operazione di facciata. Il concetto rimarrebbe attivo e solo il *termine* dittatura sarebbe cancellato dal programma<sup>44</sup>.

Tuttavia, nel manoscritto *Les vaches noires* abbiamo una connessione più articolata con i problemi che abbiamo indicato e una critica più esplicita alla linea del PCF. È lì infatti che Althusser si chiede quale interesse avrebbe il partito a cancellare un termine pur conservando il concetto e apporta diversi elementi di risposta. In primo luogo, la dittatura, come afferma lo stesso Marchais, è oggi insostenibile perché rimanda ai regimi fascisti<sup>45</sup>. Marchais non fa riferimento diretto al regime staliniano, ma per Althusser è proprio dallo stalinismo che il XXII congresso intende mostrare di essersi smarcato. E il problema risiede quindi nel fatto che il partito non avrebbe dichiarato apertamente il suo bersaglio reale, che non sarebbe, quindi, il concetto di dittatura del proletariato, bensì il regime dispotico dell'Unione sovietica, per ragioni di consenso elettorale in un momento in cui la condanna dello stalinismo è unanime<sup>46</sup>. Si tratterebbe quindi di uno spostamento del problema reale e della sua sostituzione con un falso problema, poiché un concetto scientifico, quale la dittatura del proletariato, non può essere oggetto di decisione politica. Al-

<sup>44</sup> Cfr. Id., *Les vaches noires*, cit., pp. 93-104.

<sup>45</sup> Si vedano le gli stralci degli interventi preparatori e dei lavori del XXII congresso del Partito Comunista Francese (gennaio-febbraio 1976), in E. Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, cit., pp. 167-206.

<sup>46</sup> Cfr. L. Althusser, *Les vaches noires*, cit., p. 103 ss.

thusser insiste molto sul suo statuto scientifico e arriva a porlo in analogia con le scoperte di Galileo per sostenere che, pur cancellando il termine, il concetto rimane, in quanto riflette un problema reale<sup>47</sup>.

L'abbandono della dittatura del proletariato sarebbe quindi una scelta politica gravida di conseguenze nefaste per il partito perché impedirebbe di sviluppare la critica allo stalinismo dal punto di vista della teoria marxista. Ma una volta riconosciuta questa sostituzione, è ancora possibile da un lato rilanciare la critica delle forme della dittatura staliniana, dall'altro riprendere l'analisi scientifica della dittatura del proletariato come Stato della transizione.

Occorre quindi in primo luogo riconoscere che l'abbandono del concetto di dittatura del proletariato poggia sulla confusione tra la *forma politica* della dittatura e la dittatura come esercizio della *dominazione*<sup>48</sup>, la cui distinzione è invece un fondamento della teoria marxista. Per comprendere la centralità, nella teoria marxista, della distinzione tra la dittatura come forma, quindi come regime, e la dittatura come concetto della dominazione di classe, occorre anzitutto fare chiarezza sul fatto che la necessità della dittatura del proletariato *deriva* dalla dittatura della borghesia, e che va conseguentemente intesa come *dominazione di classe*<sup>49</sup>.

La distinzione tra la forma di governo dittatoriale e il concetto marxista di dittatura si basa quindi sul fatto che, in ultima istanza, non è sui rapporti giuridici e politici che si fonda la dominazione di classe. Se così fosse, la dominazione di classe coinciderebbe con il regime giuridico-politico, mentre invece essa si fonda su rapporti extra-giuridici e si situa al di sopra della politica, avendo per base materiale i rapporti di forza<sup>50</sup>. La violenza di questi rapporti richiede la dittatura proprio in quanto posta al di sopra delle leggi<sup>51</sup>. La dittatura sembra quindi riposare sulla riconduzione dei rapporti di classe a rapporti di forza, i quali finiscono col coincidere con l'esistenza stessa delle classi. Tuttavia, all'interno dell'identità che ne deriva, di lotta di classe e esistenza delle classi, è la lotta di classe a dominare. In questo senso la dittatura della borghesia, da cui discende la necessità della dittatura del proletariato, è in ultima istanza violenza, che si esercita attraverso la politica, il diritto e l'ideologia<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. Id., *22e Congrès*, cit., p. 33.

<sup>48</sup> Cfr. Id., *Les vaches noires*, cit., p. 314 ss.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 210 ss.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, p. 314 ss.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 210.

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, p. 214.

Il carattere extra-politico, ovvero violento, della dittatura, non ne esaurisce però il concetto, poiché resta la questione dello Stato, di cui non basta dire che è strumento che con i suoi apparati trasforma la violenza in diritto<sup>53</sup>. La questione dello Stato per Althusser non si riduce senza residui alla questione della dittatura: limitarsi a dire che lo Stato è solo strumento di dominazione di classe equivale a ridurre l'analisi alla funzione senza interrogarsi sulla causa. Lo Stato è certo strumento della dominazione di classe, ed è questa la sua funzione, ma è anche e in primo luogo il *risultato* della lotta di classe, la quale ne sarebbe quindi la causa<sup>54</sup>.

Questa precisazione è legata alla riaffermazione del primato della lotta di classe sull'esistenza delle classi all'interno del problema dello Stato e della transizione, che è il cuore della questione sovietica. Stalin aveva dichiarato superata la dittatura del proletariato, ma non perché considerasse, come la direzione del PCF, improponibile la forma dispotica della dittatura. In Unione sovietica, si trattava piuttosto di affermare il superamento della fase della lotta di classe che impone la necessità della dittatura. Il punto debole di quella decisione, nella prospettiva di Althusser, è che l'affermazione del superamento della lotta di classe era accompagnata dal riconoscimento dell'esistenza delle classi, anche se presentate come classi non più antagonistiche. Per Althusser questa contraddizione, tra la dichiarazione della fine della lotta di classe, da un lato, e il riconoscimento della persistenza delle classi, dall'altro, era sintomo di una mistificazione, che andava svelata per l'appunto con l'insistenza sul primato dell'antagonismo che impedisce di pensare l'esistenza delle classi in assenza di lotta di classe<sup>55</sup>.

Più che lo stalinismo in sé, il vero bersaglio di questo testo è quindi la presenza della deviazione staliniana nella politica attuale del PCF. La demistificazione della dichiarazione di superamento della lotta di classe in Urss ha infatti come ricaduta il *prolungamento della lotta di classe* durante l'intera fase di transizione e il *prolungamento della transizione* fino alla realizzazione del comunismo<sup>56</sup>. Ne consegue che il socialismo deve essere compreso come fase contraddittoria del comunismo e la dittatura del proletariato come parte della contraddizione che caratterizza questa fase, che non potrà risolversi che con l'estinzione dello Stato<sup>57</sup>. La dittatura accompagna l'intera fase di transizione

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, pp. 216-217.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 217.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, pp. 210-213 e pp. 355-356.

<sup>56</sup> Cfr. *Id.*, *22e congrès*, cit., p. 39 ss.

<sup>57</sup> Cfr. *Id.*, *Les vaches noires*, cit., p. 262 ss.

non al socialismo, ma al comunismo. È la fase della transizione, cioè del socialismo stesso, ad essere contraddittoria, perché in essa permane la divisione in classi e quindi necessariamente permane l'antagonismo di classe<sup>58</sup>. È questa, in ultima analisi, la ragione per cui la nozione di dittatura non può essere abbandonata, né nei paesi socialisti né in occidente. Che non ci sia transizione al socialismo, poiché la transizione finisce con l'estinzione dello Stato e non con la distruzione dello Stato borghese, è una tesi che Althusser propone anche nel dibattito che seguì il convegno veneziano<sup>59</sup>.

Per distruggere lo Stato, o più precisamente per distruggere ciò che fa dello Stato lo strumento della dittatura della borghesia, è necessario porsi sin da subito dal punto di vista dell'estinzione dello Stato, cioè dal punto di vista del comunismo. Non solo perché, come abbiamo visto, la dominazione di classe attraverso lo Stato e i suoi apparati è assoluta, ma anche perché lo Stato è sempre strumento di dominazione e prodotto della lotta di classe. Se il proletariato è concepito come classe che per la prima volta nella storia è sfruttata senza sfruttare a sua volta, siamo di fronte a una situazione inedita per cui la nuova classe dominante non ha posto le basi di un nuovo modo di sfruttamento nella vecchia società. Il che significa non solo che non instaurerà un nuovo regime di sfruttamento e di lotta di classe, che è la causa dello Stato, ma anche che viene meno quella che Althusser chiama la «complicità oggettiva che esiste sempre tra le classi sfruttatrici»<sup>60</sup>. La prospettiva della trasformazione dello Stato deve essere sostituita dalla prospettiva della sua estinzione, perché non esiste alcuna base oggettiva che giustifichi un uso positivo dello Stato: già nella fase di transizione la posizione dev'essere quella della realizzazione del comunismo, quindi dell'estinzione dello Stato.

Alla luce di quanto esposto, risultano più chiare le ragioni per cui, nell'indicare la necessità di una teoria positiva dello Stato, Althusser non intendesse esortare a immaginare istituzioni o forme di governo per la transizione, ma piuttosto sollecitare un'analisi concreta del modo di funzionamento dello Stato borghese per operare la rottura e avviare l'estinzione. Egli era senz'altro consapevole che si sarebbe trattato di un processo lungo, ma insiste sulla necessità di porsi sin da ora dal punto di vista dell'estinzione per evitare la messa in atto di una strategia di trincea, fondata sull'illusione della possibilità

<sup>58</sup> Cfr. E. Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, cit., p. 125 ss.

<sup>59</sup> Si veda L. Althusser, *Il marxismo come teoria finita*, cit.

<sup>60</sup> Id., *Conférence sur la dictature du prolétariat*, cit.

di guadagnare passo a passo l'egemonia non solo sugli alleati, ma sulla società intera<sup>61</sup>.

##### 5. *Fronte popolare e classe contro classe*

Althusser sembra difendere la prospettiva dell'unità popolare per la dominazione della classe operaia, quindi di una forma di egemonia, termine che peraltro difende anche nel dibattito veneziano<sup>62</sup>. Egli precisa però che si tratta di un'egemonia esercitata dalla classe operaia sui suoi alleati, e che il popolo non comprende classi diverse, bensì la classe operaia più i suoi alleati<sup>63</sup>. È attorno a questo punto che si annoda la critica a Gramsci. Nel suo *Che fare?*, Althusser riconosce a Gramsci il merito di essere stato il primo ad aver posto l'accento sulla necessità per la classe dominata di conquistare la sua egemonia su tutta la società prima della presa del potere<sup>64</sup>, che si aggiungerebbe ai due momenti precedentemente individuati nella tradizione marxista, vale a dire l'estensione dell'influenza dell'avanguardia alla piccola borghesia e agli intellettuali e l'egemonia del partito della classe operaia sulle organizzazioni di massa vicine, basata sull'alleanza<sup>65</sup>. Il problema per Althusser è che l'egemonia intesa in questo senso consisterebbe nella conquista di centri del potere nella società civile, che porterebbe alla conquista della società civile stessa. L'individuazione di questo terzo momento sarebbe legata alla strategia della guerra di posizione, giudicata necessaria da Gramsci nei paesi a capitalismo avanzato in cui la società civile si caratterizza per essere profonda e densa, da cui discende la necessità di conquistarla con una lunga guerra di trincea prima di raggiungere la roccaforte che rappresenta lo Stato<sup>66</sup>. La teoria degli apparati ideologici di Stato può essere letta come una critica anticipata alla possibilità di mettere in atto questa strategia senza cadere nell'illusione riformista: lo Stato penetra nella società civile attraverso i suoi apparati ed essendo lo Stato strumento di una sola classe, la classe dominante, è letteralmente impensabile, nel paradigma althusseriano, pensare a una conquista progressiva

<sup>61</sup> Cfr. Id., *Que faire*, cit., p. 101.

<sup>62</sup> Cfr. Id., *Il marxismo come teoria finita*, cit., pp. 20-21.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, p. 39 ss.

<sup>64</sup> Cfr. *Que faire*, cit., p. 100.

<sup>65</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, p. 101.

di parti della società civile. Quello di Althusser è un sistema di dominazione chiuso, che può essere per l'appunto solo spezzato in vista di una nuova dominazione, altrettanto assoluta ma ancora contraddittoria, che corrisponde alla fase del socialismo.

Ora, la strategia gramsciana, cui corrisponderebbe la sua concezione dell'egemonia, interessa Althusser soprattutto perché in essa riconosce la base teorica dell'eurocomunismo, contro i cui presupposti teorici era rivolta anche la sua difesa della dittatura del proletariato, legata come ho cercato di mostrare alla sua teoria degli apparati ideologici di Stato.

Possiamo ora capire a cosa porta il confronto tra le posizioni espresse a Venezia e quelle espresse nei manoscritti *Che fare?* e *Les vaches noires*. Porre il problema dell'estinzione dello Stato a partire dalla fase attuale ha senso nel discorso di Althusser nella misura in cui il comunismo è compreso come processo di cui il socialismo costituisce una fase di transizione, che è un passaggio della realizzazione del comunismo. È ciò che Balibar chiama tendenza. Porsi dal punto di vista della fase attuale o porsi dal punto di vista del comunismo sono quindi due azioni teoriche in fondo non contraddittorie ma complementari. La ricerca di un comunismo virtuale negli interstizi deve quindi essere compresa a partire dall'idea sviluppata nelle *Vaches noires* per cui l'essenza del socialismo è di essere contraddittorio, e l'essenza della dominazione è di essere appannaggio di una sola classe. Di conseguenza, il solo modo che Althusser ha di pensare la realtà del comunismo è di concepirlo nella forma dell'isola. Questa metafora sembra in definitiva essere il sintomo di una difficoltà, che emerge nel momento in cui si Althusser dà come compito, nel dibattito veneziano, di indicare la realtà attuale del comunismo. Ma così facendo perde ciò che aveva affermato, ossia la necessità della fase di transizione al comunismo per organizzare nuovi nessi strutturali dopo aver rotto quelli che reggono la dominazione borghese, per sostituirlo infine con un'idea di comunismo come realtà virtuale, presente in forma insulare o interstiziale nella realtà attuale della società capitalistica. La socializzazione della produzione, l'altra realtà presentata come segno della presenza del comunismo nella fase attuale, sembra porre lo stesso problema nella misura in cui apre alla possibilità di sottrarsi alla dominazione della struttura attuale, possibilità che il discorso delle *Vaches noires*, così come tutta la teoria degli apparati di Stato, sembravano negare.

Balibar ha recentemente proposto una comparazione tra Althusser e Tronti sulla base dell'opposizione tra due strategie del comunismo novecentesco, riconducendo il primo alla tradizione del Fronte unico e il secondo alla stra-

tegia «classe contro classe»<sup>67</sup>. Senza entrare nel dettaglio dell'argomentazione di Balibar, possiamo ricordare che una delle tesi su cui Althusser non ha mai ceduto è il primato dell'antagonismo, o della lotta di classe, sull'esistenza delle classi. Questa tesi, unita all'idea che il potere di Stato sia detenuto da una sola delle due classi in lotta, e che una collaborazione tra il proletariato e la borghesia così come un compromesso di governo siano esclusi di principio, rende problematica l'operazione di Balibar di ricondurre l'althusserismo al frontismo. D'altronde, la tesi secondo cui il socialismo non è un modo di produzione, sostenuta nelle *Vaches noires*, va nella stessa direzione: la lotta di classe permane fin quando c'è sfruttamento, quindi fin quando non sia realizzato il comunismo, e in questa fase di transizione è esclusa di principio ogni partecipazione della classe dominata. Le conquiste del proletariato non sono risultati di un compromesso, ma concessioni strappate al governo che è sempre espressione di una sola classe, quella dominante. L'antagonismo non lascia spazio a una cogestione interclasse del potere, e ciò è vero tanto in regime capitalistico pre-rivoluzionario quanto nella transizione. Il concetto di egemonia è ristretto alle alleanze, con i contadini o con la piccola borghesia, al limite con i ceti medi, ma non nega l'idea che una dittatura, quale che sia la sua forma di governo, possa fare gli interessi di una sola delle due classi in lotta<sup>68</sup>. La transizione verso il socialismo è precisamente ciò che Althusser intende criticare, il cuore della sua critica allo stalinismo: la transizione è il socialismo, e la dittatura del proletariato è espressione della dominazione proletaria che dura fino alla realizzazione della corrispondenza tra il nuovo modo di produzione e la nuova formazione sociale. Ed è ancora in virtù del primato della lotta di classe sull'esistenza delle classi, che Althusser può affermare contro Stalin che

<sup>67</sup> E. Balibar, *Un point d'hérésie du marxisme occidental : Althusser et Tronti lecteurs du Capital*, in «Période» : <http://revueperiode.net/un-point-dheresie-du-marxisme-occidental-althusser-et-tronti-lecteurs-du-capital/> (consultato il 18 settembre 2023).

<sup>68</sup> Inoltre, storicamente, le due strategie, classe contro classe e Fronte popolare, si sono trovate spesso ad essere praticate insieme, al punto che le posizioni teoriche su cui poggiano sono difficilmente separabili e opponibili. Certo sappiamo che la parola d'ordine classe contro classe si impone al VI congresso del Komintern, nel 1928, e che viene sostituita dalla nuova del Fronte popolare nel 1935 (la quale si tradurrà in Francia nella breve esperienza del governo Blum, che sarà sospesa nel '39 con la firma del patto germano sovietico). Ma la memoria di quelle fasi si è ritrovata ad essere riattivata nell'immaginario politico nel corso del '900 per ricoprire linee politiche eterogenee. Il Fronte popolare è per esempio servito nel '68 in Francia come riferimento simbolico sia della rivoluzione tradita (le speranze del governo socialdemocratico hanno avuto come sbocco la guerra), sia positivamente come simbolo di un'esperienza di governo popolare pacifica e democratica. Ma soprattutto, come hanno mostrato gli studi di Tartakowski, la strategia del Fronte popolare iniziata negli anni trenta è stata ripresa dopo la guerra, alla liberazione, come sostrato teorico per le esperienze di democrazia popolare intese come tentativi di transizione originale verso il socialismo, al di fuori cioè del modello sovietico.

la lotta di classe permane durante l'intero periodo di transizione, poiché non è concepibile né l'esistenza delle classi senza la lotta di classe, come affermava Stalin, né la fine della divisione in due classi, innanzitutto perché altrimenti si sarebbe già nel comunismo realizzato e non nella transizione, ma anche perché la dominazione esercitata da una classe implica la dominazione esercitata sull'altra classe<sup>69</sup>.

Il primato dell'antagonismo è quindi il presupposto della necessità della dittatura, sia borghese che proletaria, e della coincidenza della dittatura del proletariato con il socialismo. Althusser sostituisce così all'idea di una progressione storica, che nello stalinismo si traduce nella successione di stadi (dittatura del proletariato, socialismo, comunismo) un principio di verticalità dello scontro. In questo senso e su questo punto mi sembra che Althusser sia più vicino a una concezione trontiana della classe contro classe che a una tattica frontista, soprattutto nel senso che il frontismo ha assunto nel secondo dopoguerra.

Tuttavia, un legame di Althusser con la storia del Fronte unico mi sembra reale, ma sotto un aspetto diverso da quello suggerito da Balibar. Mi riferisco al processo di proletarizzazione degli intellettuali, divenuto ben visibile sin dagli anni '20, accelerato dal governo popolare di Blum nel '36, momento chiave della storia del Fronte popolare. Possiamo così almeno sollevare, pur senza poterla sviluppare, in conclusione, la questione della posizione di classe che le tesi di Althusser esprimono.

Di fronte al processo di proletarizzazione degli intellettuali, nel primo dopoguerra, in Francia, possiamo distinguere due tipi di risposta dominanti: da un lato abbiamo una reazione idealista, che rivendica l'indipendenza dell'attività intellettuale, e che però in alcuni casi parte da una acuta consapevolezza

<sup>69</sup> La tesi secondo cui l'apparato di stato è una macchina che trasforma la forza in diritto ritorna spesso negli scritti althusseriani della seconda metà degli anni '70, ma è contenuta già nella sua critica a Rousseau, maturata all'inizio degli anni '60, che gli servirà poi per sviluppare la sua critica della concezione staliniana dello Stato. Sin dai suoi primi corsi all'ENS Althusser si interessa alla decostruzione dell'ideologia giuridica borghese. Il fulcro della sua critica al diritto, inteso come per essenza diritto borghese, è nella critica al concetto di interesse generale, da cui prende forma la concezione rousseauiana della sovranità popolare: il trucco del Contratto sociale di Rousseau consisterebbe, in ultima analisi, nell'aver scientemente negato l'esistenza reale di interessi antagonisti tra gruppi sociali. Solo limitando all'individuo l'espressione dei suoi interessi, Rousseau può pensare il costituirsi della moltitudine in popolo, che si basa sulla composizione delle diverse volontà in un'unica volontà generale, che si esprime nella sovranità popolare. Althusser considera già come centrale il rifiuto radicale della possibilità che l'ordine sociale, lo Stato, possa esprimere gli interessi del popolo. Su questo punto non cederà mai: lo Stato non è pensabile al di fuori del suo essere strumento di un solo gruppo - o classe - che esercita la sua dominazione sugli altri gruppi - o sull'altra classe.

del processo in atto. Dall'altro, abbiamo la risposta dell'autonegazione, del rifiuto del proprio ruolo, che si accompagna però a una minore consapevolezza della minaccia di proletarizzazione.

Al primo gruppo appartiene senz'altro Julien Benda, l'autore di un celebre pamphlet, il *Tradimento dei chierici*, pubblicato nel 1927, nel quale si condanna la perdita della distanza che separava gli intellettuali dagli interessi mondani. La rivendicazione di separatezza della sfera spirituale, lungi dall'essere un appello all'inazione, mirava a consentire agli intellettuali di agire nel reale, preservando una funzione critica dell'attività intellettuale. E come molti reazionari, Benda prende le mosse dalla una coscienza precisa delle implicazioni del processo reale, cioè della sua propria proletarizzazione.

A Benda risponde con virulenza Paul Nizan, con il suo altrettanto celebre *I cani da guardia*, ripreso da Sartre nel secondo dopoguerra, nel quale i chierici sono chiamati alle armi: gli intellettuali, considerati ancora come interamente organici alla borghesia, sono invitati a rifiutare il loro statuto e quindi ad auto-negarsi come intellettuali. Nizan fa così un passo indietro rispetto a Benda, poiché nella sua critica dell'essenza borghese dell'intellettuale si lascia sfuggire il cambiamento in atto, la minaccia crescente di proletarizzazione.

Contemporaneamente, gli scienziati raccolti attorno al *Cercle de la Russie neuve* e vicini a *Jeune science* iniziano a prendere coscienza della proletarizzazione, che vivono sulla propria pelle in quanto prima generazione di ricercatori precari<sup>70</sup>. Ne consegue una interiorizzazione dello scarto tra funzione e ruolo, che consente loro di rifiutare sia la fuga nello spirituale, che risulta impotente nella realtà, sia la chiamata alle armi di Nizan, che presuppone l'autonegazione della funzione intellettuale. In questa nuova generazione si diffonde l'idea che nello svolgere il proprio lavoro scientifico si lavori già nel processo rivoluzionario, fino a concepire la parola d'ordine «la scienza è il comunismo»<sup>71</sup>. Questi gruppi parteciparono attivamente all'esperienza del Fronte popolare nel 1936 e fu sotto il governo Blum che portarono avanti una battaglia per essere riconosciuti in quanto ricercatori.

Althusser non ha mai rivendicato questa eredità, ma è possibile rintracciare una continuità nella fusione di pratica scientifica e pratica rivoluzionaria, che sarà pensata come interiorizzazione dell'extra-scientifico nelle scienze:

<sup>70</sup> Si veda M. Pinault, *Les scientifiques et le Front populaire*, in X. Vigna, J. Vigreux, S. Wolikow, et. al (dir.), *Le pain la paix la liberté. Expériences et territoires du Front populaire*, Editions sociales, Paris 2006.

<sup>71</sup> J. Bernal, *The social function of science*, London 1939, in Pinault, *Les scientifiques et le Front populaire*, cit., p.176.

le scienze contengono in sé, nella loro costituzione stessa, l'ideologia, che è l'extra-teorico, e conseguentemente la pratica scientifica stessa è attraversata dalla lotta di classe ideologica. Questo mi sembra il senso profondo dell'idea althusseriana di pratica teorica, cioè della critica della filosofia della prassi in quanto questa presupporrebbe una gerarchia tra pratica e teoria: le pratiche teoriche, anche quelle scientifiche, sono costituite e attraversate dalla lotta di classe e quindi sono in lotta tra di loro nel loro stesso sviluppo. Il frontismo di Althusser mi sembra consistere in questa posizione: in quanto intellettuale, piccolo borghese, egli si rappresenta la sua partecipazione alla transizione *in quanto* intellettuale, nella sua pratica teorica stessa, come facente parte della piccola borghesia in via di proletarizzazione, alleata del proletariato, ma la sua partecipazione è tutta interna alla sua pratica concepita come pratica scientifica. È in questa prospettiva che potremmo rileggere da un lato l'insistenza sull'importanza del lavoro teorico, sulla scientificità dei concetti, sulla difesa della dittatura del proletariato che si fa sul terreno della difesa dei concetti della teoria marxista, sul versante della sua pratica di intellettuale; e dall'altro la difesa dell'egemonia intesa come alleanza popolare, sul versante della sua posizione di classe.

Sovradeterminazione e transizione.  
Paulo Freire lettore di Louis Althusser  
durante l'esilio in Cile (1964-1969)

*Marco Rampazzo Bazzan*

1. *Freire lettore e scrittore tra Brasile e Cile*

All'inizio della sua bella Prefazione all'edizione brasiliana di *Peau Noire, Masques Blanches*, Lewis Ricardo Gordon scrive che «una lettura attenta della *Pedagogia degli oppressi*» rivelerebbe «quanto questa opera abbia subito l'influenza di Fanon»<sup>1</sup>. Possiamo ragionevolmente supporre che, leggendo queste parole, Paulo Freire avrebbe facilmente ammesso la presenza dell'autore dei *Dannati della terra* nella sua opera. Tuttavia, ciò non sarebbe probabilmente avvenuto senza ch'egli avesse sentito altrettanto l'esigenza di emendare leggermente l'affermazione del professore giamaicano.

Una tale evenienza ci è suggerita da una certa idiosincrasia che, in più occasioni, Freire mostra di nutrire nei confronti della questione dell'influenza di altri autori sul suo pensiero. Questa antipatia sorgeva in buona parte dalla convinzione che un approccio tipicamente accademico fosse, se non propriamente inadeguato per comprendere la sua opera, quantomeno incompatibile con la pratica che la animava. Secondo quanto riporta Moacir Gadotti, Freire considerava, infatti, poco importante sapere «quali fossero gli autori o le correnti filosofiche che lo avevano influenzato»<sup>2</sup>. E, se è pur vero che in quella occasione egli cercava principalmente di sottrarsi alle dispute nell'area della pedagogia intorno alle semplificazioni manualistiche che procedono mediante la catalogazione dei suoi esponenti in correnti, filiazioni o scuole spesso costruite a posteriori, arbitrarie o convenienti, la sua idiosincrasia nei confronti della questione dell'influenza sembra tuttavia avere radici più profonde.

<sup>1</sup> L. R. Gordon, *Prefacio*, in F. Fanon, *Pele negra, Máscaras brancas*, Tradução de Renato Silveira, EDUFBA, Salvador, 2008, pp. 11-17.

<sup>2</sup> M. Gadotti, *O plantador do futuro*, in «*Revista Viver Mente & Cérebro: Coleção memória da pedagogia*», n. 4: Rio de Janeiro: Ediuouro; São Paulo, Segmento-Duetto, 2005, pp. 6-15, in part. p. 15.

Porsi prioritariamente questa questione sarebbe stato, per lui, fuorviante nella misura in cui avrebbe distolto l'attenzione del lettore o dell'interlocutore dall'oggetto o contenuto specifico della sua riflessione. Emblematico a questo riguardo è il suo rifiuto di iscriversi nella corrente del marxismo per non vedersi costretto a un dogma, obbligato a rendere conto della sua fedeltà o essere sottoposto perennemente all'esame sulla sua eventuale ortodossia<sup>3</sup>. D'altronde, nonostante abbia in più occasioni riconosciuto l'importanza decisiva della lettura di Marx nella formazione dello sguardo critico che aveva maturato sulla società neoliberale, assai spesso Freire si è ritrovato, comunque, bersagliato dalle critiche di marxisti cosiddetti ortodossi. Lo criticavano (e lo criticano ancor'oggi) perché egli non avrebbe adottato o sottolineato a sufficienza quelli che costoro consideravano i principi basilari della visione marxiana. Non solo non avrebbe evidenziato in modo consono che la lotta di classe è il motore della storia, ma avrebbe pure parlato degli oppressi in generale, una categoria per nulla scientifica ai loro occhi perché troppo generica per tradurre le ambizioni rivoluzionarie della classe proletaria<sup>4</sup>.

Non va poi dimenticato che riconoscere di «subire l'influenza» di qualcuno può suggerire una certa subalternità a costui, e che determinate questioni o tesi che si sostengono, parrebbero valide non in sé, ma per «natura riflessa», ovvero solo in quanto enunciate da qualcun altro riconosciuto come degno e autorevole. Di fatto, l'idiosincrasia di Freire nei confronti del termine «influenza» si radica tanto nel nesso tra teoria e prassi nella lettura critica del mondo quanto nel riflesso politico della pratica accademica all'epoca delle lotte di liberazione dal giogo coloniale nel Terzo Mondo.

Come Freire stesso ricorda quasi con divertito imbarazzo, insieme al rigore nella trattazione di un tema o nell'uso di una determinata categoria nei suoi scritti, la questione dell'influenza «di questo o quel pensatore la cui opera, a volte, non aveva nemmeno letto» avrebbe dominato le discussioni negli incontri nelle università dell'emisfero boreale durante l'esilio tra gli Stati Uniti d'America e la Svizzera<sup>5</sup>. In quella circostanza egli aggiunge significativamente che di tutt'altro tenore sarebbero state, invece, le discussioni in presenza di studenti provenienti dal Terzo Mondo. Con loro si iniziava sempre dibattendo

<sup>3</sup> *Caderno pedagógico: Publicação comemorativa aos 50 anos da APP-Sindicato. A educação no século XXI: Diálogo inédito entre Dermeval Saviani, Adriano Nogueira e Paulo Freire*, Curitiba, 1997 (traduzione nostra).

<sup>4</sup> P. Freire, *Pedagogia da Esperança*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2013 [d'ora in avanti = PE, tutte le traduzioni sono mie] p. 87.

<sup>5</sup> PE, p. 123.

su problemi politici d'attualità per poi passare alle correlate «questioni filosofiche, etiche, ideologiche e epistemologiche»<sup>6</sup>.

È facile individuare la ragione per la quale Freire si trovasse più a suo agio in questi ultimi dibattiti. Il procedere delle discussioni con gli studenti delle ex colonie era di fatto perfettamente in sintonia con la maniera nella quale egli praticava e teorizzava la lettura dei testi. Altrettanto agevole è cogliere come questa pratica differisse radicalmente dalle preoccupazioni e canoni delle letture esegetiche accademiche di stampo strutturale, storico o ermeneutico per una ragione tanto semplice quanto fondamentale. Per Freire, leggere non si risolve nella sola (anche se virtuosisticamente erudita) «decodificazione della parola o del linguaggio scritto», ma trae il suo senso più profondo dalla connessione che il testo istituisce con la realtà concreta dei suoi lettori. Ovvero, per avere davvero senso, la lettura delle parole scritte deve partire e poi tornare «nell'intelligenza del mondo»<sup>7</sup>.

A suo dire le parole e le loro connessioni con il mondo devono essere e mantenersi vive e significanti<sup>8</sup>, alimentandosi della realtà concreta dei lettori che vi sono inseriti criticamente in quanto agenti consapevoli. E le parole risultano tanto più significative quanto la posta in gioco è effettivamente la vita di coloro che con esse comunicano o che, in base ad esse, interagiscono per trasformare le loro reali condizioni di esistenza. Insomma, per Freire, la lettura dei testi non è fine a se stessa, ma deve mirare a una comprensione del mondo che risulterà tanto più profonda quanto più si troverà radicata nella realtà nella quale i lettori sono inseriti criticamente.

Tutti questi elementi chiariscono a sufficienza che gli si farebbe torto se, accostandosi al suo pensiero, il problema da porsi fosse più quello di capire quanto “bene” o quanto “fedelmente” egli abbia interpretato questo o quell'autore in base alle intenzioni di costui<sup>9</sup>, quanto, invece, come egli stesso sia entrato in dialogo con gli scritti e i discorsi altrui, riconoscendovi punti di contatto con le sue preoccupazioni. Sono proprio questi punti di contatto a costituire finalmente la base reale per tali incontri e dialoghi.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Id., *A importância do ato de ler em três artigos que se completam*, Cortez, São Paulo, 1989, p. 9.

<sup>8</sup> Usiamo il termine “significante” per fare eco alla “insignificanza” denunciata da Cornelius Castoriadis (Id. *La Montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris, 2007).

<sup>9</sup> In questo senso egli si oppone manifestamente al celebre principio enunciato da Victor Goldschmidt secondo il quale la lettura strutturale è filosofica nella misura in cui «elle aborde une doctrine conformément à l'intention de son auteur et, jusqu'au bout, garde au premier plan le problème de la vérité» (V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, p. 13). Sotto quest'ottica il problema deriva dal fatto di considerare Freire come un interprete altrui e non come un autore in sé.

A questo proposito vale la pena ricordare quanto ha sottolineato Maria Araujo Freire sulla pratica della scrittura del marito. Secondo lei, in Paulo Freire, non vi sarebbe stata una chiara distinzione tra il leggere e lo scrivere. I due momenti sarebbero stati interconnessi: «un tempo di lettura-scrittura o scrittura-lettura». Perciò, per comprendere il suo pensiero, occorre cogliere che, «quando Freire scrive», contemporaneamente egli «“legge” altri autori e rilegge se stesso, allo stesso modo in cui nel leggere se stesso e altri autori sta allo stesso tempo scrivendo o riscrivendo se stesso e gli altri»<sup>10</sup>. Questa pratica raggiunge la sua intensità maggiore nella vita di Freire durante il suo soggiorno in Cile tra il 1965 e 1969: da un lato, per l'esigenza di rimettere mano e sistematizzare i suoi manoscritti precedenti sotto gli stimoli della nuova esperienza; dall'altro, perché egli scrive o pubblica tutti i suoi interventi per sedare le voci che circolavano sulla sua prossimità con il MIR<sup>11</sup>.

Oltre ad essere marcata da questo aspetto che potremmo enfaticamente definire antropofagico<sup>12</sup> in rapporto alla lettura, lo stesso Freire sottolinea che la sua scrittura è sempre preceduta da discussioni sulle «idee che saranno fissate nel foglio»<sup>13</sup>. Il processo denota una chiara dimensione intersoggettiva nella misura in cui questi scambi avvengono «in conversazioni di amici, seminari, conferenze»<sup>14</sup>. Questi incontri erano per lui «una forma non solo di testare [le idee], ma anche di ricrearle». Erano insomma momenti decisivi per esprimere il proprio pensiero su una determinata questione in modo più compiuto e sistematico.

In questo senso, scrivere è tanto rifare quello che si stava pensando nei diversi momenti della nostra pratica, delle nostre relazioni con essa. È tanto ricreare, quanto raccontare il prima, dicendo se stessi nel tempo della nostra azione, quanto leggere seriamente richiede a chi lo fa, ripensare ciò che si pensa, riscrivere ciò che si scrive, e anche leggere ciò che prima di essere diventato la scrittura dell'autore, era una sua certa lettura<sup>15</sup>.

In questo modo la scrittura diviene il resoconto singolare di una ricerca collettiva, nel quale si depositano e articolano memorie, letture, prospettive

<sup>10</sup> M. Araujo Freire, *A voz da esposa: A trajetória de Paulo Freire*, in Moacir Gadotti (Org.), *Paulo Freire: Uma biobibliografia*, Cortez, São Paulo, 1996, pp. 27- 67, in part. p. 61.

<sup>11</sup> P. Freire; S. Guimarães, *Aprendendo com a própria história*, Paz e terra, São Paulo, 2013 [d'ora in poi = APH, tutte le traduzioni di questo testo sono nostre], p. 109.

<sup>12</sup> Cfr. L.Q. Carvalho; T.R. Barcelos, *Paulo Freire e a formação docente: diálogos com a antropofagia e a carnavalescação na sala de aula*, in: *Dialogia*, São Paulo, 42, 2022, pp. 1-15.

<sup>13</sup> PE, p. 53.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

politiche ed esistenziali anche eterogenee (tanto che proprio da questa pratica diviene intellegibile la qualificazione di “eclettico” che gli viene, spesso sprezzantemente, attribuita). La scrittura diviene pertanto un momento essenziale della prassi in quanto testimonianza ed espressione di una sintesi culturale, frutto di un’appropriazione critica e singolare mediante un processo collettivo e situato<sup>16</sup>.

In quest’ottica l’*imprimatur* d’autore o l’intenzione originaria di costui sulle idee discusse diventa un aspetto accidentale se non fuorviante. Lungi dall’essere preoccupato dal rispetto dei canoni accademici o dal timore di essere accusato di plagio (o auto-plagio), mentre scrive, Freire concentra la sua attenzione su quello che sta cercando di dire e sui suoi effetti sui lettori, dopo averlo discusso e maturato in dialoghi e incontri occorsi in relazione ai problemi imposti dalle circostanze, o emersi come “temi generatori” nei circoli di cultura. In questa misura, se applicati meccanicamente, ovvero senza considerare la dimensione evidenziata o senza riconoscere a Freire lo statuto di autore filosoficamente significativo, i protocolli di lettura accademici tradizionali o le metodologie elaborate in contesti alieni non sembrano in grado di per sé di cogliere la singolarità e le poste in gioco della scrittura freiriana<sup>17</sup>. Nella *Pedagogia da Esperança* egli racconta poi che:

Ci sono stati momenti in cui una dichiarazione dell’autore (o autrice) che stavo leggendo ha generato in me una specie di tumulto intellettuale. Ha provocato in me una serie di riflessioni che non erano mai state oggetto di preoccupazione da parte dell’autore (o autrice) del libro che stavo leggendo. Altre volte, l’affermazione di questo o quell’autore mi ha portato a riflessioni all’interno del campo in cui l’autore si trovava, ma ha rafforzato una mia posizione, che ho cominciato a vedere più chiaramente.<sup>18</sup>

Alla luce di ciò è opportuno chiedersi allora come queste letture abbiano interpellato, sfidato e alimentato il suo pensiero, la sua pratica e la sua scrittura nel momento in cui stava riflettendo e agendo in quella specifica congiuntura. Per soppesare l’impatto di una determinata lettura o la presenza di un autore occorre dunque, prima di tutto, identificare quali fossero le questioni al centro delle sue preoccupazioni nel redigere le sue schede.

<sup>16</sup> P. Freire, *Pedagogia degli oppressi* (1971), Torino, Ega, 2002 [d’ora in poi=PO], p. 53.

<sup>17</sup> Condividiamo le considerazioni di Silvana de Souza Ramos sulla necessità di sviluppare metodi specifici che «ci permettano di comprendere i nostri autori». Ciò implica l’elaborazione di metodologie appropriate «per analizzare lo status del lavoro intellettuale dei nostri autori [latino-americani] nella misura in cui non si adatta al costume francese» (*Gilda de Mello e Souza e a filosofia autoral no Brasil*. in «Discurso», v. 53, n. 1, p. 6–16, 2023, in part. p. 8) o più in generale europeo o nordamericano.

<sup>18</sup> PE, pp. 57-58.

Tornato in Cile dal primo viaggio negli Stati Uniti d'America Freire racconta, infatti, di aver incominciato a redigere delle schede di lettura, alle quali dava un titolo in funzione del contenuto, numerandole. Le avrebbe portate sempre con sé durante i suoi spostamenti in una borsa insieme ad un quaderno per gli appunti. Cosicché, se e quando gli veniva un'idea, egli la annotava ovunque egli si trovasse «in autobus, per la strada, in un ristorante, solo o accompagnato. A volte una semplice frase. La notte, in casa, dopo cena, lavorava alle idee che aveva registrato, scrivendo due, tre o più pagine»<sup>19</sup>. Occorre poi intendere come lo stile, le espressioni, i concetti degli autori letti siano presenti nei testi aldilà delle citazioni esplicite o delle note di piè di pagina, divenendo così tracce che indicano un dialogo carsico, o segni della ormai consumata loro incorporazione nella scrittura freiriana.

Sulla base di queste considerazioni possiamo dunque ipotizzare che, alla parola “influenza”, Freire avrebbe preferito senz'altro “convivenza”. Con tale termine dobbiamo intendere l'effetto di quella «sensazione piacevole che ci assale quando incontriamo una conferma alla certezza nella quale ci troviamo»<sup>20</sup>. Questo almeno è quanto emerge dalle pagine della *Pedagogia da Esperança* nelle quali Freire evoca espressamente la sua lettura delle opere di Frantz Fanon e Albert Memmi durante il suo esilio in Cile. In quell'occasione, ricordando un incontro avuto in Svizzera negli anni '70 con alcuni lavoratori emigrati dalla Spagna franchista, che gli avevano presentato un progetto di «scuola problematizzante», Freire congettura che «probabilmente, stabilendo una *convivenza* con la *Pedagogia degli oppressi* con la pratica educativa che stavano sperimentando, costoro avrebbero sentito la stessa emozione» che lo aveva animato «addentrandosi nei *Damnés de la terre* e nel *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*»<sup>21</sup>.

In questo passaggio l'autore brasiliano indica poi che si sarebbe cimentato in una lettura attenta di queste due opere al momento di stendere la prima versione del manoscritto della *Pedagogia degli oppressi*, vale a dire a cavallo tra il 1966 e il 1967. Maria Araujo Freire richiama l'attenzione su un momento importante nel processo di scrittura di questo libro. Suo marito avrebbe «scritto i primi tre capitoli in soli quindici giorni perché ci pensava da più di un anno. Ha passato mesi a scrivere il quarto e ultimo capitolo, perché

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>21</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

li ha scritti subito dopo il momento in cui stava ordinando le idee nella sua mente»<sup>22</sup>. Secondo Paulo Freire ciò avviene a partire dal dicembre del 1967 dopoché Ernani Maria Fiori gli aveva consegnato il saggio che sarà pubblicato come prefazione nell'edizione brasiliana. Trovandosi a rileggere a distanza di qualche tempo i primi tre capitoli, Freire avrebbe considerato il manoscritto ancora incompiuto. Decide allora di redigere quello che diverrà il quarto capitolo procedendo parallelamente ad una revisione degli altri tre<sup>23</sup>.

Freire adduce alcuni elementi che suggeriscono che proprio in questa fase avrebbe riletto Fanon sviluppandone la “convivenza”<sup>24</sup>. Nonostante egli stesso consideri di non aver introdotto «cambi significativi», è plausibile pensare che quella revisione lo porti ad aggiungere alcune note a piè di pagina, nonché a riformulare o riscrivere alcuni passaggi. Se questo fosse vero, come sembra, queste note costituirebbero delle tracce da seguire per chi volesse ricostruire i dialoghi intessuti con vari autori per rispondere a quella sensazione di “incompiutezza” che egli dichiara di aver sentito rispetto alla prima versione del manoscritto consegnata a Fiori.

Il nome di Fanon compare già nell'*Esclarecimento di Educação como prática da liberdade*, datata dicembre del 1965 a Santiago del Cile. In queste pagine Freire sostiene che «l'elevazione del pensiero” delle masse cioè che “si è soliti chiamare politicizzazione”, alla quale si riferisce Fanon nei *Dannati della terra*<sup>25</sup>, e che costituisce per lui una forma di “essere responsabili nei paesi sottosviluppati”», comincerebbe da quella «autoriflessione» che Freire pone al centro della sua visione pedagogica<sup>26</sup>. Per lui, infatti, la coscientizzazione delle masse popolari brasiliane richiedeva una «educazione che le collocasse in una postura di autoriflessione sul loro tempo e sul loro spazio», con l'obiettivo di portarle ad una «presa di coscienza» individuale e collettiva

<sup>22</sup> M. Araujo Freire, *A voz da esposa*, cit. p. 158.

<sup>23</sup> PE, p. 59-60. Nel primo capitolo dell'edizione brasiliana (P. Freire, *Pedagogia do Oprimido*, Paz e Terra, São Paulo, 2013, p. 47) vi è una menzione all'ultimo capitolo che è assente invece nella traduzione italiana. Lo inseriamo in parentesi quadre citando l'edizione italiana. «Ecco una delle ragioni per cui si proibisce o si rende difficile alle masse popolari [come vedremo nell'ultimo capitolo di questo saggio] la “inserzione critica” nella realtà. L'oppressore sa molto bene che questa inserzione critica delle masse oppresse nella realtà che le opprime non è interessante per lui. Ciò che gli interessa, al contrario, è che esse restino nello stato di “immersione” in cui generalmente si trovano, impotenti di fronte alla realtà oppressiva, come “situazione limite” che sembra loro insuperabile» (PO, p. 38).

<sup>24</sup> Cfr. PE, p. 137.

<sup>25</sup> Cf. F. Fanon, *I Dannati della Terra*, Einaudi, Torino, 1962, p. 127.

<sup>26</sup> P. Freire, *Pedagogia como prática da liberdade*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2015 [d'ora in poi = EPL, tutte le traduzioni sono mie] p. 38.

nella congiuntura. Questa presa di coscienza avrebbe dovuto prepararle alla sfida alla quale quel contesto specifico le chiamava, ovvero la «loro inserzione nella storia non più come spettatori ma come figuranti o attori»<sup>27</sup>. È proprio questa questione politica terzomondista a costituire l'orizzonte problematico della congiuntura degli anni '60 nella quale Freire pensa ed opera tra Cile e Brasile, orientando il dialogo che egli intrattiene non solo con Fanon e Memmi, ma anche con altri autori che egli legge al durante la stesura della *Pedagogia degli oppressi*.

In tali dialoghi questi autori vengono interpellati in quanto interlocutori insieme ai quali pensare quello che Freire concepiva come il problema del suo tempo nei suoi diversi contesti di attuazione, ovvero la transizione epocale del continente latino-americano dal sottosviluppo di matrice neocoloniale<sup>28</sup> ad uno sviluppo autentico<sup>29</sup>. In quest'ottica, possiamo intendere il ruolo di questi interlocutori mediante un'analogia tra la convivenza freiriana e quel particolare tipo di amicizia che Gilles Deleuze e Félix Guattari considerano consustanziale alla pratica della filosofia nella prefazione di *Qu'est-ce que la Philosophie?* Per loro «l'amico», in quanto personaggio concettuale, diviene «condizione di esercizio del pensiero» su un determinato oggetto o problema<sup>30</sup>. Suggestendo l'analogia tra gli effetti della lettura della *Pedagogia degli oppressi* sui lavoratori spagnoli emigrati in Svizzera da un lato, e quelli provocati su di lui da dalla lettura di Fanon e Memmi durante l'esilio in Cile dall'altro, Freire ci indica, invece, due criteri per discernere la “convivenza” da lui sperimentata nella sua pratica di lettura-scrittura come «pensar insieme a». Questa convivenza si contraddistingue per costituire uno stimolo e una conferma alle intuizioni previe. Freire scrive, infatti, che «tutto questo li stimolava come mi stimolò la lettura di Memmi e Fanon» e che «la lettura della *Pedagogia* confermava alcune delle intuizioni pedagogiche che li avevano mossi fino alla concretizzazione della loro esperienza»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> EPL, p. 38.

<sup>28</sup> Sulla nascita del concetto di sottosviluppo e sul suo ruolo nell'egemonia degli USA a partire dalla Seconda Guerra Mondiale si veda G. Rist. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Presses de Sciences Po, Paris, 2013, pp.137-149, e sulle ambiguità Y. Lacoste, *Géographie du sous-développement*, PUF, Paris, 1981, pp. 21-38.

<sup>29</sup> Questo passaggio coincide con il cuore della questione della cosiddetta Seconda Indipendenza che percorre la storia dell'America Latina degli ultimi tre secoli, a proposito: J. Pinedo, “El concepto Segunda Independencia en la historia de las ideas en América Latina: Una Mirada desde el Bicentenario”, in *Atenea* n° 502- II Sem. 2010, pp. 151-177.

<sup>30</sup> G. Deleuze; F. Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Ed. de Minuit, Paris, 1995, p. 8 et passim.

<sup>31</sup> PE, p. 137.

Riferendosi alla convivenza specifica con Fanon e Memmi, Freire indica alcuni temi, tra i quali due spiccano per rilevanza e pertinenza in relazione alla nostra tematica: «l'analisi delle relazioni dialettiche oppressori-oppressi» e il «processo di introiezione del dominatore da parte dei dominati»<sup>32</sup>. La cornice problematica nella quale Freire sviluppa questi due temi è definita in *Educação como prática da liberdade* da termini che si ispirano esplicitamente alla lettura di *Coscienza e Realidade Nacional* di Alvaro Vieira Pinto, autore con il quale pure “convive” e del quale approfondisce l'opera proprio in Cile<sup>33</sup>. Sono proprio queste due questioni sulle quali vorremmo concentrarci nelle pagine seguenti nella misura in cui ci sembrano fornire le coordinate per comprendere l'importanza di un'altra lettura che Freire effettua negli anni del suo esilio in Cile, e della quale non ci pare si sia ancora colta pienamente la portata. Si tratta del *Pour Marx* di Louis Althusser, che Freire legge nell'edizione spagnola curata da Marta Harnecker e pubblicata proprio nel 1967 con il titolo *La Revolución teórica de Marx*.

## 2. *La dialettica dell'ospite degli oppressori negli oppressi come chiave di volta della pedagogia freiriana*

Come abbiamo delineato, a partire dal 1965, leggendone le opere, Freire istituisce una convivenza con Fanon e Memmi per pensare insieme a loro quello che possiamo considerare il problema principale della *Pedagogia degli oppressi* nella misura in cui la sua soluzione costituisce la condizione imprescindibile per innescarla. Si tratta «della paura degli oppressi come individui o come classe che li inibisce di lottare. Questa paura non è un'astrazione, né la ragione d'essere della paura. È molto concreta ed è causata da motivi concreti o che paiono esserlo, quindi, fino a prova contraria, anch'essi concreti»<sup>34</sup>.

Freire affronta la questione della «paura della libertà» appropriandosi di fatto dell'espressione forgiata da un altro autore a lui particolarmente caro, che “convive” nel suo sguardo sul mondo e che pervade significativamente la sua scrittura, ovvero Erich Fromm<sup>35</sup>. Freire affronta questa questione sviluppando la prospettiva menzionata poc'anzi emersa in *Educação como práti-*

<sup>32</sup> Ivi, p. 138.

<sup>33</sup> APH, p. 103.

<sup>34</sup> Ivi, p. 122.

<sup>35</sup> Cf. E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Milano, Mondadori, 1980.

ca da liberdade. A partire dall'*Esclarecimento* è ragionevole ipotizzare che la lettura delle opere e il dialogo con Fanon accompagni la maturazione della questione fondamentale affrontata nella *Pedagogia degli oppressi*. Iniziata con il progetto di alfabetizzazione nel Nordest brasiliano, la riflessione di Freire sul suo continente si estende, si radica e radicalizza durante gli anni del suo esilio in Cile (1964-69)<sup>36</sup>.

Nella *Pedagogia da esperança* egli sottolinea l'importanza di quel lustro che avrebbe insegnato a lui e ai suoi cari, «l'America Latina in modo mai immaginato»<sup>37</sup> prima. Dialogando con Sergio Guimarães sottolinea, poi, che questa esperienza avrebbe portato lui e gli altri intellettuali brasiliani a rompere con il loro «parrocchialismo» che consisteva nel voltare le spalle alla realtà latino-americana avendo come riferimenti principali l'Europa e gli Stati Uniti d'America<sup>38</sup>. Il parrocchialismo li portava ad attuare come riflessi culturali delle ex madrepatrie. A questo proposito egli considera di essersi rieducato «con gli educatori e il popolo cileno»<sup>39</sup> maturando quel punto di vista latino-americano o terzomondista che contraddistinguerà da lì in poi la sua opera. Traccia poi una delle linee di forza di questo «grande apprendistato» nelle vene aperte dell'America Latina con le seguenti parole: «era la prima volta che, fatta eccezione per il breve passaggio in Bolivia, che io vivevo l'esperienza di “prendere distanza” geograficamente con conseguenze epistemologiche dal Brasile».<sup>40</sup>

Questa “presa di distanza” lo stimola innanzitutto ponendogli una sfida, motivandolo a lavorare più intensamente<sup>41</sup>. Egli lo ricorda come un vero e proprio esercizio laddove «sperimentandosi» nel «contesto prestato» dell'esilio avrebbe potuto «pensare e ripensare le sue relazioni con il contesto originario»<sup>42</sup>. L'esperienza di straniamento<sup>43</sup> in Cile opera di fatto in due di-

<sup>36</sup> Sono vari gli autori hanno evidenziato l'importanza o la centralità degli anni cileni nello sviluppo del pensiero freiriano: dalla voce “Cile” firmata da Balduino Andreola nel Dicionário Paulo Freire; Marcela Gaiardo, *Paulo Freire: Crónica de sus años en Chile*, Flacso, Santiago del Cile, 2019; Rosa Ligata, “Paulo Freire (1921-1997)”, in: Clara Jalif de Betranou (Org.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza, EDIUC, 2001; L.M. Aranciabía; P. García Soto. *Contribución de la lectura de Paulo Freire a la construcción de proyectos político-educativos de emancipación en contextos de crisis y cambio en Chile*, in: Scheffer, Closs e Zacarias (org.). *Serviço Social e Paulo Freire. Diálogos sobre Educação Popular*, CRV., Brasil, 2021, pp. 89-105.

<sup>37</sup> PE, p. 36.

<sup>38</sup> APH, p. 108.

<sup>39</sup> Ivi, p. 101.

<sup>40</sup> PE, p. 41.

<sup>41</sup> APH, p. 108.

<sup>42</sup> PE, p. 53.

<sup>43</sup> Questo termine è stato scelto pensando alle riflessioni di Carlo Ginzburg a proposito della sua esperienza di

rezioni. Da una parte, in quanto differiva da quella brasiliana, la realtà cilena lo avrebbe aiutato a comprendere meglio le sue esperienze passate. Dall'altra, queste stesse esperienze, "rivisitate" in un altro contesto, lo avrebbero aiutato a comprendere quel che accadeva o sarebbe potuto accadere in Cile<sup>44</sup>. Così, ad esempio, se, da un lato, con gli esuli brasiliani, Freire poteva percepire malinconicamente una certa ingenuità dei militanti cileni quando non volevano nemmeno prendere in considerazione la possibilità che le forze armate tradissero il principio della fedeltà alla Costituzione<sup>45</sup>; dall'altro riconosceva una maggiore coscientizzazione delle masse popolari cilene rispetto a quelle del suo paese, che determina una loro radicalizzazione nell'opzione progressista e, quindi, un'accelerazione del processo rivoluzionario.

Quest'ultimo aspetto diviene evidente quando si ricordi che Freire arriva in Cile poco dopo l'insediamento di Eduardo Frey Montalva come Presidente della Repubblica registrando fin da subito nelle vie di Santiago un clima euforico nei confronti della possibilità di una trasformazione profonda della società, diventata in quel frangente ormai palpabile ed effettivamente a portata di mano. Tra il 1964 e il 1970 il governo della Democrazia Cristiana si caratterizza, nel bene e nel male, per l'implementazione della Riforma Agraria (la cui legge quadro era stata approvata nel 1962 sotto la presidenza di Jordi Alessandri) mediante tanto interventi legislativi attuativi (che costituiranno poi il quadro di riferimento per le nazionalizzazioni intraprese dal governo della *Unidad Popular*), quanto la distribuzione effettiva delle terre. In questo contesto vengono creati gli "asentamientos", una particolare unità di produzione autogestita, collettiva e transitoria. Nell'arco di all'incirca tre anni queste strutture cooperative dovevano organizzare la produzione tra l'espropriazione delle terre all'antico padrone e il conferimento dei titoli di proprietà ai contadini nel rispetto del piano produttivo approvato<sup>46</sup>. Freire diviene spettatore diretto e privilegiato di questa transizione epocale mediante il suo lavoro nei sobborghi di Santiago come La Nueva Habana e in varie comunità rurali cilene. Lo diviene dapprima in quanto consigliere del presidente Jac-

insegnamento a Los Angeles. Il contatto con studenti dell'UCLA con una formazione lontanissima dalla sua, lo avrebbe «costretto a guardare in maniera diversa a temi di ricerca» sui quali lavorava da tempo. La prima lezione tratta sarebbe stata che «la familiarità, legata in ultima istanza all'appartenenza culturale, non può essere un criterio di rilevanza» (C. Ginzburg, *Occhiacci di legno*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 11). "Straniamento" è il titolo della prima delle nove riflessioni sulla distanza ivi raccolte.

<sup>44</sup> PE, pp. 42-43.

<sup>45</sup> Ivi, p. 36.

<sup>46</sup> Ead., *Riforma Agraria Chilena: 1965-1970*, Cora, 1970, pp. 42 et passim.

ques Chonchol per l'*Istituto del Desarrollo Agropecuario*, da dove gli fu possibile collaborare con il Ministero dell'Educazione per l'alfabetizzazione di adulti e alla Corporazione per la Riforma Agraria; e poi, nel corso degli ultimi due anni, come collaboratore dell'*Istituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria* (ICIRA), un'agenzia mista delle Nazioni Unite e del Governo cileno nonché «per la UNESCO contro la volontà e con le proteste del governo militare brasiliano»<sup>47</sup>.

Passando in rassegna i riferimenti espliciti agli scritti di Fanon nelle opere menzionate fin qui, possiamo determinare che, a partire dal 1965, Freire riflette attentamente sulla questione della violenza nelle relazioni tra oppressi e oppressori, considerandolo un punto nodale della sfida posta dalla congiuntura latino-americana degli anni '60. Il riferimento è chiaramente al primo capitolo dei *Dannati della terra*. Così facendo, Freire formula e affronta una questione fondamentale per una pedagogia degli oppressi la cui problematicità costituisce di fatto una condizione imprescindibile per la comprensione della sua opera e della sua severa critica nei confronti della spontaneità populista delle istanze e opzioni rivoluzionarie che percorrevano quella congiuntura tanto in Brasile quanto in Cile.

Già in *Educação como prática da liberdade*, Freire dichiara di essere completamente d'accordo con Fanon quando sostiene che deve essere riconosciuto agli oppressi il diritto «di reagire alla violenza di chi li vuole ridurre al silenzio»<sup>48</sup>. Allo stesso tempo, però, Freire ha piena coscienza che la violenza contro gli oppressori costituisce solo un primo momento della fenomenologia ed esperienza della loro reale emancipazione. Tuttavia, se fosse assolutizzato o cristallizzato, questo momento pregiudicherebbe, vanificandola, la possibilità di un'effettiva abolizione o superamento dell'oppressione in quanto tale.

Leggendo *I Dannati della Terra* Freire viene stimolato a riflettere sugli effetti di questa situazione tanto nelle masse degli oppressi quanto nella leadership dei movimenti rivoluzionari. Nel primo capitolo intitolato *Sulla violenza* Fanon scrive «il colonizzato sogna sempre di impiantarsi al posto del colono. Non già di diventare un colono, ma di sostituirsi al colono»<sup>49</sup>. Nella *Pedagogia degli oppressi* Freire traduce questa esperienza esistenziale nei termini di «una posizione di “aderenza” all'oppressore»<sup>50</sup> da parte degli oppressi. «La strut-

<sup>47</sup> PE, p. 41.

<sup>48</sup> EPL, p. 49.

<sup>49</sup> F. Fanon, *I Dannati della terra*, cit., p. 39.

<sup>50</sup> PO, p. 31.

tura del loro pensiero si troverebbe condizionata dalla contraddizione vissuta nella situazione concreta, esistenziale, in cui “si formano”<sup>51</sup>. In questo modo non riuscirebbero a vedere in sé «il marchio dell’oppressore». Prenderne coscienza diviene così il primo obiettivo della pedagogia degli oppressi perché questa coscienza porterebbe costoro ad «oggettivarlo, cioè a scoprirlo fuori di sé»<sup>52</sup>. La “aderenza” deriva infatti dall’immersione degli oppressi «nella realtà degli oppressori», una situazione che li induce a farsi un’immagine distorta (falsificata) della loro contrapposizione. Tanto è vero che, in questo stadio, «gli oppressori sono per loro l’unico modello di Umanità»<sup>53</sup>.

Questa introiezione per molti aspetti inconsapevole genera la riproduzione dei modelli della classe dominante con effetti nefasti per il processo emancipatorio appena schiuso. A questo movimento contribuisce in modo sostanziale “l’auto-svalutazione” indotta dalle élites sulle effettive capacità e possibilità degli oppressi che «si scontrano con la proibizione di essere»<sup>54</sup>. Ovvero, gli oppressi si vedrebbero come gli oppressori pretendono che essi siano, introiettando o naturalizzando la loro subalternità (cristallizzando così le loro «situazioni-limite»), invidiandoli. Correlativamente all’aderenza si sviluppa infatti anche l’emulazione dell’oppressore da parte degli oppressi, un fattore che costituisce una resistenza significativa contro la stessa possibilità di procedere ad un’autentica liberazione. Di fatto, «“riconoscersi” a questo livello di fronte all’altro non significa ancora lottare per il superamento della contraddizione. Nasce da lì l’aberrazione: uno dei poli della contraddizione non aspira a liberarsi, bensì a identificarsi con il suo opposto»<sup>55</sup>. Cosicché, in questa fase, «l’uomo nuovo», lungi dall’essere visto come colui «che deve nascere dal superamento della contraddizione, cioè con la trasformazione dell’antica situazione di oppressione che ceda il posto ad una nuova», coincide, invece, con «loro stessi, che diventano oppressori degli altri»<sup>56</sup>.

L’adozione di questa prospettiva si caratterizza per un forte individualismo dalle conseguenze nefaste: «aderendo all’oppressore, essi non possono acquistare coscienza di sé, come persone, e tanto meno coscienza di classe oppressa»<sup>57</sup>. Insomma, dalla prospettiva freiriana, assolutizzare lo stadio del-

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> PO, p. 41.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

la contrapposizione violenta significa declinare o ridurre la fine dell'oppressione ad una questione privata, abbandonando l'obiettivo del superamento delle strutture, pratiche e trame sociali che la rendono effettiva. Così facendo, l'unica via percorribile per gli oppressi sarebbe quella di diventare a loro volta oppressori. Questa è la visione indotta dalla classe dominante, che costituisce la garanzia del perdurare delle strutture dell'oppressione alla base dei loro privilegi. Scegliendo questa opzione gli oppressi parteciperebbero infatti attivamente alla riproduzione della realtà oggettiva dell'oppressione, invalidando ogni possibilità per abolirla.

Per scongiurare questo scenario tanto paradossale quanto drammaticamente presente, Freire insiste sull'importanza di intendere le relazioni tra oppressori e oppressi nei termini non di una mera contrapposizione identitaria, bensì di una vera e propria relazione dialettica. Il primo elemento della dialetticità di questa relazione sorge dalla presa di coscienza del fatto che, per colonizzati e oppressi, il primo esempio di condotta è proprio quello offerto loro dai colonizzatori e oppressori. La violenza con la quale spesso inizia la loro liberazione non è dunque propriamente frutto di una scelta o indice di una natura innata, inconvertibile, barbara o selvaggia. È più semplicemente un'opzione pressoché obbligata, ovvero l'unico cammino che, almeno all'inizio, gli si presenta dinnanzi come percorribile. Per dialettizzare la relazione oppressori-oppressi Freire sottolinea la «sottile differenza» che separa l'esercizio della violenza degli uni da quello degli altri. Mentre «l'oppressore impara a torturare torturando l'oppresso, quest'ultimo lo impara «essendo torturato dall'oppressore»<sup>58</sup>. Facendo leva su questo aspetto Freire fa prova non solo di perspicacia, ma anche di una comprensione profonda dell'insegnamento di Fanon secondo il quale «la tortura subita sconnette molto profondamente, come si poteva supporre, la personalità del torturato»<sup>59</sup>.

Per designare il marchio dell'oppressore nell'immaginario degli oppressi, nella misura in cui «i loro obiettivi sono quelli prescritti dagli oppressori»<sup>60</sup>, Freire sceglie il termine «ospite». La questione fondamentale che orienta la redazione della *Pedagogia degli oppressi* diviene così «come potranno gli oppressi, che “ospitano” in sé l'oppressore, partecipare all'elaborazione della pedagogia della loro liberazione dal momento che sono soggetti a dualismo e

<sup>58</sup> Ivi, p. 42.

<sup>59</sup> Fanon, *I Dannati della terra*, cit., p. 232.

<sup>60</sup> PO, p. 46.

inautenticità»<sup>61</sup>? Freire indica come unica via quella per la quale costoro «scopriranno di ospitare in sé l'oppressore»<sup>62</sup> dialettizzandone il rapporto. Per divenire soggetti della storia, figuranti e attori, e non più semplici spettatori, pertanto, gli oppressi dovranno raggiungere la coscienza del dualismo che hanno interiorizzato e lottare contro l'oppressore che è in loro, in quanto, mediante le prescrizioni, continua a colonizzare silenziosamente il loro immaginario e il loro desiderio di libertà e felicità. Devono capire, insomma, che, aggredendo gli altri oppressi, stanno attaccando in loro stessi l'oppressore che ha invaso il loro immaginario. E questo è precisamente il punto davvero decisivo: «la "paura della libertà" che soggioga gli oppressi, paura che può condurli tanto a diventare oppressori quanto a rimanere legati alla situazione di oppressi», media i rapporti tra oppressori e oppressi nella forma della «prescrizione»<sup>63</sup>. La prescrizione, in quanto «imposizione di una scelta di una coscienza su un'altra», «trasforma la coscienza di colui che la riceve in una coscienza ospite dell'oppressore». Cosicché, gli oppressi «introiettano l'ombra degli oppressori e seguono i loro criteri» come loro riflessi più o meno inconsapevoli<sup>64</sup>.

La paura della libertà ha la sua origine nel vuoto che provocherebbe la soppressione di quell'ombra. Tuttavia, per esistere effettivamente, la libertà deve essere conquistata ed esige una responsabilizzazione dei propri atti occupando quel vuoto, che genera ansia, mediante una praxis nuova e inedita. La liberazione deve partire dall'oppressione tradotta in una situazione concreta specifica, compresa mediante una lettura del mondo *in situ*. In questo senso include necessariamente una «ricerca permanente che esiste solo nell'atto responsabile di chi la produce»<sup>65</sup>. I circoli di cultura rispondono esattamente a questa esigenza di costruire una visione critica della realtà a partire dall'oggettivazione delle esperienze concrete dei partecipanti svelandone i condizionamenti occulti o occultati, e istituendo il cammino di ciò che Freire chiama «possibilità ancora inedite di azione» (*inedito viável*). Partendo dalla distinzione di Lucien Godmann<sup>66</sup> tra «coscienza reale» e «coscienza massima possibile», Freire forgia questa categoria per designare quelle che Nicolai designa rispettivamente come «soluzioni praticabili percepite» e «soluzioni effettiva-

<sup>61</sup> Ivi, p. 30.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Ivi, p. 32.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> L. Godmann, *Scienze umane e filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1981.

mente realizzate»<sup>67</sup>. Tra le due, la praxis istituisce delle “possibilità inedite d’azione” che diventano testimonianza ed esempio per ulteriori processi di soggettivazione.

Freire articola questa relazione dialettica tra oppressori e oppressi iscrivendola nella relazione tra quelli che potremmo definire gli idealtipi della coscienza, ovvero “la coscienza ingenua” e “la coscienza critica”, che Alvaro Vieira Pinto riconosce come fondamentale in *Coscienza e Realidade Nacional*. Riferendosi agli «studi seri e profondi» del collega in *Educação como prática da liberdade*, Freire riscrive dunque il rapporto tra coscienza ingenua e coscienza critica nei termini di una dialettica tra «coscienza intransitiva» e «coscienza transitiva». La coscienza diventa critica e transitiva quando ha una chiara comprensione dei fattori e delle condizioni che la determinano, aprendo così alla trasformazione della realtà in cui i soggetti sono inseriti, vale a dire, dei condizionamenti che plasmano e orientano silenziosamente le loro esistenze individuali e collettive.

Per Freire, la coscienza critica e transitiva è fondamentalmente storica. Da qui emerge la prospettiva profondamente politica della sua pedagogia nella misura in cui cerca di intervenire sui «gradi della capacità di apprensione nel suo condizionamento storico-culturale»<sup>68</sup>, rendendolo un agente storico, capace di trasformare la società. La coscienza critica apre alla storia come progetto di libertà decolonizzando l’immaginario dominante composto dalle prescrizioni esplicite o tacite degli agenti dell’oppressione, siano quest’ultimi oppressori o oppressi. E, proprio perché la libertà è sempre condizionata, l’azione emancipatoria per «essere di più» (*Ser mais*) di quello che le circostanze gli impongono come limite, non può prescindere dalla conoscenza di questi condizionamenti e dalle percezioni del potenziale virtuale risultante dalle combinazioni possibili degli elementi che compongono la congiuntura. La ricerca tematica che Freire propone nei circoli di cultura è volta a raggiungere esattamente questo obiettivo. I cosiddetti “temi generatori” servono a identificare le contraddizioni presenti in forma inizialmente invisibile nella realtà dei partecipanti e approfondire la conoscenza dei loro condizionamenti procedendo dalla dimensione locale, a quelle nazionale e globale<sup>69</sup>. Nei circoli di cultura per l’alfabetizzazione critica, per esempio, «l’apprendimento della

<sup>67</sup> PO, p. 108. Cfr. A. Nicolai, *Comportement économique et structures sociales*, PUF, Paris, 1960.

<sup>68</sup> EPL, pp. 57-58.

<sup>69</sup> PO, p. 95 *et passim*.

lettura e la scrittura delle parole, che [i partecipanti] realizzavano nella comprensione del discorso, emergeva o faceva parte di un processo più grande e più significativo — quello dell'assunzione della cittadinanza, quello della presa della storia nelle loro mani»<sup>70</sup>.

Dall'altra parte, la coscienza ingenua è detta "intransitiva" proprio perché risulta impermeabile agli stimoli per trasformare il mondo. Essendo "immersa" nel mondo percepisce quest'ultimo come qualcosa di immutabile. In questa misura alimenta e supporta attitudini come il fatalismo, la docilità e l'addomesticamento. Il passaggio tra le due avviene solo nella misura il soggetto «espande il suo potere di cogliere e rispondere alle suggestioni e alle domande che provengono dal suo contorno e aumenta il suo potere di dialogo, non solo con l'altro uomo, ma con il suo mondo, se "transitivo"»<sup>71</sup>. Questo processo rende l'essere umano permeabile nella misura in cui si scopre capace di perfezionarsi. E questa trasformazione soggettiva è possibile solo mediante un processo collettivo. Come Freire non si stanca di ripetere, infatti, "non ci si educa da soli". Solo il dialogo tra gli esseri umani sul mondo e con il mondo, sulle sfide e sui problemi, apre agli oppressi la via per divenire soggetti storici. Questo passaggio collettivo determina il superamento delle "situazioni-limite" individuali e collettive che cristallizzano la situazione prodotta storicamente, naturalizzandola.

La pedagogia di Freire si concentra principalmente sul passaggio dalla coscienza ingenua alla coscienza critica, a partire dalla problematicità espressa dallo sviluppo transitivo della coscienza ingenua. Infatti, «la coscienza transitiva è, in un primo stadio, prevalentemente ingenua»<sup>72</sup>. Questa prima fase, che descrive la situazione prevalente in quel momento storico nei centri urbani brasiliani, sarebbe caratterizzata dalla tendenza a semplificare la realtà e idealizzare il passato, «dalla sottovalutazione dell'uomo comune», da una forte inclinazione conformista, dalla «fragilità dell'argomentazione» e dall'idiosincrasia per la ricerca. Tutte queste attitudini hanno come correlato ineluttabile una forte inclinazione generale per l'emotività e la polemica, nonché una spiccata propensione per le «spiegazioni magiche»<sup>73</sup>.

Per quanto detto fin qui, questa situazione è molto vicina a quella che Freire registra quando entra in contatto con i contadini che lavorano negli *asentamentos* del Cile. Tra di loro vi sono coloro che «vogliono la riforma agraria

<sup>70</sup> PE, p. 192.

<sup>71</sup> EPL, p. 59.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*

non per liberarsi ma per divenire proprietari, o più esattamente padroni di nuovi servi». Ahinoi, «sono rari i braccianti agricoli, che una volta promossi fattori, non diventino oppressori dei loro antichi compagni, più duri dello stesso antico padrone»<sup>74</sup>. Per Freire, il problema è che «il loro modo di pensare, condizionato dalle loro azioni nello stesso momento in cui li condiziona, si è costituito da molto tempo e non oggi, si è costituito, cristallizzandosi»<sup>75</sup>.

Questa preoccupazione nasce sia dalla consapevolezza delle insidie della transizione storica in atto in termini di unità di produzione, sia dall'esistenza della diversità e dell'efficacia di diversi tipi di ingenuità nel processo di riproduzione della società. Freire individua così nella "coscienza transitiva ingenua" la figura decisiva della fenomenologia della coscienza in quella congiuntura, nella misura in cui essa costituisce il terreno ideale per il successo dei populismi (sia di destra che di sinistra). Questo successo, i populismi lo ottengono mediante le loro risposte semplicistiche e la loro demagogia, vale a dire mediante l'azione magica della manipolazione e dell'invasione culturale, alimentando il fanatismo o il messianismo che tanto marcano la storia passata e presente dell'America Latina.

È in risposta a questa opzione necrofila nel campo degli oppressi che Freire definisce il significato da attribuire a «radicale» in contrapposizione a «fanatico» e «settario». La coscienza avanza nel suo potenziamento critico affermandosi come transitiva e storica attraverso una «cattura critica della sfida» che non è «il risultato di prescrizioni o aspettative di altri»<sup>76</sup>, ma la definizione di un "che-fare" singolare e concreto come risposta ai problemi emersi in contesti determinati come "situazioni-limite" (altro termine che Freire riprende da Alvaro Viera Pinto). Le azioni dei settari «hanno una matrice prevalentemente emotiva e acritica». La loro postura è «arrogante», «anti-dialogica» e «anti-comunicativa». Dal loro desiderio di dominare e imporre la propria visione si sviluppa: «l'inclinazione settaria all'attivismo, che è un'azione effettuata senza la vigilanza della riflessione. Di qui la loro propensione per gli slogan, propensione che difficilmente va oltre il regno dei miti, e proprio per questo, morendo in mezze verità, si nutrono di ciò che è puramente relativo a cui attribuisce un valore assoluto»<sup>77</sup>. Cosicché, «persino quando si crede un

<sup>74</sup> PO, p. 31.

<sup>75</sup> P. Freire, *Ação cultural e Reforma agraria*, in Freire, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, Paz e Terra, São Paulo, 1981 [d'ora in avanti= ACRA, tutte le traduzioni di questo testo sono mie], p. 27.

<sup>76</sup> EPL, p. 49.

<sup>77</sup> Ivi, p. 50.

dialettico» il settario fa prova semplicemente di una «dialettica addomesticata» abbandonandosi «a posizioni fondamentalmente fataliste»<sup>78</sup>.

Al contrario, l'autentica radicalizzazione progredisce attraverso «l'approfondimento delle contraddizioni». Questa radicalizzazione implica «il radicamento che l'uomo compie nella scelta che ha fatto»<sup>79</sup>. Il radicale «non nega il diritto dell'altro di scegliere» e «non intende imporre la sua scelta». Egli «cerca di convincere e convertire, non di schiacciare l'avversario»<sup>80</sup>. Infine, come riassume Kornbauer, «la coscienza transitiva critica sostituisce le spiegazioni magiche e adotta, invece, principi e relazioni causali per interpretare la realtà»<sup>81</sup>. Così, «ha la predisposizione a rivedere la sua posizione e prende coscienza dei preconcetti che deformano le interpretazioni». Le sue caratteristiche sono, quindi, la «responsabilità per i suoi atti, l'atteggiamento argomentativo dialogico e la ricettività al nuovo»<sup>82</sup>.

### 3. *La convivenza di Freire con Althusser*

Per quanto illustrato in precedenza sarebbe erroneo ridurre la presenza di Fanon e Memmi nella *Pedagogia degli oppressi* alle poche note di piè di pagina nelle quali compare esplicitamente il loro nome. L'autore dei *Dannati della terra* riflette sui paradossi e le contraddizioni della transizione alla fase postcoloniale, facendo un'analisi incisiva delle *Disavventure della borghesia nazionale*, che, pur di mantenere i suoi privilegi, compromette lo sviluppo del paese, perpetuando una dipendenza sia economica che culturale. La centralità della questione dei privilegi spiega il passo nel quale Freire convoca Memmi come autore di «un'analisi assolutamente straordinaria della “coscienza colonizzata”», sottolineando come il «rifiuto del colonizzato davanti al colonizzatore» sia «mescolato a un'attrazione “appassionata” per lui»<sup>83</sup>. Questa attrazione passionale deriva, infatti, dal «privilegio coloniale» che Memmi pone al centro della riproduzione del rapporto tra colonizzatori e colonizzati<sup>84</sup> nella

<sup>78</sup> PO, p. 23.

<sup>79</sup> EPL, p. 49.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> L.G. Kronbauer, *Coscienza*, in Danilo R. Streck, Euclides Redin, Jaime José Zitzkoski (orgs.), *Dicionário Paulo Freire*, Ed. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2010, pp. 148-150.

<sup>82</sup> Kronbauer, *Coscienza*, cit., p. 150.

<sup>83</sup> PO, p. 49.

<sup>84</sup> Memmi sottolinea che il privilegio coloniale «n'est pas uniquement économique. Quand on regarde vivre le Co-

misura in cui esso promuove il perpetuarsi della divisione degli oppressi tra di loro e, quindi, la loro dipendenza dalle élites dominanti, che si servono di questa subalternità culturale come strumento di dominio.

In questo modo le letture di Fanon e Memmi contribuiscono profondamente alla riflessione di Freire sul problema centrale della sua proposta pedagogica, ovvero le molteplici difficoltà, riflessi e contraddizioni che configurano la complessità della formazione di una coscienza di classe nelle masse popolari che stavano emergendo nella storia, abbandonando l'immobilismo e la «cultura del silenzio» del latifondo. Questa formazione è fortemente condizionata dall'integrazione al modo di produzione capitalista postcoloniale dei paesi del Terzo Mondo che, nonostante abbiano ottenuto l'indipendenza giuridica, continuano a svolgere funzioni periferiche nelle economie-mondo centrate nelle ex metropoli coloniali. Per Freire «la situazione-limite del sottosviluppo cui è legato il problema della dipendenza, è la caratteristica fondamentale del Terzo Mondo. Il compito di superare tale situazione, che è una totalità, cioè il compito dello sviluppo, è a sua volta l'imperativo fondamentale del Terzo Mondo»<sup>85</sup>.

È questa lettura del mondo che, fin dalle prime pagine di *Educação como prática de liberdade*, Freire concepisce nei termini di un cambiamento epocale per la società brasiliana. È questo passaggio storico che egli definisce come «un'epoca di transito» nella quale le contraddizioni si esacerbano, esigendo una nuova configurazione degli elementi presenti nella congiuntura in favore del “superamento della situazione-limite del sottosviluppo”. Di tratta di passare da una società che Freire, con Popper, chiama «chiusa» nella quale le élites “prescrivono” i loro «appetiti», la propria visione del mondo e i loro format culturali alle masse, ad una «società aperta» nella quale i dominati diventano soggetti capaci di trasformare il sistema socio-economico-politico vigente che hanno fin a quel momento contribuito a riprodurre anche inconsapevolmente.

*lonisateur et le Colonisé, on découvre vite que l'humiliation quotidienne du Colonisé, et son écrasement objectif, ne sont pas seulement économiques; le triomphe permanent du Colonisateur n'est pas seulement économique. Le petit Colonisateur, le Colonisateur pauvre se croyait tout de même, et en un sens l'était réellement, supérieur au Colonisé; objectivement, et non seulement dans son imagination. Et ceci faisait également partie du Privilège colonial »* (A. Memmi, *Le portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, Payot, Paris, 1973, p. 15). Inoltre, si sofferma sulle piccole situazioni di privilegio che provocano divisioni tra gli oppressi. Numerosi sono i piccoli privilegi e ogni gesto della sua vita quotidiana lo illumina. (Ivi, p. 42). Al contempo egli critica il riduzionismo delle visioni del marxismo o della psicanalisi che, secondo lui, non dovrebbero « souffler tout le vécu humain, tous les sentiments, toutes les souffrances, tous les détours de la conduite, pour n'y voir que la recherche du profit ou le complexe d'Œdipe » (Ivi, p. 16).

<sup>85</sup> PO, pp. 95-96.

Per Freire, il punto di partenza della società brasiliana in transito come società chiusa sta nell'aver il «centro decisionale della sua economia al di fuori di essa» in quanto «la sua economia era comandata da un mercato estero» che le imponeva di essere un «esportatore di materie prime». In questa misura, egli ne parla come una «società che si rifletteva nella sua economia»<sup>86</sup> e nella sua cultura. Questa condizione di essere riflessa derivava da

la loro alienazione culturale [...] che corrispondeva a un compito alienato e alienante delle loro élites. Le élites hanno preso le distanze dal popolo. Sovrapposto alla vostra realtà. Persone “immerse” nel processo, inesistenti in quanto capaci di decidere e alle quali corrispondeva il compito di non avere quasi nessun compito. Essere sempre sotto. Seguire. Di essere comandato dagli appetiti della “élite”, che erano al di sopra di lui.<sup>87</sup>

Il governo Goulart mette in pericolo questa subalternità provocando la reazione autoritaria del colpo di Stato del 1964. Si tratta di una reazione ad una rottura storica irreversibile in quanto è oramai impossibile un ritorno alla società chiusa precedente. La progressiva integrazione delle masse alla piena cittadinanza genera una politicizzazione delle classi popolari che minaccia i privilegi storici delle classi dominanti. Il golpe reprime sul nascere la possibilità che quell'insieme di contraddizioni emergenti nei settori popolari potessero accelerare la loro formazione in classi in lotta contro l'ordine costituito. Del resto, come la stessa persecuzione di Freire dimostra, i militari vedono nel suo progetto di alfabetizzazione critica una minaccia letale per loro visione oligarchica e gerarchica dell'Ordine e Progresso iscritti nella bandiera della patria.

L'ulteriore esperienza in Cile mostra a Freire che esiste una relazione particolarmente complessa tra infrastruttura e sovrastruttura nei paesi post-coloniali, invalidando ai suoi occhi qualsiasi lettura meccanicistica, economicista o tecnicistica della transizione o qualsiasi implementazione diretta di modelli di sviluppo o di produzione dal Primo Mondo. Egli critica queste letture del mondo come «estensioniste»<sup>88</sup> o “depositarie” nella misura in cui hanno come fondamento implicito la negazione della soggettività (o umanità) dei contadini latino-americani. Al contempo egli prende piena coscienza degli «ostacoli culturali» che rallentavano le attività nelle cooperative degli *asentamientos* nel quadro della Riforma Agraria cilena e che riguardano le pratiche e

<sup>86</sup> EPL, p. 48.

<sup>87</sup> Ivi, p. 46.

<sup>88</sup> Cfr. P. Freire, *Extensão ou comunicação?*, trad. di Rosisca Darcyde Oliveira, prefácio de Jacques Chonchol, 7ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

abitudini cristallizzate di contadini in carne ed ossa, formatisi nella struttura del latifondo.

Freire registra questi ostacoli nel primo capitolo della *Pedagogia degli oppressi* all'interno della dialettica tra oppressori e oppressi descritta in precedenza criticando i limiti culturali dei sedicenti rivoluzionari che occupano o invadono la scena politica.

Perfino le rivoluzioni, che trasformano la situazione concreta di oppressione in un'altra, di liberazione, affrontano questa manifestazione tipica della coscienza oppressa. Molti degli oppressi che partecipano della rivoluzione, sia direttamente sia indirettamente, sotto l'influenza dei vecchi miti della struttura anteriore pretendono fare della rivoluzione la loro rivoluzione privata. Perdura in essi, in un certo senso, l'ombra dell'oppressore antico.<sup>89</sup>

Nel saggio *Ação cultural e Reforma Agraria*, Freire sottolinea poi che:

Se il rapporto che esisteva prima tra la struttura dominante e i modi di percepire la realtà e di agire su di essa sta scomparendo, ciò non significa che le negatività della "cultura del silenzio" abbiano perso la loro forza condizionante con l'installazione dello "asentamiento". Il suo potere inibitore rimane, non come una reminiscenza irrilevante, ma come qualcosa di concreto, che interferisce con le cose nuove che la nuova struttura esige dai contadini.<sup>90</sup>

Come affermato in precedenza l'*asentamiento* è una unità di produzione collettiva che durante tre anni dovrebbe consentire il passaggio dall'espropriazione del fondo alla consegna dei titoli di proprietà ai contadini che vi lavorano con l'obiettivo di rispettare le esigenze fissate dal piano di produzione concordato con le autorità. Freire è cosciente che tanto l'ingenuità quanto la manipolazione possono pregiudicare l'intero processo della riforma agraria naturalizzando le "situazioni-limite" e facendo dimenticare la storia dell'oppressione che ha prodotto storicamente le disuguaglianze esistenti. Egli individua come il maggiore e più insidioso equivoco quello di «ridurre l'azione trasformatrice ad un atto meccanico, mediante il quale la struttura del latifondo cedrebbe il suo posto a quella dell'*asentamiento* come quando qualcuno sostituisce una sedia o la sposta da un posto all'altro»<sup>91</sup>.

L'errore consisterebbe nell'operare obliterando la soggettività dei contadini coinvolti, ovvero imponendogli il processo e mantenendoli nella dimensione e percezione di sé «quasi come cose». Questa attitudine denota ai suoi occhi una «percezione acritica del processo di riforma agraria» sotto le varianti del

<sup>89</sup> PO, p. 32.

<sup>90</sup> ACRA, p. 28.

<sup>91</sup> *Ibid.*

«meccanicismo, tecnicismo e economicismo». Questi -ismi traducono l'ospite dell'oppressore tanto nei piani riformisti quanto in quelli dei rivoluzionari settari, più o meno ortodossi, che pretendono dettare i tempi e imporre le loro ricette avulse dalla realtà concreta ai soggetti chiamati ad essere i veri protagonisti del processo *in situ*, vale a dire i contadini. Tutto ciò avviene in base al presupposto di un'applicazione tecnico-magica di teorie e modelli in nome di una produttività definita a priori senza comprendere che, per essere davvero progressista, il "che-fare" effettivo dovrebbe necessariamente partire dalla singolarità della situazione concreta nella quale costoro si trovano ad operare (una considerazione che è, peraltro, in piena sintonia con il lemma leniniano secondo il quale «l'anima del marxismo è l'analisi concreta della situazione concreta»<sup>92</sup>). Sul solco tracciato da Fanon, Freire scrive che «mentre l'unità interna dell'élite dominante genera la divisione delle masse popolari, l'unità della leadership rivoluzionaria esiste nell'unione delle masse tra di loro e con lei. La prima sopravvive nella misura del suo *antagonismo* con le masse; la seconda in ragione della sua *comunione* con esse»<sup>93</sup>.

Le attitudini dei contadini e dei rivoluzionari populistici sono entrambe animate da spettri che vanno intesi come sopravvivenze mitiche, ovvero delle «realtà forgiate nell'antica società»<sup>94</sup>. Ora,

attraverso queste "sopravvivenze" la società oppressiva continua ad "invadere", e a questo punto invade la stessa società rivoluzionaria. È questa una terribile "invasione", perché non è fatta direttamente dall'antica élite dominante (che si riorganizzasse eventualmente per questo) ma dagli uomini che hanno preso parte alla rivoluzione<sup>95</sup>.

A partire da questa diagnosi delle società latino-americane in transito Freire approfondisce la questione della contraddizione da un punto di vista materialista. Come sottolinea Luís Gilberto Kronbauer: «Freire riprende questo linguaggio della contraddizione come lotta di classe. Sebbene egli usi la metafora hegeliana della dialettica tra padrone e servo, il linguaggio qui è distintamente marxista: in contraddizione, l'oppresso introietta l'oppressore»<sup>96</sup>. Se è vero che la contraddizione in gioco è quella marxiana, Kronbauer sembra tuttavia disconoscere la rilevanza di un altro riferimento, nonostante esso sia

<sup>92</sup> Lemma che non a caso Althusser riprende per teorizzare la categoria di sovradeterminazione (Id. *Per Marx*, Ed. Riuniti, Roma, 1965, p. 183).

<sup>93</sup> PO, p. 172.

<sup>94</sup> PO, p. 157.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> L.G. Kronbauer, "Contração", in *Dicionário Paulo Freire*, cit., pp. 156-158, p. 157.

presente nelle note a piè di pagina della *Pedagogia degli oppressi*. Si tratta del riferimento a un autore che si è sforzato di comprendere la specificità della dialettica marxiana, criticando l'immagine semplicista dell'inversione di quella hegeliana insieme alle visioni connesse, economiciste e meccaniciste della transizione al comunismo. Ci riferiamo ovviamente a Louis Althusser.

Freire legge i saggi raccolti nel *Pour Marx* nell'edizione spagnola curata da Marta Harnecker e pubblicata nel 1967 con il titolo *La Revolución teórica de Marx*. La rilevanza che Freire attribuisce ad Althusser sembra raccogliere pienamente l'invito formulato dall'autrice cilena nella sua introduzione. Secondo lei, con i suoi saggi, Althusser avrebbe fornito «alcuni elementi teorici fondamentali» indicando con ciò:

il terreno su cui costruire un'analisi obiettiva e scientifica della congiuntura storica turbolenta, ma ancora piena di speranza, in cui vivono e soffrono i nostri popoli dell'America Latina, come pure quelli dell'Africa e dell'Asia, che cercano, un po' alla cieca, la via rivoluzionaria che permetta loro di uscire da una situazione di sfruttamento, fame e miseria<sup>97</sup>.

Harnecker sottolinea poi espressamente l'importanza strategica della categoria di “sovradeterminazione” per pensare le realtà periferiche delle economie-mondo. Freire sembra prestarvi effettivamente molta attenzione probabilmente catturato dalla potenzialità della «legge del disuguale sviluppo delle contraddizioni»<sup>98</sup> per pensare la questione del “superamento della situazione-limite del sottosviluppo” che aveva posto al centro delle sue preoccupazioni. Nel 1968 egli scrive infatti che:

Solo attraverso la “dialettica della sovradeterminazione” è possibile comprendere questa permanenza, che di fatto crea problemi e difficoltà anche alle trasformazioni rivoluzionarie. Solo armati di questo strumento metodologico saremo in grado di comprendere e spiegare le reazioni fatalistiche dei contadini di fronte alle sfide poste loro dalla nuova realtà. Oltre a capire che spesso hanno nel modello prepotente del padrone terriero l'esempio da seguire. O che, già da “coloni”, sembra normale per loro dire, riferendosi al vecchio padrone, “il vero capo abita più in alto”, non rendendosi conto che, considerando il vecchio capo come quello vero, stanno mettendo in discussione la validità stessa del loro stato di “coloni”, nella nuova realtà dell’“*asentamiento*”, in cui devono superare la precedente posizione di oggetti, assumendo quella di soggetti. O anche che molti vedono la Corporazione per la Riforma Agraria come il loro nuovo capo<sup>99</sup>.

In questo passaggio illuminante Freire chiarisce che il suo interesse per Althusser deriva dall'aver trovato nei suoi scritti uno strumento metodologico

<sup>97</sup> M. Harnecker, *Introduzione*, in L. Althusser, *La Revolución teórica de Marx*, Mexico, Siglo XXI, 1967, p. 2.

<sup>98</sup> L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 178.

<sup>99</sup> ACRA, p. 28.

atto a risolvere un problema fondamentale che orienta la scrittura delle sue opere durante l'esilio in Cile. È la questione della transizione che aveva impostato nel primo capitolo di *Educação como prática da liberdade* per quanto concerne l'ingresso delle masse nella vita politica del Brasile, e che matura come prospettiva latino-americana e terzo-mondista mediante l'osservazione del processo della riforma agraria cilena. Freire aspira a congiurare la parola che conquista alimentando i populismi, e diffida di quelle categorie o concetti che, per affermare la loro universalità, portano a relativizzare, minimizzare, occultare elementi eterogenei o eccedenti che, presenti nella congiuntura latino-americana, ne costituiscono l'irriducibile singolarità.

È proprio in quanto si preoccupa di rendere conto della complessità di queste realtà e della positività di queste contingenze eccedenti, insieme alla dialettica tra infrastruttura e sovrastruttura, che Freire riconosce la pertinenza della categoria proposta da Althusser. La sovradeterminazione esprimerebbe la qualità essenziale della contraddizione marxiana, ovvero «il riflettersi nella contraddizione stessa delle sue condizioni di esistenza, ossia della sua situazione nella struttura a dominante del tutto complesso»<sup>100</sup>. Questa categoria permette a Freire di considerare gli effetti delle «sopravvivenze» culturali della vecchia società sulla borghesia nazionale criticata da Fanon<sup>101</sup>, sugli oppressi che, accecati dalla ricerca del privilegio (Memmi), desiderano essere oppressori, e sugli atteggiamenti reazionari dei contadini cileni. Come Marx aveva mostrato nel *18 di Brumaio di Luigi Bonaparte* così come l'interesse economico e la salvaguardia della proprietà privata sono le molle che spingono la borghesia a distruggere le istituzioni che lei stessa ha plasmato come sua forma politica (parlamento, libertà di espressione ecc.), così il privilegio personale, la ragione calcolatrice, l'incapacità o la sfiducia nell'emancipazione collettiva costituiscono dei fattori fondamentali per la partecipazione degli oppressi alla riproduzione della società dell'oppressione e la frammentazione degli scaloni più bassi delle società post-coloniali.

<sup>100</sup> Ivi, p. 185.

<sup>101</sup> Nell'economia del ragionamento di Freire fondamentale è la diagnosi di Fanon sulla borghesia nazionale: «In un paese sottosviluppato una borghesia nazionale autentica deve farsi imperioso dovere di tradire la vocazione a cui essa era destinata, di mettersi alla scuola del popolo, vale a dire di mettere a disposizione del popolo il capitale intellettuale e tecnico che essa ha strappato in occasione del suo passaggio attraverso le università coloniali. Vedremo purtroppo che, assai spesso, la borghesia nazionale si scosta da questa via eroica e positiva, feconda e giusta, per sprofondarsi, coll'anima in pace, nella via orribile, perché antinazionale, d'una borghesia classica, d'una borghesia borghese, piattamente, beotamente, cinicamente borghese» (Fanon, *I Dannati della terra*. cit., p. 106).

Non possono essere la diffusione e l'adesione a slogan cattivanti le vie per il superamento delle complesse dinamiche dell'oppressione che la sovradeterminazione permette di articolare. E qui troviamo una risposta ai marxisti ortodossi che probabilmente Freire avrebbe considerato come "sovradeterminati" dai paraocchi dell'eurocentrismo<sup>102</sup> o, per quanto detto in precedenza, "parrocchiali":

La situazione di "aderenza" alla realtà, in cui si trovano specialmente le grandi masse oppresse dell'America Latina, esige che si arrivi a una coscienza di classe oppressa, passando attraverso una coscienza di uomo oppresso. Probabilmente sembrerà strano a un contadino europeo che gli si proponga come problema la sua condizione di uomo<sup>103</sup>.

Ma non lo è per un contadino latino-americano formato nel latifondo nel quale si percepisce «quasi come una cosa» quasi al pari di piante e animali. In questo contesto i singoli devono scoprire che «nella qualità di uomini, non possono continuare ad essere "quasi come cose" possedute, e dalla coscienza di sé come uomini oppressi, arrivano alla coscienza di classe oppressa»<sup>104</sup>. La leadership rivoluzionaria non deve pertanto incorrere nell'errore di implementare nel processo di liberazione questa visione sprezzante della classe dominante nei confronti dei ceti popolari.

Coerentemente con la tesi che la lettura del mondo precede quella della parola scritta, la sovradeterminazione diventa così una categoria analitica pertinente per rafforzare la comprensione critica delle singolarità del Terzo Mondo e della natura dialettica del processo della riforma agraria nell'America Latina. Per Althusser, la sovradeterminazione esprime «il connotato più profondo della dialettica materialista» ovvero: «Questo riflettersi delle condizioni d'esistenza della contraddizione nel suo interno stesso, questo riflettersi della struttura articolata a dominante, che costituisce l'unità del tutto complesso, all'interno di ogni contraddizione»<sup>105</sup>. Lungi dal divenire o meno althusseriano, né dal preoccuparsene, Freire è convinto che l'autore del *Pour*

<sup>102</sup> Althusser sottolinea che la sovradeterminazione permette di intendere il problema posto anche da Memmi a proposito dei limiti di un riduzionismo che caratterizza un certo marxismo ortodosso. La relazione tra particolare e universale o tra infrastruttura e sovrastruttura «non è univoca», ovvero «non è né la sua sola situazione "di diritto" (quella che essa occupa nella gerarchia delle istanze in rapporto all'istanza determinante: l'economia) né la sua sola situazione "di fatto" (se è, nella fase considerata, dominante o subordinata) ma il rapporto tra questa situazione di fatto e questa situazione di diritto, ossia il rapporto stesso che fa di questa situazione di fatto una «variazione» della struttura a dominante, "invariante" della totalità» (Althusser, *Per Marx*, cit., pp. 185-186).

<sup>103</sup> PO, p. 173.

<sup>104</sup> Ivi, p. 174.

<sup>105</sup> Althusser, *Per Marx*, cit., p. 183.

*Marx* abbia effettivamente fornito uno strumento metodologico adeguato ad affrontare la complessità di quello che possiamo definire il problema fondamentale della congiuntura nella quale si trova ad operare: «Nel cercare la loro liberazione, in un primo momento, gli oppressi tendono ad essere oppressori nella misura in cui la struttura del loro pensiero è condizionata dalla contraddizione sperimentata nella situazione concreta in cui formano la loro coscienza»<sup>106</sup>. Così: «in questa contraddizione, essi comprendono che la realizzazione umana consiste nel diventare uguali all'oppressore che hanno introiettato. La loro coscienza è segnata dalla situazione in cui sono "immersi"»<sup>107</sup>.

Occorre poi ricordare che Althusser elabora questa categoria per caratterizzare la contraddizione marxiana in opposizione a quella hegeliana, e lo fa seguendo il celeberrimo saggio di Mao Tse Tung *Sulla contraddizione*. Dopo la critica della metafora dell'inversione, il filosofo francese si sofferma sulla teoria leninista dello «anello più debole». La rivoluzione bolscevica diventa un "possibilità inedita di azione" (*inédito viável*) sfruttando l'accumulazione e l'esacerbazione delle contraddizioni presenti nella congiuntura russa. Il punto decisivo sta nella capacità di Lenin, basata sulle analisi storiche di Marx e sull'interpretazione dell'esperienza della Rivoluzione del 1905, nel porre la questione della fusione delle molteplici contraddizioni presenti col fine di creare una «unità di rottura» in grado di far scoppiare la rivoluzione.

La profondità della lettura di Althusser da parte di Freire diventa evidente prestando attenzione alla scrittura della *Pedagogia degli oppressi*. Parlando di «contraddizione principale» e di «aspetto principale della contraddizione», Freire riprende implicitamente l'analisi del saggio *Sulla Contraddizione* di Mao, e di fatto segue le indicazioni presenti nel saggio *Sulla Dialettica materialista* che chiude il *Pour Marx*. Sulla scorta di questa lettura Freire scrive, infatti, che: «è indispensabile conoscere il più criticamente possibile il momento storico in cui si dà l'azione, la visione del mondo propria delle masse popolari in quella occasione, e avere la percezione chiara della principale contraddizione o del principale aspetto della contraddizione che la società vive»<sup>108</sup>. Non solo. Adducendo che «i temi generatori possono essere localizzati in circoli concentrici che vanno dal generale al particolare. Temi di carattere universale

<sup>106</sup> PO, p. 32.

<sup>107</sup> Kronbauer, *Contradição*, cit., p. 157.

<sup>108</sup> PO, p. 176.

contenuti nell'unità caratteristica di un'epoca in senso più ampio, che trascina tutta una variazione di unità e sotto-unità, continentali, regionali, nazionali, ecc. diversificate fra loro»<sup>109</sup>, e sottolineando che, non potendosi raggiungere la meta dell'umanizzazione «senza la scomparsa dell'oppressione disumanizzante, è imprescindibile il superamento delle “situazioni-limite” in cui gli uomini si trovano quasi “reificati”»<sup>110</sup> Freire mostra di pensare la realtà come un tutto complesso “già dato” teorizzato nella sovradeterminazione althusseriana. Le «situazioni-limite» re-codificate nei centri concentrici dei temi generatori che ridefiniscono l'articolazione dal particolare al globale designano infatti le condizioni della riproduzione della società dell'oppressione *in situ*. Queste situazioni-limite o condizionamenti, definendo: «l'esistenza attuale del tutto complesso, sono le sue stesse contraddizioni, ciascuna delle quali riflette in sé il rapporto organico che la lega alle altre nella struttura a dominante del tutto complesso»<sup>111</sup>.

Per quanto addotto fin qui diviene plausibile pertanto ritenere che, come per le citazioni di Fanon e Memmi, neanche la sovradeterminazione può ridursi a una nota a piè di pagina. Si presenta piuttosto come la chiave di accesso alla formulazione del problema dell'invasione culturale trattato nella *Pedagogia degli oppressi* nonché come una fonte di ispirazione per la scrittura di Freire nei termini suggeriti da Maria Araújo Freire nel momento di elaborare l'ultimo capitolo del suo saggio. Per Freire, infatti, spesso gli stessi agenti dell'invasione culturale sono individui soggiogati, «sovradeterminati» dalla cultura dell'oppressione. È proprio la sovradeterminazione che permette di capire come «nella misura in cui una struttura sociale si rivela rigida, con strutture di dominazione, le istituzioni destinate alla formazione saranno necessariamente segnate da questo clima, che è veicolo dei suoi miti e orienta la sua azione nello stile proprio della struttura»<sup>112</sup>. D'altra parte, generalmente, all'inizio del processo di emancipazione «quasi sempre gli oppressi, invece di cercare la liberazione nella lotta e attraverso di essa, tendono a essere anche loro oppressori, o oppressi in secondo grado (*suboppressores*)»<sup>113</sup>.

La sovradeterminazione illustra inoltre l'azione contro-rivoluzionaria latente di molti professori o educatori, e, più in generale, degli uomini di cultu-

<sup>109</sup> Ivi, p. 95.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> Ivi, p. 184.

<sup>112</sup> Ivi, pp. 151-152.

<sup>113</sup> Ivi, p. 31.

ra. In queste figure «si trova patente la forza sovra-determinante della cultura in cui si sviluppano i miti che gli uomini introiettano»<sup>114</sup>. Cosicché:

da questo punto di vista la formazione degli uomini per qualunque “che-fare”, dal momento che gli uomini non esistono fuori del tempo e dello spazio, esige: a) la comprensione della cultura come sovrastruttura, e capace anche di mantenere nella infrastruttura che si trasforma in senso rivoluzionario “sopravvivenze” del passato b) la comprensione dello stesso “che-fare”, come strumento di trasformazione della cultura<sup>115</sup>.

In questo modo Freire segue di fatto l'intendimento della categoria di sovradeterminazione, sottolineato da Marta Harnecker nell'introduzione del 1967. Questa categoria descrive una «accumulazione di determinazioni efficaci risultate dalle sovrastrutture e dalle circostanze nazionali e internazionali sulla determinazione in ultima istanza dell'economia»<sup>116</sup> che i circoli di cultura devono ricostruire a partire dalla percezione della realtà a fior di pelle dei partecipanti. In questa prospettiva la sovradeterminazione pare costituire un antidoto tanto alle scorciatoie e magie settarie populiste quanto alle imposizioni degli ortodossi o settari. E rappresenta uno stimolo per approfondire un'intuizione o lettura del mondo che Freire aveva già intrapreso, permettendogli l'articolazione delle esperienze in Brasile e Cile in un orizzonte latino-americano e terzomondista nel solco del lemma leniniano della necessità di “un'analisi concreta della situazione concreta”. Questi elementi consentono pertanto di suggerire una “convivenza” di Freire con Althusser nella revisione finale della *Pedagogia degli oppressi*.

Come abbiamo messo in luce l'attenzione di Freire si concentra sul momento formativo e sul ruolo degli intellettuali nella relazione tra azione e rivoluzione culturali nel processo di umanizzazione. Le prescrizioni degli oppressori sembrano orientare l'azione di molti rivoluzionari. Ma non solo. Agiscono anche in quella degli educatori che spesso appartengono ai ceti medi. La paura della libertà induce chi fa parte della classe media «ad assumere meccanismi di difesa e a nascondere ciò che è fondamentale attraverso certe forme di razionalizzazione, e a porre l'accento sull'accidentale e negare la realtà concreta». Tendono così «a rimanere alla periferia dei problemi, e irritarsi quando sono chiamati all'essenziale, che spiega l'accidentale e il secondario, cui esso vogliono attribuire “un significato fondamentale”»<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Ivi, p. 155.

<sup>115</sup> Ivi, p. 157.

<sup>116</sup> Harnecker, *Introducción*, cit., p. 6.

<sup>117</sup> PO, p. 96.

L'azione culturale svolge pertanto una funzione strategica imprescindibile per promuovere un vero superamento della condizione di sottosviluppo delle società latino-americane nella misura in cui può contribuire a forgiare una postura realmente rivoluzionaria negli oppressi. «I professionisti, a livello universitario o no, in qualunque specializzazione sono uomini cresciuti sotto la “sovradeterminazione” di una cultura oppressiva che li ha portati al dualismo. Anche se venissero dalle classi popolari, la loro deformazione in fondo sarebbe la stessa, o addirittura peggiore»<sup>118</sup>. La paura della libertà ha resi anch'essi prigionieri del dualismo e soprattutto di un equivoco, spingendoli ad agire in modo estensionista o depositario. A prescindere da questa attitudine, questi attori rimangono fondamentali nella transizione nella misura in cui possono contribuire a stabilire una «connessione sentimentale»<sup>119</sup> con il popolo, realizzando quella fusione tra nazionale e popolare che costituisce il vettore di una sintesi culturale effettivamente progressista. Tale sintesi sembra in grado di determinare l'orizzonte di un autentico “sviluppo” autodeterminato contro la semplice “modernizzazione” in quanto società riflessa (che riproduce le strutture di dominazione e gli interessi economici e politici delle antiche madrepatrie), nell'orizzonte indicato da Fanon<sup>120</sup> e Gramsci.

Per essere tale una rivoluzione autentica richiede una cultura che è capace di ricrearsi attraverso la comunicazione, il dialogo e la comprensione tra gli interessi e i sentimenti popolari da un lato, e i saperi accademici dall'altro. Questo problema tocca implicitamente la questione degli Apparati Ideologici di Stato. La teoria della riproduzione di Althusser affiora del resto esplicitamente proprio nelle righe che Freire dedica all'esperienza della «scuola problematizzante» degli esuli spagnoli in Svizzera, ma senza poter essere approfondita durante l'esilio in Cile essendosene Freire andato prima della pubblicazione del saggio *Ideologia e Apparati Ideologici di Stato*. Tuttavia, questa osservazione ci indica la vera posta in gioco della convivenza di Freire con l'autore francese insieme all'oggetto al cui chiarimento que-

<sup>118</sup> Ivi, p. 156.

<sup>119</sup> A. Gramsci, *I quaderni del carcere*, V. II, Torino, Einaudi, 1975, p. 1505.

<sup>120</sup> Fanon critica le scorciatoie volontaristiche di molti militanti che, nelle riunioni, spesso utilizzano la formula «non c'è che da...» facendo così prova di «sincretismo semplificatore, non-elaborazione intellettuale». Per Fanon, «Ogni volta che s'incontra questa abdicazione della responsabilità in un militante, non basta dirgli che ha torto. Occorre renderlo responsabile, invitarlo ad andare fino in fondo al suo ragionamento e fargli toccare con mano il carattere spesso atroce, inumano e in definitiva sterile di quel “non c'è che da”. Nessuno detiene la verità, né il dirigente né il militante. La ricerca della verità in situazioni locali è affare collettivo». (Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 140).

ste pagine pretendevano contribuire. Concludiamo pertanto citando questo passo in estenso:

Era esattamente l'inizio degli anni '70, quando si svilupparono gli studi althusseriani sulla scuola come riproduttrice dell'ideologia dominante. Studi che non sempre sono sfuggiti a distorsioni ed esagerazioni interpretative. Non credo, per quanto mi ricordo, che avessimo fatto riferimento alla Teoria della Riproduzione, ma, alla fine, la conversazione ruotava attorno a una comprensione critica del ruolo della scuola e del ruolo che gli educatori progressisti o conservatori possono svolgere in essa. Vale la pena menzionare che la conversazione ruotava attorno al potere dell'ideologia dominante e a come contrastarla.<sup>121</sup>

<sup>121</sup> PE, pp. 134-135.



SEZIONE IV  
*Esperienze di transizione*



«Il mondo della sovranità negativa».  
Rivoluzione e regime sovietico nella lettura di Georges Bataille

*Sabrina Cardone*

Lo Stato porta la confessione di sé nel suo stesso nome. Lo Stato, prima di essere lo Stato, è il participio del verbo stare, cioè a dire, di un verbo che significa cessare dal moto, fermare, rimanere. [...] Questa la ragione profonda dello Stato e assieme la sua fortuna.

Aberto Savinio, *Lo Stato* (1947)

Lo Stato è un astratto. Soltanto il popolo è un concreto. [...] Si può anche parlare di una sovranità popolare, in antitesi alla sovranità esistente del monarca. Ma allora non si tratta di una e medesima sovranità derivata da due parti, bensì di due opposte nozioni di sovranità, di cui una è tale che può realizzarsi soltanto in un *monarca*, e l'altra tale che lo può soltanto in un *popolo*.

Karl Marx, *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843)

## 1. Introduzione

In un corposo saggio pubblicato nel 2021, *Rivoluzione*, Enzo Traverso propone “un'altra storia” della modernità, che, come annunciato dal titolo del libro, trova nel paradigma rivoluzionario una categoria interpretativa fondamentale per comprendere gli ultimi due secoli della storia mondiale<sup>1</sup>. Nelle premesse del suo discorso, per esplicitare la prospettiva con cui intende approcciarsi alle rivoluzioni dell'Ottocento e del Novecento, lo studioso si ri-

<sup>1</sup> Cfr. E. Traverso, *Rivoluzione. 1789-1989: Un'altra storia*, tr. it. a cura di C. Salzani, Feltrinelli, Milano 2021.

chiama all'accezione che di esse è fornita da Leov Trockij in *Storia della Rivoluzione russa*: «La storia della rivoluzione è per noi, innanzi tutto, la storia dell'irrompere violento delle masse sul terreno dove si decidono le loro sorti»<sup>2</sup>. Stando all'ipotesi sviluppata da Traverso, l'elemento di maggiore novità dell'età contemporanea sarebbe da addurre proprio ai numerosi movimenti rivoluzionari che l'hanno attraversata. Sono infatti stati questi, più di qualsiasi altro fenomeno sociale o politico, a siglare per la prima volta l'ingresso sulla scena politica delle classi subalterne, divenute pienamente consapevoli della loro funzione storica e capaci di ricostruire la società su basi del tutto nuove.

Per quanto concerne la storia del Novecento, la chiave di lettura adottata da Traverso appare particolarmente convincente se si considera il ruolo cruciale che lo scoppio della Rivoluzione bolscevica, prima, e la costruzione dell'Unione Sovietica, poi, hanno assunto per la definizione dell'assetto geopolitico internazionale. Altrettanto decisivi sono stati, inoltre, gli effetti che tali vicende hanno sortito sull'immaginario di chi ne ha preso parte in prima persona, ma anche di chi le ha seguite solo indirettamente, in qualità di mero spettatore. Il complesso processo rivoluzionario che, dopo il crollo del secolare Impero zarista, si è spinto per primo lungo la via della transizione al socialismo ha prodotto un impatto notevole nelle coscienze dei contemporanei. Esso ha senz'altro rappresentato uno dei maggiori spunti di analisi e di elaborazione critica della cultura novecentesca. Molti degli intellettuali che hanno assistito all'esperimento politico sovietico hanno riposto in esso grandi speranze, altri vi hanno invece ravvisato una minaccia, ma quasi tutti, pur se da differenti prospettive ideologiche e con differenti metodologie di indagine, nel corso delle loro ricerche hanno dovuto necessariamente fare i conti, in modo più o meno dichiarato, con l'apporto di idee e di prassi che questo importante capitolo della lotta proletaria ha consegnato all'umanità.

Tuttavia, per inquadrare opportunamente l'impatto della Rivoluzione d'Ottobre sui contemporanei non si può isolare la produzione teorica che essa ha ispirato dall'investimento affettivo, di meraviglia, preoccupazioni e speranze, che ha accompagnato la ricezione di tale evento connotando, soprattutto in Europa, il clima politico e culturale degli anni immediatamente successivi alla Prima guerra mondiale. Non a caso, la convinzione, condivisa da più parti, che il processo insurrezionale avviatosi potesse condurre a una messa

<sup>2</sup> L. Trockij, *Storia della Rivoluzione russa* (1930), tr. it. a cura di L. Maitan, Edizioni Alegre, Roma 2017, 2 voll., vol. I, p. 54; cit. in E. Traverso, *Rivoluzione*, cit., p. 24.

in discussione complessiva e radicale dell'intero preesistente è stata spesso supportata dal ricorso, tanto da parte dei suoi protagonisti quanto dei suoi spettatori, a una simbologia mitica, correlata, peraltro, all'esperienza di un tempo sospeso e onirico, qualitativamente differente da quello abitualmente vissuto nel corso lineare delle attività produttive e della diacronia storica.

A questo aspetto peculiare del fenomeno insurrezionale fa riferimento lo stesso Traverso individuando al suo interno un momento percepito, e così rappresentato anche nella produzione artistica e letteraria di quegli anni, come un terremoto destabilizzante e distruttore dello *status quo*<sup>3</sup>. È esso ad avere per l'appunto suscitato quella scarica emotiva collettiva di cui si è appena accennato, caratterizzata da una commistione di eccitazione e angoscia generale. Seguendo la traccia di Benjamin, espressamente citato dallo studioso<sup>4</sup>, ma anche di Jesi<sup>5</sup>, che ha ulteriormente tematizzato alcuni aspetti del discorso benjaminiano, tale momento andrebbe fatto corrispondere alla forma insurrezionale della rivolta, cruciale per la tattica rivoluzionaria ma non identificabile con la sua strategia. Coerentemente con lo schema marxiano-leninista, in parte seguito anche da Benjamin, sarebbe stato poi l'elemento organizzativo costitutivo del progetto rivoluzionario a trainare l'insurrezione, nello specifico l'insurrezione russa, verso la dittatura del proletariato e, da lì, verso la costruzione di un nuovo ordine sociale.

Senza addentrarci ulteriormente nel discorso di Traverso, va tuttavia sottolineato che in questa nuova fase del suo sviluppo il processo rivoluzionario ha dovuto scontrarsi con la risposta che il sistema politico e socio-economico borghese ha maturato in opposizione all'ondata di sommovimenti che, dopo le vicende della Russia, tra la fine degli anni Dieci e i primi anni Venti si stava rapidamente diffondendo nel resto d'Europa. L'ascesa dei fascismi, che è la manifestazione più tangibile di tale reazione, e poi, in seconda battuta, l'alleanza fra le democrazie liberali e la giovane democrazia socialista, ritenuta in-

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, in part. pp. 18-22.

<sup>4</sup> Riferimenti a Benjamin sono disseminati da Traverso in tutto il suo saggio. Essi si riferiscono soprattutto a: W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), in *Id.*, *Opere complete*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000-2014, 8 voll., vol. I; *Id.*, *Sul Concetto di storia* (1942), in *Id.*, *Opere complete*, cit., vol. I; *Id.*, *I "passages" di Parigi*, in *Id.*, *Opere complete*, cit., vol. IX.

<sup>5</sup> Cfr. F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Di Jesi si veda anche la raccolta recentemente ripubblicata intitolata *Il tempo della festa* (2013), a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2023. Per un approfondimento di questi temi si rimanda inoltre a P. Amato (2010), *La rivolta*, Cronopio, Napoli 2019, e a M. Palma, *Appunti su rivolta, conflitto, progetto e uso. Il politico ai margini della cittadinanza*, in G. M. Labriola, *La città come spazio politico. Tessuto urbano e spazio politico: crisi di una metafora*, Editoriale Scientifica, Napoli 2012, pp. 317-352.

dispensabile per sconfiggere le potenze dell'Asse durante il Secondo conflitto mondiale, hanno influito in modo significativo sulla formula politica adottata dall'Unione Sovietica e sulle sue scelte in campo economico.

Una lettura penetrante della parabola compiuta dal comunismo in questa complessa stagione del Novecento è stata condotta in Francia da Georges Bataille. Una trentina di anni fa Roberto Esposito ne denunciava la scarsa attenzione rispetto ad altri tópoi della letteratura batailleana ben più frequentati e celebrati dalla critica<sup>6</sup>. Nello specifico, il riferimento di Esposito andava all'analisi condotta nell'incompiuto *La souveraineté*, scritto dal pensatore negli anni Cinquanta e pubblicato solo postumo. Va detto che nel frattempo, grazie anche alla pubblicazione di altri suoi scritti anteriori alla Seconda guerra mondiale<sup>7</sup>, si è potuta ottenere una conoscenza più esaustiva della posizione che Bataille ha espresso in merito alla vicenda rivoluzionaria. Tuttavia, ci sembra che non si sia ancora tematizzata adeguatamente la funzione assunta dall'esperimento politico sovietico per l'economia e lo sviluppo complessivo del suo pensiero. Varrebbe la pena farlo perché il contributo analitico che egli ci ha consegnato può fornire una testimonianza interessante di come, a conferma di quanto prima sostenuto, le diverse fasi del processo rivoluzionario in atto in Unione Sovietica abbiano rappresentato motivo costante e imprescindibile di elaborazione teorica per gli intellettuali dell'Europa occidentale.

Nello specifico, la testimonianza batailleana, coprendo l'arco temporale che va dai primi anni Trenta fino al '62 – anno della prematura morte del pensatore francese –, ci informa di una posizione peculiare nell'ambito del milieu culturale francese di quegli anni. La posizione che Bataille ha maturato nel corso del tempo si mostra, infatti, per buona parte estranea alle categorie marxiane e marxiste, spesso polemica nei confronti di alcuni provvedimenti intrapresi dal governo di Mosca, ma comunque incline a vedere nel comunismo l'unica opzione allora degna di essere sperimentata e con la quale valesse la pena tentare un dialogo, pur nella consapevolezza del netto disaccordo su molti punti.

<sup>6</sup> Cfr. R. Esposito, *Il comunismo e la morte*, in G. Bataille, *La sovranità* (1976), tr. it. a cura di L. Gabellone, Il Mulino, Bologna 1990, p. 9.

<sup>7</sup> Il riferimento è innanzitutto al volume G. Bataille *et al.*, *Contre-attaques. Gli anni della militanza antifascista 1932-1939. Corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti*, a cura di M. Galletti, trad. it. di R. Barbetta, Edizioni Associate, Roma 1995. Ma per la comprensione del posizionamento politico di Bataille negli anni Trenta si è rivelata fondamentale anche la pubblicazione delle due raccolte: Id. *et al.*, *Il collegio di sociologia (1937-1939)*, a cura di D. Hollier, Bollati e Boringhieri, Torino 1991; Id. *et al.* *La congiura sacra*, trad. it. a cura di F. Di Stefano, con un'introduzione di R. Esposito, Bollati e Boringhieri, Torino 1997.

A tale proposito è bene ricordare che agli inizi del suo percorso di ricerca Bataille ha manifestato un interesse genuino per la causa rivoluzionaria. A dimostrarlo è la sua militanza, nella prima metà degli anni Trenta, fra le fila di alcuni gruppi di estrema sinistra, come il Cercle Communiste Démocratique dell'antistaliniano Boris Souvarine<sup>8</sup> e il collettivo Contre-Attaque<sup>9</sup>, da lui stesso fondato con André Breton (ma anche come, per un periodo brevissimo e cruciale della sua formazione, i Groupes d'études di «Masses», coalizzati intorno a René Lefeuve<sup>10</sup>). La produzione teorica elaborata da Bataille in questi suoi anni di maggiore engagement è, tuttavia, indicativa di un'adesione al movimento rivoluzionario che, come vedremo meglio in seguito, appare sin dall'inizio eterodossa rispetto alla linea perseguita dal marxismo. Successivamente la divergenza di idee si approfondisce ulteriormente e induce il pensatore a nutrire perplessità non più soltanto verso il modello politico comunista ma anche nei confronti del paradigma stesso della rivoluzione, da lui ormai considerato inadeguato, o quanto meno insufficiente, per il raggiungimento della liberazione umana.

Va tuttavia sottolineato che, malgrado il dubbio crescente riguardo a una reale capacità trasformativa del processo rivoluzionario, Bataille non ha mai smesso di manifestare attenzione per il fenomeno sovietico. Nella sua produzione più matura, suddetto fenomeno ha continuato ancora a fornirgli spunti importanti di riflessione, talvolta espressamente chiamati in causa, tra l'altra intuibili fra le pieghe del discorso, come termine di confronto implicito dell'intera argomentazione. Si può quindi affermare che lo sviluppo del

<sup>8</sup> Boris Souvarine, russo di origine ebraica, era un pacifista rivoluzionario e militante socialista, escluso nel 1924 dal PCF per aver preso la difesa di Trockij. Nel 1926 fonda il Cercle communiste Marx et Lénine, ribattezzato, dopo la rottura con lo stesso Trockij, Cercle communiste démocratique. Tra i suoi aderenti, oltre a Bataille, c'erano anche Raymond Queneau, Colette Peignot e Simone Weil. Va inoltre ricordato che nel 1935 Souvarine pubblica il volume *Stalin*, tr. it. a cura di G. Bartoli, Adelphi, Milano 1983. La sua analisi mostra alcuni punti di prossimità con le critiche nei confronti del leader sovietico mosse in quello stesso periodo da Bataille.

<sup>9</sup> Cfr. G. Bataille *et al.*, *Contre-attaques*, cit.

<sup>10</sup> A insistere sul valore di questa esperienza per la formazione politica di Bataille è soprattutto Marina Galletti. La studiosa documenta la partecipazione di Bataille alle attività della rivista «Masses» e ai suoi Groupes d'études, ambedue diretti da René Lefeuve e attestati su posizioni vicine al pensiero di Rosa Luxemburg. Secondo Galletti, tale partecipazione, risalente a un periodo coevo alla militanza di Bataille nel Cercle, nonostante non abbia trovato riscontro negli scritti del pensatore, risulta «un luogo nodale di Bataille col politico», poiché corrisponde al «punto di sutura cancellato in cui si attua il punto di passaggio dal momento teorico della “Critique sociale” alla strategia rivoluzionaria organizzata di Contre-Attaque» (M. Galletti, *La comunità “impossibile” di Georges Bataille. Da «Masses» ai «Difensori del Male»*, Kaplan, Torino 2008, in part. p. 26). Per la ricostruzione delle varie fasi dell'impegno di Bataille negli anni Trenta si vedano anche J.-M. Besnier, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, La découverte, Paris 1988 e S. Facioni, *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, Jaca Book, Milano 2009.

comunismo in Unione Sovietica abbia sollecitato nel pensatore una domanda fondamentale, che ha attraversato trasversalmente, e per buona parte ha orientato, molti degli ambiti di ricerca di volta in volta da lui prescelti anche sulla base del contesto storico specifico dei diversi momenti. Questa domanda è, ad esempio, riscontrabile tanto nel suo progetto giovanile di allargare il campo del materialismo dialettico alla materialità delle pulsioni e all'accidentalità delle esperienze vissute<sup>11</sup>, quanto nella critica, da lui sviluppata negli ultimi anni di vita, sulle forme storiche della sovranità, tra cui troviamo, sia pure per contrasto, la «sovranità negativa»<sup>12</sup> del comunismo.

Una simile eterogeneità di sollecitazioni non impedisce tuttavia di rintracciare un filo comune fra le varie questioni messe in campo da Bataille nel corso del tempo. Non potendo nell'attuale sede ricostruire per intero la sua lettura della vicenda sovietica, sedimentata su più piani e in più fasi, ci concentreremo, quindi, prevalentemente sugli scritti degli anni Trenta da lui espressamente dedicati ai fatti sovietici e valutati soprattutto alla luce dell'ascesa dei regimi fascisti in Europa. Nell'analizzarli, tenteremo di far emergere tanto la coerenza interna che li collega agli sviluppi successivi del pensiero batailleano quanto gli elementi di differenza e di discontinuità che rispetto ad essi pure talvolta sono riscontrabili. Grazie a questo esercizio di messa in prospettiva all'interno dell'itinerario di ricerca del pensatore, oltre che nel contesto storico di riferimento, nonostante la parzialità della nostra indagine, cercheremo comunque di restituire una visione quanto più possibile complessiva del discorso sul comunismo che egli ha maturato nel corso del tempo.

## 2. Rivoluzione e sovranità

Tra il 1931 e il 1934, in concomitanza con la militanza nel Cercle Communiste Démocratique, Bataille scrive una dozzina di recensioni e quattro articoli per la rivista «La critique sociale», anche essa diretta da Souvarine. Fino ad allora la ricerca batailleana si era mostrata influenzata dalla sociologia di Durkheim e Mauss<sup>13</sup> e soprattutto dalle sollecitazioni provenienti dalle avanguardie storiche. Un cambiamento importante nel percorso teorico del

<sup>11</sup> Cfr. G. Bataille e R. Queneau, *Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana* (1932), in G. Bataille, *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, Napoli, Liguori, 1985, pp. 111-125.

<sup>12</sup> Cfr. G. Bataille, *La sovranità*, cit., in part. pp. 131-176.

<sup>13</sup> Per un'analisi dei rapporti che Bataille ha intrattenuto con la sociologia francese e con l'etnologia si rimanda a

pensatore si registra nel '30, a seguito della sua rottura con André Breton, di cui critica duramente tanto l'idealismo dai «voli pindarici»<sup>14</sup> quanto l'allineamento dogmatico alla linea dettata da Stalin.

Come è utile ricordare, nell'ambito del riassetto del processo rivoluzionario del '29 il leader sovietico non soltanto inaugura il suo progetto di potenziamento dell'industria con l'introduzione del primo Piano quinquennale ma si adopera anche per la ristrutturazione dell'Internazionale letteraria, chiedendo agli intellettuali marxisti una adesione totale alla linea del Partito comunista. La svolta impressa da Stalin alla transizione al socialismo non convince allora Bataille, né egli apprezza il conformismo ideologico manifestato dagli intellettuali comunisti europei nei confronti dello stalinismo. In particolar modo, l'adesione al progetto sovietico espressa da un movimento di rottura come era stato il surrealismo degli inizi, legato peraltro all'esplorazione della sfera dell'inconscio e dell'onirico, viene letta dal pensatore francese come una negazione della sua specifica istanza insurrezionale, a tutto vantaggio di una concezione della rivoluzione epurata di qualsiasi componente indigesta e oscura.

È dunque a partire da siffatto ordine di considerazioni che Bataille realizza la sua prima torsione teorica in direzione degli ambiti, fra loro interconnessi, dell'analisi sociale e dell'azione politica, entrambi tuttavia da lui approcciati in continuità con l'orizzonte problematico già precedentemente delineato. Ma, al di là dell'occasione offerta dalla controversia con Breton, la ragione profonda del cambiamento di temi e di interessi manifestato dal pensatore agli inizi degli anni Trenta va ricercata innanzitutto nel rapido peggioramento della situazione nazionale e internazionale. La crisi del '29 arriva infatti in Europa proprio nel '31, interrompendo bruscamente in Francia il fermento degli *Années folles*. Le conseguenze politiche non tardano a farsi attendere. Il 6 maggio del 1932 il presidente Doumer viene assassinato, e da quel momento in poi si susseguono cinque governi effimeri nell'arco di un anno. La crisi delle istituzioni liberali favorisce la diffusione di Leghe francesi di ispirazione fascista. Sia a destra che a sinistra si afferma sempre più la convinzione che la democrazia parlamentare, affermatasi con la società borghese, sia ormai giunta al capolinea. Nel frattempo, nel 1932 in Germania il Partito nazionalsocialista vince le elezioni legislative, nel gennaio del 1933 Hindenburg cede pieni poteri

D. Lecoq e J.-L. Lory, *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille rencontre les ethnologues*, Maison des sciences de l'homme, Paris 1987.

<sup>14</sup> Cfr. Id., *La «vecchia talpa» e il prefisso su nelle parole superuomo e surrealismo* (1970), in Id., *Critica dell'occhio*, a cura di S. Finzi, Guaraldi, Rimini 1972, pp. 136-153.

a Hitler e, da lì a poco, il governo tedesco sospende i diritti civili costituzionali dei cittadini. Tale deriva comporta la disfatta del movimento operaio tedesco, all'epoca il maggiore movimento operaio mondiale, e dunque, con essa, anche l'impossibilità, almeno nell'imminente, di estendere all'Europa il processo rivoluzionario avviato in Russia.

È importante menzionare questi eventi perché è fondamentale il peso che essi hanno assunto nella riflessione sulla svolta politica intrapresa dall'Unione Sovietica che proprio in quella fase Bataille va maturando. Non è dunque un caso che risalga al settembre del drammatico '33 *Le problème de l'État*. L'articolo, apparso su «La critique sociale» tra le polemiche di alcuni altri redattori della rivista perplessi riguardo alla sua impostazione teorica<sup>15</sup>, rappresenta il primo scritto batailleiano a essere espressamente dedicato a un'analisi della situazione in cui versa il movimento rivoluzionario internazionale in quel frangente. Come suggerisce già il suo titolo, il problema principale in esso sollevato concerne soprattutto l'organizzazione di impronta statalista adottata ormai già da qualche anno in URSS. Ma, per comprendere i vari elementi della questione messi in campo da Bataille nelle sue pagine, può essere utile inserirli in un discorso più ampio, che consideri pure il fondamentale *La structure psychologique du fascisme*, uscito nel novembre dello stesso anno, e altri scritti rimasti in forma di bozza, risalenti allo stesso periodo o di poco successivi, che sarebbero poi dovuti confluire in uno studio più ampio sul fascismo in Francia. Nelle intenzioni del pensatore questa serie di contributi avrebbe dovuto fornire i lineamenti di una nuova «scienza delle forme autoritarie» che mettesse a servizio della prassi politica gli apporti recenti della sociologia, della psicoanalisi e della fenomenologia. L'obiettivo era di pervenire a una «rappresentazione rigorosa [...] della sovrastruttura sociale e dei suoi rapporti con l'infrastruttura economica»<sup>16</sup>.

Entrando ora nei termini specifici del discorso allora portato avanti da Bataille, partiamo col dire che il problema principale da lui sollevato concerne

<sup>15</sup> La linea teorica di Bataille non è condivisa da tutti i redattori della rivista. Emblematico a questo proposito appare il contrasto in merito alla connotazione da attribuire all'azione rivoluzionaria che oppone il pensatore a Simone Weil. Ecco i termini con cui la stessa Weil descrive la divergenza di idee con il collega: «La rivoluzione è per lui [Bataille] il trionfo dell'irrazionale per me del razionale; per lui una catastrofe, per me un'azione metodica di cui ci si deve sforzare di limitare i guasti, per lui la liberazione degli istinti, e precisamente di quelli che sono considerati correntemente come patologici, per me una moralità superiore. Cosa c'è di comune?». Il passo qui riportato è in S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, tr. it. a cura di E. Cierlini, M. C. Sala, Adelphi, Milano 1994, p. 280.

<sup>16</sup> G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo* (1933 e 1934), in Id., *Critica dell'occhio*, a cura di S. Finzi, Guarraldi, Rimini 1972, p. 175.

la forma istituzionalizzata e gerarchica assunta dal regime sovietico. In essa il pensatore vede una battuta d'arresto dello slancio rivoluzionario. Il fenomeno gli appare tanto più preoccupante in quanto sintomatico di «alcune coincidenze di risultati del fascismo e del bolscevismo»<sup>17</sup>. La prima coincidenza riscontrabile fra i due regimi, e, a suo parere, inevitabile in forme-Stato che non si avvalgono più dei limiti all'autorità stabiliti dalle democrazie formali, è l'evoluzione in senso monarchico. Questa evoluzione, già evidente nella divinizzazione della mummia di Lenin, collocata come «quella di un faraone, sul mausoleo della piazza Rossa»<sup>18</sup>, si è ulteriormente affermata con la personalizzazione del potere compiuta da Stalin. Bataille ritiene che un simile fenomeno sia del tutto incompatibile con le motivazioni profonde della Rivoluzione e con l'andamento che essa avrebbe dovuto assumere durante la transizione al socialismo. Negli appunti sul fascismo in Francia a tale proposito egli afferma:

Dopo avere avuto una sorta di *iniziativa*, il comunismo russo ha *subito* una evoluzione contraria alla sua dottrina, in molti casi anche contraria alla volontà dei suoi dirigenti: esso si è così avvicinato al fascismo come se una forza analoga alla gravità trasformasse poco a poco l'impulso in cedimento. Lo Stato, che secondo le previsioni e la volontà di Lenin doveva deperire, è diventato il più totalitario che abbia mai oppresso i suoi cittadini. Il partito sovrano, che doveva essere disciplinato internamente secondo dei principi democratici, è diventato allo stesso modo che in Germania o in Italia una base per il capo-dio. A Mosca, come a Berlino o a Roma, non c'è più una volontà o un pensiero *per tutti* che non sia il pensiero o la volontà del padrone<sup>19</sup>.

Ma, in base all'ipotesi batailleana, se il processo di statalizzazione in senso monarchico rappresenta effettivamente una deviazione dal percorso insurrezionale avviatosi in Russia, esso va invece iscritto nella sviluppo spontaneo manifestato dalle formazioni sociali durante le fasi di disgregazione. Il pensatore, quindi, non trova per nulla sorprendente che in quella congiuntura storica specifica, come soluzione alla crisi che affligge l'economia capitalista, e come rimedio all'inefficienza delle democrazie formali, si siano fatti strada il fascismo e il nazismo e, con essi, il culto del capo. Questa figura accentratrice, investita peraltro di un'aura sacra, ha offerto difatti la possibilità di riunificare nella sua persona l'intero corpo sociale. L'identificazione con un leader investito di una sovranità imperativa ha indotto i diversi componenti

<sup>17</sup> Id., *Le problème de l'État* (1933), in Id., *Œuvres complètes (1922-1961)*, a cura di D. Hollier, T. Klossowski, P. Leduc, F. Marmande, S. Monod, H. Ronse e J.-M. Rey, Gallimard, Paris 1976, 12 voll., vol. I, p. 332 (traduzione mia).

<sup>18</sup> Id., *Le fascisme en France, Essais de sociologie* (1970), in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 209 (traduzione mia).

<sup>19</sup> Ivi, pp. 207-208 (traduzione mia).

del gruppo sociale a rinunciare alle loro singolarità individuali per subordinarsi a una unica macro-identità organica, o, per dirla con termine chiave del lessico batailleano, “omogenea”. Nel caso specifico del nazi-fascismo, esaminato dal pensatore come un unico dispositivo paradigmatico, siffatta *reductio ad unum* comporta una forma di Stato totale, corrispondente alla nazione.

Sembrerebbe che nei suoi scritti degli anni Trenta sulle forme autoritarie Bataille già abbozzi, seppure appena in nuce, un’ipotesi che una ventina d’anni dopo avrebbe assunto un ruolo cardine all’interno del suo saggio sulla nozione di sovranità. In netto disaccordo con quanto affermato da Marx, ma condizionato invece dagli studi sul sacro della scuola sociologica francese, egli sostiene che lo scoppio delle rivoluzioni sia determinato dalla polarità che caratterizza le formazioni umane. Esso va considerato una manifestazione delle dicotomia fra alto e basso che regola l’andamento alternato di composizione e decomposizione proprio dei gruppi sociali. La forza di disgregazione con cui i processi rivoluzionari destituiscono lo *status quo*, da una parte, attinge la sua linfa vitale e il suo movimento insurrezionale dai piani più bassi ed “eterogenei” della società, e, dall’altra, come è accaduto nella stessa Russia zarista, è diretto sempre verso l’alto, ovvero verso quelle strutture politiche di impianto verticistico che rendono maggiormente marcata l’opposizione fra lo splendore della regalità e la miseria degli ultimi. Coerentemente con questa prospettiva, la probabilità di una rivoluzione non è tanto legata al minore o maggiore sviluppo del capitalismo quanto, piuttosto, alla forma di governo che in quel momento è al potere. In un frammento batailleano pressappoco contemporaneo a *Le problème de l’État* si legge: «In tutte le rivoluzioni, l’impulso che apre la fase rivoluzionaria è polarizzato dalla presenza di un sovrano; non ci sono esempi di rivoluzioni che comincino da un regime democratico»<sup>20</sup>.

Nel riproporre il medesimo nucleo argomentativo molti anni dopo, in *La souveraineté*, egli addurrà tuttavia anche delle motivazioni economiche a supporto ulteriore della sua proposta interpretativa. Per comprendere questo esito successivo della riflessione batailleana è opportuno valutarlo soprattutto alla luce della politica economica e delle politiche sociali promosse dai Paesi capitalisti negli anni della Guerra fredda, di fronte alla minaccia rappresentata dal modello comunista. Nel quadro di tale contesto, negli anni Cinquanta Bataille potrà dunque affermare che tutte le grandi rivoluzioni moderne, tanto le borghesi quanto le proletarie, siano state altrettanto

<sup>20</sup> Id., *Sur l’État, Essais de sociologie*, cit., p. 177 (traduzione mia).

legate alla lotta contro la feudalità, hanno teso ad opporsi alle spese di puro fasto, considerate aberranti. [...] Nei casi in cui la borghesia instaurò sistemi molto diversi, fondati sull'accumulazione di una parte cospicua delle risorse per investire nell'attrezzatura industriale, le masse popolari non si sono mai unite per rovesciare l'ordine costituito. [...] La borghesia le può deludere, però non distoglie ai fini improduttivi una parte delle risorse abbastanza grande da scatenare la convulsione generale: questa convulsione non s'è mai prodotta al di fuori dei Paesi dominati da una casta feudale<sup>21</sup>.

Oltre che per la descrizione di un capitalismo ancora interamente legato alla produzione industriale, lontano dall'andamento delirante delle sue fasi di sviluppo successive, il passo succitato si distingue per una accezione peculiare di feudalesimo. Nella terminologia batailleana il termine "feudale" non è infatti riferito soltanto all'assetto sociale medievale ma anche a tutti quei regimi di proprietà fondiaria, compresi quelli di estrazione borghese, che implicano ancora «un certo grado di sovranità del possessore»<sup>22</sup>. È interessante inoltre notare come Bataille, attribuendo alla condizione sovrana soprattutto il consumo delle eccedenze e le spese di puro fasto, abbia *de facto* associato il suo status a istituti pre-moderni, assimilabili alla figura del Signore in Hegel ben più che alla omonima categoria giuridica e politica del Moderno. Ciò non ha tuttavia impedito al pensatore di fare spesso coincidere i due diversi paradigmi nella sua analisi.

Ma, ai fini del nostro attuale discorso, va soprattutto sottolineato che nell'economia allargata batailleana le dinamiche economiche non si limitano mai alla produzione, al commercio e al consumo delle merci, esse coinvolgono sempre anche la componente esistenziale soggettiva che è attraversata dalle pulsioni e mossa dal desiderio. Già negli scritti degli anni Trenta, e poi ancora in quelli degli anni Cinquanta, seguendo un impianto concettuale che sembrerebbe evocare in parte quello feuerbachiano concernente il rapporto degli esseri umani con il divino, il pensatore francese sostiene dunque che a infiammare l'insurrezione sia soprattutto l'esigenza di rivalsa dei sudditi contro la funzione oppressiva e depauperante che la divinità del sovrano esercita su di loro. In tale senso sono paradigmatici i termini con cui Bataille descrive chi ha dato avvio alla Rivoluzione francese – ma che potrebbero essere altrettanto riferibili anche ai rivoluzionari russi: «Il ribelle rifiutava di alienare a vantaggio di altri una sovranità che gli apparteneva»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Id., *La sovranità*, cit., p. 127.

<sup>22</sup> Ivi, p. 122.

<sup>23</sup> Ivi, p. 94.

Coerentemente con una simile chiave di lettura, la rivoluzione, o, per meglio dire, la forza aggressiva da cui essa trae il suo primo slancio, tende sempre, anche se non sempre consapevolmente, alla realizzazione del regicidio. Ad avere colto bene questo nodo importante del discordo batailleano è stato Denis Hollier quando ha affermato che per il pensatore francese la storia sia cominciata «non con la regalità, ma con la rivoluzione, che è la sua caduta, che è la caduta della sua Monarchia, la messa a morte dell'Uno»<sup>24</sup>. Dal punto di vista dell'economia pulsionale, oltre che dell'economia materiale, il movimento insurrezionale, anche se di ispirazione comunista, è dunque ancora interno al dispositivo della sovranità, e del tutto coerente con esso, nonostante la strategia rivoluzionaria sia orientata all'instaurazione di un regime politico ad essa alternativa.

### 3. *La sovversione bolscevica e il "lavoro di riassorbimento" sociale del fascismo*

Stando all'ipotesi batailleana, il caso delle rivoluzioni avviate durante le crisi dei governi liberali e democratici sarebbe completamente differente. Il loro sviluppo è sottoposto a un altro tipo di dinamica e conduce a esiti molto diversi. Nel breve o nel lungo periodo tali rivoluzioni sono infatti destinate a rivelare la loro vera natura, che, ricorrendo a un'espressione usata da altri studiosi dell'epoca, ci sembra congruo definire "controrivoluzionaria"<sup>25</sup>. Ciò è dipeso dal fatto che nelle società borghesi, già fortemente atomizzate e disgregate, l'acuirsi degli antagonismi fra le classi, anziché coalizzare l'aggressività verso un unico soggetto, e, così facendo, rinsaldare il gruppo sociale, diventa fonte di ulteriore frammentazione sociale nonché causa di scarsa organizzazione del conflitto. Ad approfittare di questo stato di dispersione delle forze insurrezionali sono soprattutto le classi dominanti, che, per ovviare a qualsiasi rischio di trasformazione sociale, ricorrono a figure autoritarie, capaci di ristabilire l'ordine perduto attraverso una strumentalizzazione e una monopolizzazione delle medesime spinte rivoluzionarie. L'atomismo sociale, determinato dal capitalismo, risulta di conseguenza soggetto a dinamiche di

<sup>24</sup> D. Hollier, *Place de la Concorde (Homage to the square)*, in H. Ronse et al., *Per Bataille. Saggi sul pensiero batailliano e testi di Georges Bataille*, tr. it. a cura di L. Grazioli, I. Raggi e B. Raggi, Bertani, Verona 1976, p. 133.

<sup>25</sup> La denominazione di "controrivoluzione" è attribuita al fascismo da Luigi Fabbri nella sua precoce lettura di questo fenomeno condotta nel 1922 in *La controrivoluzione preventiva. Riflessioni sul fascismo*, Zero in Condotta, Milano 2009. D'altronde, anche il concetto gramsciano di "rivoluzione passiva" è riferito al fascismo per indicarne la funzione di antidoto delle classi dominanti a qualsiasi processo realmente rivoluzionario. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni dal carcere* (1975), Einaudi, Torino 2001, 4 voll., vol. I, 44, 41, pp. 57 e ss.

coesione che vanno in una direzione opposta a quella auspicata dal proletariato. È facile che, soprattutto nella fasi di maggiore tensione sociale, la lotta delle classi oppresse venga neutralizzata dalle classi dominanti attraverso suddetta opera di ricomposizione e riorganizzazione sociale di impronta autoritaria.

Nell'ambito di tale schema interpretativo dei diversi fenomeni insurrezionali si inserisce la lettura di Bataille sulla funzione sociale del fascismo in quello specifico momento storico: «Il fascismo rappresenta oggi il lavoro di riassorbimento necessario»<sup>26</sup> per il mantenimento dei rapporti di potere esistenti. Siffatto “lavoro di riassorbimento” degli antagonismi avverrebbe attraverso una «unione delle classi (necessariamente a beneficio di coloro che comandano)»<sup>27</sup>.

È questo l'aspetto del fascismo che rende più evidente la sua differenza da qualsiasi regime comunista, anche da quello sovietico che si è andato allora sclerotizzando nella forma statale. Il fascismo aspira ad un'unione organica e gerarchica delle classi mentre il comunismo a un suo superamento. Se nel fascismo qualsiasi impulso sovversivo si estingue perché incorporato e metabolizzato all'interno della struttura statale, nel comunismo esso assume, invece, un carattere che potremmo definire ‘statuente’, rintracciabile alle radici stesse di tale opzione politica ed economica. Nello specifico,

il bolscevismo significa sovversione della società da parte degli oppressi. Il partito bolscevico ha conservato la pretesa di rappresentare esclusivamente il proletariato e, senza alcun dubbio, l'ha rappresentato fino in fondo durante la presa del potere. Questa filiazione introduce un insieme di comportamenti e di concezioni socialiste radicali che continuano a caratterizzare il regime russo di fronte al fascismo<sup>28</sup>.

Coerentemente con l'impianto argomentativo batailleano, a distinguere maggiormente il bolscevismo dal fascismo, e a connotare, quindi, l'opera trasformativa intrapresa dalla dittatura del proletariato in Unione Sovietica, sarebbe stato soprattutto l'esercizio di suddetti “comportamenti sovversivi” e delle “concezioni socialiste radicali”, ancora pregne della carica sovversiva che ha animato la prima fase del processo rivoluzionario. A testimonianza della loro diffusione in URSS, il pensatore non manca di menzionare alcuni provvedimenti li già attuati, come l'abolizione del vecchio regime matrimoniale, la legalizzazione dell'aborto e l'adeguamento del regime penitenziario. Nella

<sup>26</sup> G. Bataille, *Le fascisme en France*, cit., p. 212 (traduzione mia).

<sup>27</sup> Id., *Essai de définition du fascisme, Essais de sociologie*, cit., p. 215 (traduzione mia).

<sup>28</sup> *Ibid.*

valutazione espressa da Bataille, questi provvedimenti contraddistinguono la specificità storica dell'esperimento sovietico, ancora più di quanto non possa aver fatto la socializzazione dei mezzi di produzione.

Dunque, nonostante i punti di prossimità fra lo Stato fascista e il comunista all'epoca riscontrabili, il pensatore ha ben chiara la differenza sostanziale e inequivocabile fra i due modelli politici e i due orizzonti ideologici. Tuttavia, proprio perché è consapevole dell'importanza di siffatta differenza, egli ha altrettanto ben chiaro il rischio che il potenziamento dell'apparato statale compiuto dal governo di Mosca possa rappresentare non soltanto per l'affermazione del comunismo all'interno dei confini sovietici ma anche per l'andamento del movimento rivoluzionario internazionale. Lo stalinismo di Stalin, infatti, non soltanto gli sembra andare nella direzione opposta a quella di un superamento della forma statale, prospettata nella teoria marxista e leninista, ma rappresenta anche l'anello centrale di una più articolata concatenazione di problemi che in quella fase sembrano denunciare un indietreggiamento, anziché un avanzamento, del processo rivoluzionario del proletariato mondiale.

#### 4. *Il principio di decomposizione permanente contro la forza imperativa della sovranità*

Abbiamo già detto che lo stalinismo sovietico, soprattutto alla luce dell'accentramento dei poteri nelle mani del capo, denuncia una fascistizzazione, seppure parziale, del programma comunista lì in corso di attuazione. Va precisato ora meglio che questa svolta politica è considerata da Bataille in profonda contraddizione con il percorso di emancipazione compiuto dal movimento proletario a partire dal XIX secolo. Recuperando l'espressione efficace di Trockij con cui abbiamo esordito, ciò che sembra più gravemente compromesso dagli sviluppi sovietici, ed europei, degli anni Trenta è proprio quell'*irrompere violento delle masse sul terreno* della Storia, che grazie al ricorso al conflitto e all'insurrezione, aveva posto le condizioni dell'autodeterminazione proletaria. Si può dire che la costruzione dello Stato, imponendo degli argini al «movimento fluviale» della rivoluzione, costringendolo a irreggimentarsi in una forma stabilmente definita e circoscritta, gli abbia sottratto l'andamento fluttuante e scatenato che Bataille considera essere la fonte primaria della sua forza di rinnovamento e liberazione. Da questo punto di vista, come commenta opportunamente Marco Tabacchini citando un estratto batailleano,

lo Stato è così il nome non tanto di un simbolo – fosse anche il simbolo del potere, la sua rappresentazione o il suo emblema – bensì di un vero e proprio operatore di coesione, forza imperativa elevata a dispositivo principe nel movimento di gestione e polarizzazione del conflitto sociale. Per tale motivo, scrive Bataille, «non si tratta in effetti di prendersela direttamente con lo Stato, ma con il valore su cui lo Stato riposa», limitandolo dall'interno, depotenziandone l'efficacia dispositiva, moltiplicando il sorgere spontaneo e autonomo di nuove forze democratiche<sup>29</sup>.

A tale proposito vale la pena menzionare una considerazione presente nelle ultime righe di una brevissima annotazione del pensatore, scritta anche essa nell'ambito del suo studio sulle forme autoritarie. Riferendosi all'istanza imperativa dello Stato totalitario egli cerca di tratteggiare la natura dell'istanza che debba opporsi, pur tuttavia senza sostituirla e perpetrare, quindi, la funzione coercitiva del potere da essa detenuto. Egli la descrive nei seguenti termini:

L'istanza che assume questa funzione deve essere indipendente da qualsiasi esercizio della sovranità, ma il valore proprio che essa dà all'esistenza deve impattare sul valore imperativo che giustifica la sovranità dello Stato. Essa deve così introdurre nella regione stessa dove si costituisce la forza imperativa il principio di una decomposizione permanente<sup>30</sup>.

Troviamo qui un passaggio di particolare densità del discorso batailleano, che tocca una delle questioni-chiave con cui il pensatore si è confrontato costantemente durante tutta la sua ricerca: come opporsi al potere intervenendo direttamente sulle radici stesse del principio di sovranità? e come coltivare il terreno da cui questo principio proviene in modo da impedire che esso produca, insieme con la sovranità, anche quella servitù che sembra essere la sua controparte inevitabile?

Nel contesto degli anni Trenta, non vedendo nelle democrazie borghesi un'opzione alternativa soddisfacente, Bataille immagina un'istanza sovversiva che sia in grado innestare nel campo della politica il succitato “principio di una decomposizione permanente”. Il movimento proletario mondiale gli appare allora il soggetto politico più idoneo per adempiere a un simile compito. Ma il problema resta irrisolto. Da lì a qualche anno, durante l'esperienza comunitaria di Acéphale, sembrerebbe che, in continuità con questa prima proposta, egli abbia prospettato l'eventualità di soluzioni democratiche bicefale o policefale, di ispirazione dionisiaca e carnevalesca, di cui tuttavia resta-

<sup>29</sup> M. Tabacchini, *L'esclusione come problema politico*, in G. Bataille, *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, tr. it. a cura di M. Tabacchini, Casa di Marrani, Verona-Brescia, 2013, pp. XIV-XIV.

<sup>30</sup> G. Bataille, *Ni Dieu ni maîtres, Essais de sociologie*, cit., p. 176 (traduzione mia).

no scarse testimonianze<sup>31</sup>. Gradualmente, però, il pensatore si è reso conto che qualsiasi intervento politico, per quanto non irreggimentato nelle figure cardine della politica moderna, e per quanto teso esclusivamente alla sovversione dello *status quo*, non può comunque restituire agli esseri umani quel *valore dell'esistenza*, affrancato da qualsiasi servitù, che egli considera l'unica via alternativa alla forma politica della sovranità.

Negli anni della maturità il raggiungimento di questa consapevolezza induce Bataille a ricercare altrove un simile valore. Egli comincerà allora a tematizzare una condizione sovrana inedita, agli antipodi con quella incarnata dalle sue figure storiche e situata al di là della sfera della politica e della sua prassi. Sarà quindi da questa prospettiva nuova che il pensatore approccerà la vicenda sovietica negli Cinquanta. Nel tentativo di mettere a fuoco siffatta esperienza della sovranità, accessibile a tutti gli esseri umani e slegata dai privilegi cetuali, egli opererà un'archeologia della nozione di sovranità che lo indurrà ad approfondire ulteriormente anche il paradigma comunista. La sua ipotesi è che i due sistemi politici, il monarchico e il comunista, e i due rispettivi orizzonti di idee e di pratiche, siano dialetticamente legati fra loro, in un rapporto di opposizione ma anche di interdipendenza implicita. Egli allora dichiarerà che, dopo il superamento storico delle forme tradizionali della sovranità, essa «oggi non è più viva al di fuori delle prospettive del comunismo [...] che ne è la contraddizione più attiva»<sup>32</sup>.

##### 5. *Per una mitologia degli insorti*

Coerentemente con la prospettiva batailleana, questa dialettica di opposizione e interdipendenza fra sovranità e comunismo si è determinata anche, come stiamo vedendo, attraverso le scelte compiute dall'Unione Sovietica di fronte all'ascesa dei regimi fascisti. In *Le problème de l'État* Bataille non manca a tale proposito di muovere delle dure accuse ai dirigenti del Partito comunista russo, e, con essi, anche a quelli degli altri partiti europei che egli ritiene ne abbiano seguito supinamente la linea programmatica. Ad essere attaccata è proprio la loro comune incapacità di opporsi adeguatamente all'avvento delle destre in Europa in quella drammatica congiuntura storica. L'ascesa del nazismo e il

<sup>31</sup> Cfr. D. Hollier, *La struttura delle democrazie*, in G. Bataille et al., *Il collegio di sociologia*, cit., pp. 257-261.

<sup>32</sup> G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 101.

conseguente fallimento delle lotte intraprese dal movimento operaio tedesco, a detta del pensatore francese, testimoniano di una sostanziale inefficacia dell'attività rivoluzionaria internazionale che fino ad allora è stata monopolizzata dai partiti comunisti dei vari Paesi. La scelta operata da Stalin di investire le energie disponibili soprattutto per la costruzione della macchina statale sovietica e per l'affermazione del suo potere personale ha prodotto, come effetto secondario, la chiusura dell'URSS in se stessa, rendendola "cieca" rispetto alla deriva internazionale. Una simile condotta, unita alla svolta autoritaria impressa al governo di Mosca, ha inflitto una ferita profonda al legame sussistente fra élites politiche e classe proletaria, dentro e fuori i confini sovietici. A essere presa di mira nella polemica batailleana è soprattutto l'incapacità dei teorici e politici marxisti, ancorati alla «vecchia concezione geometrica dell'avvenire»<sup>33</sup>, di decifrare adeguatamente il rischio che l'umanità effettivamente stesse correndo in quel momento drammatico. Si può intuire che il bersaglio principale delle critiche di Bataille sia rappresentato da un'interpretazione del materialismo dialettico di ascendenza positivista, che, con il suo «ottimismo incorreggibile»<sup>34</sup> per il progresso dell'umanità, ha finito con lo sminuire la gravità dei eventi in atto e col non dare il giusto valore al carico affettivo, di ansia e disorientamento, che tali eventi stavano suscitando in coloro che ne erano direttamente coinvolti.

Per il pensatore è, invece, la dimensione affettiva ad essere da sempre il principale motore dell'azione rivoluzionaria. Lo è stata quando gli operai hanno riposto la loro fiducia incondizionata nelle parole di Marx e dei leader comunisti, continua ad esserlo allora che la disgregazione del movimento rivoluzionario ha raggiunto il suo apice. Forse uno dei maggiori meriti del contributo teorico elaborato da Bataille in quegli anni va attribuito proprio alla sua lucidità nel porre il problema di una irriducibilità delle lotte alla sola razionalità delle teorie. A suo parere, bisogna fare emergere nelle teorie, e considerare nelle prassi, anche il lato oscuro delle attività umane, e dunque anche le ombre e i fantasmi che la lotta porta sempre con sé e impone di combattere. A tale proposito in una lettura del testo batailleano compiuta negli anni Settanta Sergio Finzi afferma incisivamente: «La partita storica non si gioca solo sulla tastiera dell'azione produttiva e del diritto corrispondente, ma anche sul tavolo dei sogni e delle combinazioni burocratiche del desiderio, dell'inconscio e del superio»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Id., *Le problème de l'État*, cit., p. 334 (traduzione mia).

<sup>34</sup> Ivi, p. 335 (traduzione mia).

<sup>35</sup> S. Finzi, *La dialettica delle forme visibili*, in G. Bataille, *Documents*, Dedalo, Bari 1974, p. 12.

Bataille è convinto che, se in quel momento l'antifascismo sta perdendo la sua "partita storica" lo si deve all'incapacità di fare un buon uso dell'infelicità proletaria, di quella «violenza della disperazione»<sup>36</sup> che egli considera invece la migliore risorsa di cui la rivoluzione possa allora disporre per coalizzarsi a livello internazionale. D'altronde, se i fascismi stanno invece riscuotendo molto successo fra le masse, è anche grazie all'introduzione di una macchina mitologica che, con il solo scopo del consenso e della propaganda, ha monopolizzato il sentimento di coesione della masse mediante la creazione di un immaginario simbolico condiviso. Da qui la diagnosi batailleana di una inadeguatezza delle armi impiegate dai partiti comunisti per sconfiggere il nemico: «Coloro che, da ogni parte, parlano di "lotta contro il fascismo" dovrebbero cominciare a comprendere che le concezioni che, nel loro spirito, accompagnano questa formula non sono meno puerili di quelle delle streghe che lottano contro i temporali»<sup>37</sup>.

Fra le linee di questo discorso comincia a prendere forma l'idea, che poi si concretizzerà da lì a qualche anno con il progetto di Acéphale, di una mitologia degli insorti, che porti il conflitto contro il capitale anche sul piano simbolico del mito. In una lettera al sindacalista antifascista Pierre Kaan del egli così esprime le sue intenzioni al riguardo: «Non ho dubbi circa il piano sul quale noi dovremmo porci: non potrebbe che essere che quello del fascismo stesso, vale a dire il piano mitologico»<sup>38</sup>. A indurre il pensatore a convogliare le energie in questa direzione sarà la convinzione secondo cui occorra operare urgentemente una inversione parodica dei simboli del potere onde evitare di introiettarli e farli propri inconsapevolmente.

Anche dal punto di vista della rappresentazione simbolica, la divinizzazione della salma di Lenin e il culto della figura Stalin dimostrerebbero, infatti, un ulteriore adeguamento dell'Unione Sovietica all'orizzonte politico dei fascismi. O, almeno, l'ipotesi di un adeguamento è deducibile dalle dichiarazioni batailleane ascrivibili ai suoi studi sulle forme autoritarie degli anni Trenta. I termini della questione saranno in parte rivisti dal pensatore quando ritornerà sullo stesso punto retrospettivamente ne *La souveraineté*. In questa nuova occasione la glorificazione personale di cui aveva beneficiato Stalin, più che segno di una sua prossimità con il culto del capo fascista, sarà valutata come

<sup>36</sup> G. Bataille, *Le problème de l'État*, cit., p. 335 (traduzione mia).

<sup>37</sup> *Ibid.* (traduzione mia).

<sup>38</sup> Id., *Lettera a Pierre Kaan* (14 febbraio 1934), in Id. et al., *Contre-attaques*, cit., p. 73.

una sopravvivenza di arcaismi russi all'interno della società comunista. Ma il fulcro dell'analisi batailleana allora sarà un altro: nella condotta di Stalin il pensatore attesterà una separazione del potere politico dalla sovranità, a cui in qualità di comunista il leader sovietico ha scelto, evidentemente, di rinunciare.

Stando allo schema interpretativo sviluppato da Bataille negli anni Cinquanta, diversamente dalle figure storiche della sovranità che hanno acquisito il loro potere come effetto secondario di quel godimento delle eccedenze che è peculiarità specifica della condizione sovrana, Stalin, pur accentrando il potere nelle sue mani, ha invece preferito negarsi l'opportunità di qualsiasi beneficio connesso alla sua posizione di dominio per impedire la sopravvivenza larvata all'interno della società comunista di privilegi di classe o di rango. In virtù di questa sua scelta – che, secondo il pensatore francese, è tanto più sovrana perché ha negato “sovranamente” quella medesima sovranità che sarebbe spettata di diritto alla sua carica –, il leader sovietico rappresenta «il migliore esempio dell'uomo che rinuncia alla sovranità di cui dispone»<sup>39</sup>. In base sempre all'analisi batailleana, come conseguenza principale della rinuncia compiuta da Stalin, nel mondo sovietico si assiste a una ammissione del potere esclusivamente per il servizio che esso rende all'utile e all'attività efficace. Il riconoscimento dell'autorità esercitata dalla figura del capo testimonia di una sopravvivenza nel comunismo della facoltà politica del potere ma essa è potuta permanere solo a condizione che non desse più al suo detentore nessuna forma di godimento sovrano. Ne *La souveraineté* Bataille non ha mancato tuttavia di sottolineare come l'opzione prescelta da Stalin abbia rappresentato un unicum nel panorama sovietico. Dopo la sua morte, infatti, gli altri rappresentanti del governo, onde evitare di alimentare ulteriormente gli equivoci che la sua leadership aveva comunque sollecitato nell'opinione pubblica, hanno optato per una divisione più cauta dei poteri e per una condotta uniformata agli standard di vita comunisti.

## 6. Usare le armi della prigionia per la liberazione

Restano tuttavia due ultimi passaggi dell'articolo dedicato al problema dello Stato su cui è il caso di spendere ancora qualche parola. In essi possiamo infatti già individuare un nucleo di questioni che ha assunto poi un ruolo cru-

<sup>39</sup> Id., *La sovranità*, cit., p. 162.

ziale per la messa a punto del piano d'azione perseguito da Contre-Attaque, Union de Lutte des Intellectuels Révolutionnaires. Il gruppo viene fondato nel 1935 dallo stesso Bataille, nel frattempo fuoriuscito dal Circolo di Souvarine, e da Breton, diventato ormai critico nei confronti della politica staliniana e consapevole dell'impossibilità di un sodalizio duraturo fra surrealismo e Partito comunista. Il primo passaggio su cui è opportuno sottoporre l'attenzione è il seguente:

Disorientati e disuniti, gli sfruttati devono oggi misurarsi con gli dei (le patrie) e con i padroni più imperativi fra tutti coloro che li abbiano mai asserviti. Ed essi devono nello stesso tempo sospettarsi fra loro, per paura che coloro che li guidano nella lotta non divengano a loro volta dei padroni<sup>40</sup>.

A questa analisi segue un'esortazione che il pensatore muove al movimento operaio, di cui è possibile trovare qualche cenno nel secondo estratto che qui riportiamo:

Tuttavia, è evidente che il tempo, ovvero la necessità del movimento storico, si rivela capace di realizzare dei cambiamenti che non possono dipendere direttamente dall'azione di un partito. E vivendo nell'attesa di un tale cambiamento, è ancora necessario non soccombere a delle forze distruttrici che, oggi, hanno contro il movimento operaio l'iniziativa dell'attacco.<sup>41</sup>

Un primo fattore deducibile da entrambi gli estratti, e poi puntualmente recuperato nella dichiarazione di intenti di Contre-Attaque, lo potremmo considerare di carattere tattico. Nonostante la situazione internazionale inducesse a ritenere che si stessero disponendo all'orizzonte tutte le premesse di una tragedia di scala mondiale, ormai verosimilmente inevitabile, il pensatore rivendica comunque, a prezzo anche di accelerare il processo catastrofico, la necessità di una risposta dei lavoratori al fine *di non soccombere* passivamente all'attacco fascista. Nello specifico, nel '33 il piano immaginato da Bataille avrebbe richiesto l'incremento delle forme del dissenso, tanto all'esterno quanto soprattutto all'interno dei confini sovietici, in modo da riattivare dal basso il processo insurrezionale che i vertici dello Stato avevano ormai bloccato ai piani alti.

All'epoca il pensatore individuava come soggetto promotore delle lotte, anziché i partiti comunisti nazionali, il movimento proletario internazionale. In base alla sua interpretazione degli eventi, la classe dirigente dei partiti aveva

<sup>40</sup> Id., *Le problème de l'État*, cit., p. 334 (traduzione mia).

<sup>41</sup> Ivi, p. 335 (traduzione mia).

infatti finito con l'assumere le medesime prerogative degli oppressori avendo parimenti assunto, forte delle gerarchie interne, una funzione padronale nei confronti delle masse lavoratrici. A suo parere, era stato soprattutto l'imporsi di questo fenomeno ad avere segnato non soltanto una cesura fra le organizzazioni partitiche e la classe proletaria ma anche un clima di sospetto generalizzato all'interno dello stesso movimento rivoluzionario.

Nei brevi scritti ascrivibili all'esperienza di Contre-Attaque – per lo più volantini, pamphlet, lettere, appunti sparsi che avrebbero poi dovuto essere raccolti in dei Cahiers – Bataille ritorna nuovamente sull'importanza del movimentismo per l'andamento delle lotte proponendo un'analisi del fenomeno più articolata, coerente con le sue ipotesi sociologiche di quegli anni. Egli dichiara allora che i partiti sono stati originariamente costituiti nei diversi paesi capitalisti «per iniziativa di Lenin, in vista di realizzare nel resto d'Europa una rivoluzione analoga a quella che si era sviluppata in Russia»<sup>42</sup>. Sulla base della ricostruzione batailleana, il leader bolscevico aveva infatti ritenuto che la loro fondazione potesse giocare un ruolo importante per l'organizzazione rivoluzionaria internazionale in un periodo storico in cui «lo stato di decomposizione di un gran numero di paesi europei non era completamente diverso da quello in cui i bolscevichi avevano saputo approfittare»<sup>43</sup>. Tuttavia, nei Paesi europei, nonostante le apparenti similitudini con la Russia, la realtà sociale non si era mostrata talmente critica da condurre a un tracollo favorevole all'azione insurrezionale. E, più in generale, «l'esistenza di un partito comunista in una democrazia borghese è sempre stato un fatto senza una portata immediata quanto alla decisione rivoluzionaria»<sup>44</sup>.

Di conseguenza, sia in Italia che in Germania, ma, pur in assenza di un vero e proprio regime autoritario, anche in Francia, i disordini sociali avevano finito *de facto* per essere assorbiti dall'ala destra dell'opposizione. Alla luce di tale quadro politico, nei documenti riconducibili a Contre-Attaque Bataille nello stesso tempo diagnostica l'anacronismo della forma partito ed esprime l'esigenza di un movimento proletario compatto. A suo parere, condizione necessaria dell'efficacia politica di un simile movimento è che esso, emulando le armi del nemico, si renda organico e così soddisfi quella esigenza di coesione sociale propria delle società borghesi nelle fasi di crisi. Il pensatore dunque asserisce:

<sup>42</sup> Id., *Verso la rivoluzione reale*, in Id., *Critica dell'occhio*, cit., p. 232.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 233.

Dobbiamo impegnarci risolutamente sulla sola via aperta a coloro che vogliono rovesciare un regime, quando questo regime è la democrazia borghese. [...] Dobbiamo sapere utilizzare per la liberazione degli sfruttati le armi che erano state forgiate per incatenarli di più<sup>45</sup>.

Bisogna tuttavia comprendere adeguatamente il significato che Bataille attribuisce all'utilizzo delle "armi del nemico", in quel momento rappresentate soprattutto dalla struttura organica assunta dal movimento rivoluzionario, onde evitare di liquidare la proposta batailleana – come d'altronde lo stesso Breton farà in occasione dell'ennesima rottura fra i due nel '36 – come una forma di "surfascismo"<sup>46</sup>. L'elemento di interesse che il pensatore intercetta in siffatta composizione delle forze antagoniste concerne infatti la sua matrice fortemente sovversiva, in grado di coinvolgere grandi masse popolari, indipendentemente dalla provenienza di classe dei singoli. In base alla sua ipotesi, pur differendo dalle «insurrezioni informi che hanno abbattuto le autocrazie»<sup>47</sup>, ovvero dalle forme di esplosione insurrezionale spesso prive di una vera strategia rivoluzionaria, il movimento organico renderebbe possibile una partecipazione collettiva altrettanto ampia. E, soprattutto, la renderebbe possibile in periodi non rivoluzionari, nei quali ad avere la meglio è il senso di impotenza e lo stato di disgregazione del proletariato all'interno dei Paesi capitalisti. In uno dei testi destinati all'attività militante di Contre-Attaque, *Vers la révolution réelle*, così è descritto questo tipo di formazioni di impronta essenzialmente comunitaria: «Insurrezioni organizzate che prendono in forma organica un carattere più o meno permanente»<sup>48</sup>. L'esigenza principale che allora preme Bataille, e che lo discosta ulteriormente dall'impianto concettuale marxista-leninista, è di individuare delle organizzazioni insurrezionali che possano essere alternative al partito, da lui considerato rappresentativo degli interessi di una singola classe e, dunque, inevitabilmente settario, funzionale a logiche di potere e propedeutico a una frammentazione delle lotte, anziché a una loro unità.

Ma, indipendentemente da suddetta questione, per buona parte interna alla congiuntura socio-politica di quel momento, nelle linee del discorso batailleano si può già rintracciare un'operazione critica di più ampio respiro, che proprio allora comincia a delinearsi, e che poi, attraversando quasi tutta produzione successiva, sarà ulteriormente sviluppata dal pensatore nel pe-

<sup>45</sup> Ivi, p. 234.

<sup>46</sup> Per il complesso rapporto intercorso fra Bataille e Breton in questi anni si rimanda a M. Galletti, *La comunità "impossibile" di Georges Bataille*, cit., in part. pp. 57-89.

<sup>47</sup> Id., *Verso la rivoluzione reale*, cit., p. 235.

<sup>48</sup> *Ibid.*

riodo della maturità. A partire dalla metà degli anni Trenta, infatti, Bataille comincia a mettere in questione le figure cardine della politica moderna e, attraverso questa messa in questione, comincia ad attaccare l'intera fondazione onto-teologica del politico<sup>49</sup>. Tanto la contestazione della forma-partito quanto quella delle forme storiche della sovranità, e quindi degli ordinamenti statuali ad esse corrispettivi, vanno dunque inquadrare e valutate soprattutto alla luce di questo tipo di operazione.

Se nel contributo del '33, come già detto, Bataille si appella ancora alla base del proletariato sovietico, vedendo in essa il soggetto politicamente più maturo per guidare la lotta e avviare il processo di trasformazione, il suo punto di vista cambia d'angolazione dopo il tentativo di colpo di Stato del 6 febbraio 1934, attuato dalle destre in Francia. Da quel momento in poi il *focus* dell'attenzione batailleana si sposta soprattutto all'interno del contesto francese. Egli individua quindi nel Fronte popolare il soggetto collettivo potenzialmente più idoneo a guidare il contro-attacco dei lavoratori poiché è il primo ad essersi aggregato spontaneamente con l'obiettivo di resistere al rischio fascista. Pur nella consapevolezza che il Fronte non sia un partito impegnato nella lotta di classe quanto, piuttosto, un "movimento organico" e variegato, coalizzatosi di fronte alla minaccia delle destre, Bataille non manca tuttavia di criticarne il suo atteggiamento eccessivamente difensivo e le sue rivendicazioni legalitarie, tese a ripristinare il parlamentarismo borghese. L'auspicio che dunque egli esprime in più di un'occasione tra il '35 e il '36 è che le componenti confluite in siffatta "composizione di forze" riescano a trasformarsi effettivamente in un fronte aggressivo di lotta, che, grazie alla sua struttura organica, ma plasticamente dinamica, si renda capace di riattivare il processo rivoluzionario da tempo inceppato.

## 6. *La patria o la terra*

Tuttavia, come ha messo in evidenza Marina Galletti, nonostante l'interesse per l'esperienza politica condotta dall'intero Fronte popolare, Bataille in quegli anni è vicino soprattutto alla componente della Gauche révolutionnaire, l'ala sinistra della SFIO, fondata proprio nel 1935 da Marceau Pivert<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Su questo aspetto del pensiero batailleano si veda R. Bischof, *Riso tragico. La nozione di sovranità rivista da Acéphale*, in F. C. Papparo e B. Moroncini, *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, Il Melangolo, Genova 2009, in part. p. 76.

<sup>50</sup> Cfr. M. Galletti, *Riparazione a Bataille*, in G. Bataille, *Contre-attaques*, cit., p. 11.

In accordo con la linea programmatica portata avanti da tale corrente, tutta la vicenda di Contre-Attaque si mostra sotto il segno dell'internazionalismo e dell'anticolonialismo. Questi due termini sono tra i più esplicativi della strategia rivoluzionaria all'epoca perseguita dal pensatore e, al contempo, rendono anche più intelleggibili i motivi della sua critica alla via sovietica al socialismo. Tradendo infatti l'internazionalismo della lotta di classe e, implicitamente, avendo già abdicato all'aspirazione di espandere la rivoluzione in Occidente, l'URSS staliniana ha finito per rinchiudere il comunismo nei confini nazionali e, di conseguenza, per restaurare il modello politico dello Stato-nazione. In uno dei suoi scritti sociologici di quel periodo Bataille segnala un dato paradigmatico del mutamento di auto-percezione identitaria compiuto in Unione Sovietica: «Nella stampa russa attuale, la parola patria è di nuova impiegata – patria *tout court* e non più patria dei proletari»<sup>51</sup>.

D'altronde, seppure solo tangenzialmente, anche nei passi di *Le problème de l'État* precedentemente citati è tracciata una connessione sottile tra l'atteggiamento padronale manifestato dai leader dei partiti comunisti e la devozione manifestata, invece, molto spesso anche dai proletari nei confronti di quelle nuove divinità dell'età moderna che sono le patrie. Il pensatore considera ambedue i fenomeni sintomatici di una persistenza nel comunismo delle medesime dinamiche di potere affermatasi nel corso della storia degli ultimi secoli e poi portate alle loro estreme conseguenze dalle politiche nazionaliste e coloniali dei Paesi capitalisti. A siffatte dinamiche Bataille allude quando, riferendosi all'«Idra tricefala di Padre, Patria, Padrone»<sup>52</sup>, rivendica la necessità di una rivoluzione che, insieme con il superamento della proprietà privata, conduca al superamento tanto del modello patriarcale di famiglia quanto del nesso del politico fra potere moderno e ordinamento spaziale.

Da qui l'esigenza espressa a più riprese nei documenti di Contre-Attaque di contrastare le scelte di politica estera dell'Unione Sovietica che possano ulteriormente pregiudicare l'internazionalismo comunista. Un precedente importante c'era già stato all'epoca di Lenin, con il Trattato di Versailles del 1918, quando le forze rivoluzionarie avevano stipulato un accordo diplomatico con i paesi capitalisti. Ma, come poi Bataille sottolineerà ne *La souveraineté*, tanto Lenin che Trockij nel '18 ancora «credevano che la rivoluzione fosse imminente in tutta l'Europa occidentale e che, senza il concorso del proleta-

<sup>51</sup> G. Bataille, *Le fascisme en France*, cit., p. 208 (traduzione mia).

<sup>52</sup> Cfr. Id., *La patrie et la famille. Cahiers de Contre-Attaque*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 393.

riato vittorioso dei paesi avanzati, la costruzione del socialismo in Russia non avrebbe fatto strada»<sup>53</sup>. La pensava, invece, già diversamente Stalin, che in quello stesso periodo dichiarava:

La base della rivoluzione è più larga in Russia che nell'Europa occidentale, dove il proletariato è da solo contro la borghesia. Da noi la classe operaia è sostenuta dai contadini poveri... Dobbiamo scartare la vecchia idea che solo l'Europa possa indicarci il cammino. Vi è un marxismo dogmatico e vi è un marxismo creativo. Io opto per quest'ultimo<sup>54</sup>.

Negli anni Cinquanta Bataille metterà quindi in evidenza come l'opzione del "marxismo creativo" si sia resa effettivamente necessaria a partire dal '24, ovvero da quando, una volta al governo di Mosca, Stalin ha dovuto prendere drammaticamente atto del grado di isolamento e dell'enorme arretratezza economica in cui la Russia versava. Risale non a caso all'autunno di quello stesso anno la sua dottrina del "socialismo in un solo Paese" attraverso cui egli dichiarava la volontà di consacrare tutte le energie disponibili al potenziamento industriale nazionale, indispensabile per la stessa sopravvivenza del comunismo sovietico.

Ma, se i risvolti economici del progetto attuato da Stalin saranno oggetto di indagine da parte del pensatore soprattutto nel Secondo dopoguerra, a preoccuparlo già nel '35 è soprattutto la tattica impiegata dal leader sovietico di fronte all'affermazione di Hitler in Germania. Secondo la lettura batailleana degli eventi, dopo avere impresso allo Stato sovietico dei tratti affini a quelli dei totalitarismi fascisti, Stalin si allinea anche ai paesi capitalisti prendendo parte a una "pseudo-dialettica" binaria data dall'opposizione del capo del nazismo alla parte restante del mondo. Una simile scelta presuppone il riconoscimento di fatto della sovranità politica delle democrazie liberali da parte dell'Unione Sovietica e il suo adeguamento alle loro logiche nazionaliste e belliciste. Nella previsione di Bataille, questa svolta impressa da Stalin alla politica estera dell'Unione Sovietica avrebbe costretto il comunismo ad abbandonare definitivamente la visione marxista primitiva: «Hitler contro il mondo. Il mondo contro Hitler. Questa pseudo-dialettica che fa bella mostra su un opuscolo staliniano [...] basta a provare che la politica comunista ha rotto definitivamente con la rivoluzione»<sup>55</sup>. Con una certa lungimiranza di sguardo, il pensatore all'epoca suppone che un'eventuale alleanza fra democrazie formali

<sup>53</sup> Id., *La sovranità*, cit., p. 108.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 108-109.

<sup>55</sup> Id. et al., *Sotto i fuochi dei cannoni francesi*, in Id., *Critica dell'occhio*, cit., p. 221.

e democrazia reale non soltanto avrebbe osteggiato qualsiasi tentativo futuro di affermare la società comunista in Occidente ma, facendo sentire Hitler accerchiato, avrebbe anche accelerato la corsa verso la guerra. E a venire meno in questa disfatta generale sarebbe stata soprattutto l'opportunità offerta dalla rivoluzione socialista di trasformare radicalmente le strutture politiche e le forme sociali dell'umanità intera rinnovandone i rapporti di forza alla base.

È a partire da questa presa d'atto che Bataille comincia a orientarsi verso un orizzonte del tutto inedito, conseguibile dalla negazione dialettica di entrambi i poli allora in conflitto fra loro, peraltro da lui considerati altrettanto mossi da velleità di potenza e dinamiche di dominio. In un testo legato a *Contre-Attaque*, scritto a quattro mani con Pierre Kaan ed emblematicamente intitolato *La patrie ou la terre*, egli annuncia con le seguenti parole un simile orizzonte:

Molti uomini amano la loro patria, si sacrificano e muoiono per essa. Un Nazista può amare il Reich fino al delirio. Anche noi possiamo amare fino al fanatismo, ma ciò che amiamo sebbene siamo francesi d'origine, non è la comunità francese in alcun grado, è la comunità umana; non è in alcun modo la Francia, è la Terra<sup>56</sup>.

Secondo il pensatore, occorre individuare come obiettivo comune delle azioni rivoluzionarie l'opportunità di una Terra non soltanto senza classi ma anche "senza patrie", svincolata da qualsiasi pretesa di possesso e partizione territoriale su base statale<sup>57</sup>. Già negli anni Trenta è chiaro per Bataille che la transizione al socialismo intrapresa dall'Unione Sovietica non si stesse muovendo in questa direzione e che, verosimilmente, non avrebbe condotto all'estinzione dello Stato. D'altronde, dalla seconda metà degli anni Trenta egli avrebbe maturato la convinzione secondo cui, affinché una trasformazione potesse invece verificarsi, era necessario che si realizzasse prima un rovesciamento prospettico dai consueti punti di vista politici, economici, morali e gnoseologici, storicamente determinati dall'opera umana di accaparramento e assoggettamento delle cose del mondo.

Ma, nel frattempo, la situazione politica stava prendendo una direzione del tutto opposta alla via di rinnovamento auspicata dal pensatore. Il precipitare degli eventi con l'occupazione militare della Renania, compiuta da Hitler

<sup>56</sup> Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 384 (traduzione mia). Il testo di Bataille e Kaan era destinato al prospetto che annunciava la pubblicazione dei «Cahiers de Contre-Attaque».

<sup>57</sup> Per l'approfondimento di questo nucleo problematico si rimanda a S. Cardone, *Comunità della perdita e perdita di comunità in Georges Bataille*, in L. Scafoglio, *Comunità. Figure e problemi*, Kaiak Edizioni, Pompei, 2024, pp. 51-84.

di risposta al Trattato di Locarno, avrebbe quindi indotto Bataille a perdere anche le ultime remote speranze di una rivoluzione in Europa. Le dimissioni da segretario generale di Contre-Attaque nell'aprile del '36 siglano il suo abbandono definitivo dall'impegno rivoluzionario, da lui considerato ormai irrimediabilmente compromesso dal quadro internazionale. Il pensatore decise allora di dare vita alla comunità di Acéphale, finalizzata a una contestazione della mitologia fascista attraverso un ribaltamento parodico della sua simbologia. Durante questa esperienza, e poi, in modo diverso, anche negli anni del conflitto mondiale, egli tuttavia avrebbe continuato ancora a confrontarsi con l'ipotesi di una comunità dei senza patria.

## 7. Cenni conclusivi

Come ricordato in più occasioni, anche dopo gli anni della militanza, il comunismo introdotto in Unione Sovietica ha continuato a sollecitare la riflessione di Bataille. Nel periodo della Guerra Fredda, sulla base anche del bagaglio di conoscenze ed esperienze realizzate negli anni Trenta, egli giungerà infine alla conclusione secondo cui il rapporto tra capitalismo e comunismo non vada considerato di opposizione ma, piuttosto, di continuità lungo uno stesso asse di sviluppo economico e politico. Stando all'ipotesi batailleana, la socializzazione dei mezzi di produzione attuata nella transizione sovietica al socialismo, in modo affine al modo di produzione capitalista, anziché condurre a una liberazione umana, ha finito con l'asservire gli esseri umani rendendoli ingranaggi del processo produttivo e, dunque, riducendoli parimenti allo status degli oggetti da essi prodotti. Il compito storico del comunismo sovietico è consistito *de facto* nella velocizzazione dei tempi di industrializzazione, ben più che nella realizzazione dell'emancipazione umana. Grazie soprattutto al superamento della NEP e all'introduzione dell'accumulazione collettiva ad opera di Stalin, dei Paesi ancora ad economia feudale hanno potuto nell'arco di pochi decenni superare la loro arretratezza economica e livellarsi ai Paesi capitalisti.

Bataille matura, dunque, la convinzione che entrambe le strutture socio-economiche e le corrispettive forme politiche, tanto le capitaliste quanto le comuniste, abbiano inteso sovvertire i principi dell'economia feudale e negare il godimento delle eccedenze incarnato in modo paradigmatico dalle figure sovrane. In questo movimento di negazione la società comunista è stata ancora più radicale della capitalista, nella misura in cui vi ha aderito con un

maggiore grado di consapevolezza. D'altronde, nella prospettiva batailleana, la radicalità della negazione va nondimeno valutata dialetticamente come la manifestazione di una riserva di sovranità morale presente nel mondo comunista, e che si esprime proprio nella rinuncia a qualsiasi forma istituita di sovranità. Come abbiamo avuto modo di appurare, la scelta di Stalin di disgiungere il potere dal godimento che gli sarebbe spettato di 'diritto' dalla sua carica di comando appare esemplare di una siffatta condotta.

Di conseguenza, Bataille ritiene che l'affermazione di un primato dell'accumulazione e la decapitazione del potere sovrano in entrambe le opzioni, sia in quella dell'individualismo capitalista sia in quella del collettivismo comunista, non abbiano comportato il superamento né delle logiche di sopraffazione e asservimento dell'altro né delle forme del potere autoritario. Anzi, al contrario, la competizione fra i due diversi modelli ha ulteriormente accelerato quel processo di conquista e addomesticamento del mondo che, per quanto sia stato il motore fondamentale del progresso umano, se sviluppato in modo univoco, può comportare come suo esito conclusivo il rischio della distruzione generale e l'affermazione del nichilismo. Da qui l'esigenza, espressa dal pensatore tanto alle soglie della Seconda guerra mondiale, di fronte all'ascesa dei fascismi, quanto, negli anni Cinquanta, davanti al rischio di un conflitto atomico, di affermare un comunismo che non si realizzi più attraverso lo sfruttamento delle risorse e sulla base di dinamiche di appropriazione ma secondo un nuovo modo di abitare la Terra e di appartenere ad essa. È in questa proposta peculiare che Bataille ha visto un'uscita potenziale dall'*impasse* del Moderno, ed è a partire da essa che per tutto l'arco della sua ricerca egli ha approcciato l'esperienza sovietica consegnandoci una testimonianza preguata dei sogni e dei fallimenti, delle esperienze e delle alterne vicende del Novecento.

# Carl Schmitt a Pechino?

## Transizione, rivoluzione e pensiero neo-autoritario

Marcello Boemio

### 1. Carl Schmitt e Xu Daolin: Weimar e il Kuomintang

Il 25 aprile del 1969 il sinologo e maoista Joachim Schickel – che molto aveva contribuito alla diffusione del mito di Mao di Germania, coi lavori, tra gli altri, *Dialektik in China – Mao Tse-tung und die große Kulturrevolution*, e con la traduzione tedesca delle Poesie di Mao *37 Gedichte von Mao Tse-tung* – fa visita a Carl Schmitt nella sua casa rifugio di Plettenberg. Quasi un mese dopo, il 22 maggio, il dialogo che ebbero i due fu trasmesso integralmente dal Norddeutscher Rundfunk di Amburgo e da Freies Berlin. A far sì che un uomo come Schickel, profondamente distante dalle posizioni schmittiane, sentisse l'esigenza di confrontarsi con quello che ancora veniva considerato il *Kronjurist* di Hitler, era stata, per stessa ammissione di Schickel, l'attenzione che in *Teoria del partigiano* Schmitt aveva riservato a Mao, definito, tra le altre cose, come «il più grande esperto nella pratica della guerra rivoluzionaria»<sup>1</sup>. Ad ogni modo, qualche decennio prima, come riportato da Martinez Mitchell, prima che Schmitt avesse modo di interessarsi al mondo cinese, fu il mondo cinese ad interessarsi a lui. Un giovane studente di diritto, infatti, di nome Xu Daolin, figlio del generale Xu Shuzheng e allievo di Rudolf Smend, con interessi legati alla teoria costituzionale – che conoscerà Schmitt di persona nel 1931, come riportato dallo stesso pensatore tedesco nei *Tagebücher* –, viene considerato il primo studioso cinese ad affrontare seriamente il pensiero del giurista di Plettenberg<sup>2</sup>.

Solamente un anno dopo, nel 1932, la crisi di Weimar diviene irreversibile e il governo von Papen crolla. Ancora alla fine del 1932 Schmitt aveva cerca-

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Teoria del partigiano* (1963), traduzione di Antonio De Martinis con un saggio di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2012, p. 78.

<sup>2</sup> Cfr., R. Martinez Mitchell, *Chinese receptions of Carl Schmitt since 1929*, «Journal of Law and International Affairs», Vol. VIII, Nr.1 (2020), pp. 187 e ss.

to, con l'aiuto di alcuni generali e di Kurt von Schleicher, di imprimere una virata autoritaria al governo tedesco sollecitandolo a dichiarare fuorilegge i nazisti e i comunisti<sup>3</sup>, provando così a salvare l'assetto costituzionale vigente. Successivamente, con l'avvento del nazionalsocialismo al potere, le previsioni di Schmitt sull'incapacità della costituzione weimeriana di difendere il nuovo impianto statale si avverano, e il resto lo farà poi Hitler. «La costituzione di Weimar è letteralmente spaccata tra la neutralità di valore della prima parte e la pienezza di valore della seconda»<sup>4</sup>. In questo senso, in assenza di un'unità costituzionale sostanziale fondamentale, salvare lo Stato dai suoi nemici si sarebbe rivelata un'impresa disperata. Infatti, nei confronti di nemici che si ponevano in partenza contro l'impianto costituzionale nel suo complesso, muovendosi di fatto come “nemici della costituzione”, la Repubblica di Weimar si sarebbe dimostrata incapace di difendersi, come lo stesso Schmitt provava disperatamente a mettere in risalto: «così com'è questa costituzione è assolutamente contraddittoria»<sup>5</sup>. Il che vuol dire, nel suo linguaggio, che di fronte al momento critico, una siffatta costituzione «sarebbe destinata a fallire»<sup>6</sup>.

Il breve periodo di tempo che va dal Novembre del 1932 al Marzo del 1933 segna un cambiamento profondo nella vita di Schmitt; gli appelli contro gli estremismi, contenuti soprattutto in *Legalità e legittimità*, si allontanano sempre più. Il 1° Aprile del 1933 diviene infatti collaboratore del Ministero dell'Interno, e il 1° Maggio dello stesso anno aderisce formalmente al partito nazista<sup>7</sup>. Proprio nello stesso periodo, Xu Daolin fa il suo ritorno in patria, accolto con tutti i favori dal governo nazionalista, entrando a far parte dei circoli elitari e anticomunisti legati al *Kuomintang* di Chiang Kai-shek. In qualche modo la crisi tedesca si legava alla situazione cinese, in entrambi i paesi infatti il governo era apertamente sfidato da forze rivoluzionarie (sia da destra che da sinistra) contrarie *in toto* all'assetto costituzionale vigente. Rispetto a tale situazione, l'interesse di Xu Daolin per Schmitt è legato principalmente alla *Verfassungslehre* del 1928 e al tentativo di salvare le istituzioni contro l'irruzione di forze che non era possibile, in nessuno modo, ricondurre all'interno dell'arco delle forze costituzionali<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Rispetto a tale questione si rimanda principalmente al lavoro di Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich* (1983), traduzione italiana di M. Ghelardi, Il Mulino, Bologna, 1989.

<sup>4</sup> C. Schmitt, *Legalità e legittimità* (1932), edizione italiana a cura di Carlo Galli, Il Mulino, Bologna, 2018, p. 83.

<sup>5</sup> Ivi., p. 128.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Per la biografia di Carl Schmitt si rimanda a Reinhard Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall: eine biographie*, C.H.Beck, München, 2022; e al già citato Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*.

<sup>8</sup> I primi lavori di Xu Daolin *Die Verfassungswandlung e Formalistischer und anti-formalistischer Verfassungsbe-*

Il problema della tenuta del governo nazionalista cinese di Chiang Kai-shek entrò in una fase ancora più complicata in seguito all'aggressione giapponese, cosa che spinse le forze governative a inasprire le politiche di contrasto al nemico interno, in modo da poter compattare il fronte contro l'aggressore straniero. Tale atteggiamento si rivelò tuttavia fallimentare sin dall'immediato, esacerbando il rapporto già deteriorato tra campagne e città, e a nulla valsero le pressioni internazionali affinché potesse realizzarsi una collaborazione tra il governo nazionalista e le forze comuniste cinesi contro il comune nemico giapponese. Resta infatti celebre, a tal proposito, la risposta negativa data da Chiang Kai-shek ai consiglieri militari americani: «i Giapponesi sono una malattia della pelle, i comunisti sono una malattia del cuore»<sup>9</sup>.

Da questo primo incontro tra il pensiero di Schmitt e l'universo cinese, è possibile notare come la questione decisiva sia, nel fondo, il problema della costituzione in riferimento alla *difesa dello Stato*. Al di là infatti delle evidenti differenze che correavano tra la situazione tedesca e quella cinese, è possibile stabilire delle analogie a partire dalla crisi dell'autorità di governo e dal diffondersi capillare di una situazione di guerra civile che inghiottiva il paese. Detto in altre parole, l'incontro e il confronto col pensiero di Schmitt nasce in Cina nel momento in cui si rende necessario il bisogno di pensare meccanismi di difesa contro nemici che sfidano l'assetto statale nel suo complesso, in nome di un'inimicizia senza possibilità di conciliazioni. Quando emerge una situazione critica, si deve rendere possibile attuare politiche d'eccezione a difesa dello Stato, per impedirne il crollo. Tra le altre cose, il problema di Schmitt era infatti riconducibile anche al temibile scenario che si sarebbe verificato nel caso in cui questo nemico avesse preso il potere per via legale, «chi possiede il 51% potrà rendere legalmente illegale il restante 49%. Potrà chiudersi legalmente alle spalle la porta della legalità»<sup>10</sup> e così facendo, potrà trattare il proprio avversario politico o di partito come «un delinquente comune»<sup>11</sup>.

Gli studi che Schmitt conduce nel periodo che va sostanzialmente dal 1921 al 1932, cioè da *La Dittatura* a *Legalità e legittimità*, non sono altro che un ostinato quanto disperato tentativo di cercare un'arma teorica da offrire allo Stato liberale, affinché questo riesca a munirsi di meccanismi di difesa per

*griff* ruotano infatti attorno al problema della costituzione soprattutto in riferimento alle posizioni di Rudolf Smend e dello stesso Schmitt.

<sup>9</sup> Citazione riportata in M. Sabattini, P. Santangelo, *Storia della Cina*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 654.

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, cit., p. 64.

<sup>11</sup> *Ibid.*

contrastare efficacemente le forze dissoltrici che ne minano le fondamenta. In fondo, sembra che Carl Schmitt, fino al 1932, non faccia altro che ripetere che la Repubblica di Weimar non sia in grado di difendersi, perché incapace di distinguere tra l'amico e il nemico dello Stato. In altre parole, la neutralità dello Stato liberale rispetto alle forze sociali non è in grado di distinguere tra amici e nemici, offrendo a tutti le medesime *chances* di andare al governo. In questo modo si può verificare che concretamente i nemici dello Stato prendano possesso dello Stato. Ed è proprio se inquadrata secondo tale problematica che la definizione di Hermann Heller «liberalismo autoritario» sia ritagliata perfettamente sulla figura dello Schmitt pre-nazista<sup>12</sup>. Questo vuol dire che più che una preparazione della fase nazista, o più della presenza *in nuce* di un nucleo nazista nel suo pensiero, quello di Schmitt può anche essere letto come un tentativo tragico e disperato di salvare l'impianto statale offrendogli una soluzione autoritaria<sup>13</sup>. Come scrive Renato Cristi in *Carl Schmitt and Authoritarian liberalism* «se il liberalismo restringesse il suo essere impolitico alla sfera della società civile, e riconoscesse la necessità di uno Stato sovrano in grado di riservare per sé il monopolio del politico, Schmitt non avrebbe nulla contro un liberalismo di tipo conservatore o autoritario»<sup>14</sup>. In questo senso si può pensare che ci fossero delle «sostanziali affinità tra le idee di Chiang kai-shek sull'«autoritarismo liberale» (uno Stato forte seppur in condizioni economiche capitalistiche) e le idee schmittiane prima del 1933»<sup>15</sup>.

## 2. Lo Stato d'eccezione e il sovrano

Ciò che entra in gioco prepotentemente è la relazione tra normalità ed eccezione. In questo senso, la riflessione che si lega alla teorizzazione schmittiana circa l'interpretazione della *natura* dello stato d'eccezione diventa fonda-

<sup>12</sup> In origine lo scritto di Hermann Heller *Authoritarian Liberalism?* è apparso in tedesco nel 1933 in *Die Neue Rundschau*, vol.44, è stato poi riproposto in traduzione inglese in *European Law Journal*, Vol.21, No.3, May 2015, pp. 295-301.

<sup>13</sup> È infatti praticamente impossibile dire se Schmitt sia stato un profeta della «fine dello Stato» oppure un suo disperato e tragico difensore. Le oscillazioni nella sua opera lasciano propendere a volte per la prima soluzione a volte per la seconda, lasciando, in fondo, una sostanziale indecidibilità.

<sup>14</sup> Cristi, R., *Carl Schmitt and the Authoritarian liberalism*, University of Wales press, Cardiff, 1998, p. 6 (traduzione mia).

<sup>15</sup> D. Perra, *Stato e Impero da Berlino a Pechino. L'influenza del pensiero di Carl Schmitt nella Cina contemporanea*, Anteo Edizioni, Cavriago (Re), 2022, p. 14.

mentale. La domanda decisiva diventa allora che *cos'è lo stato d'eccezione?* Se infatti questo viene interpretato come un istituto a disposizione del sovrano, cioè come qualcosa che il sovrano utilizza per sospendere la normalità in cui vige la legislazione ordinaria, allora, in quanto dispositivo di difesa *in extrema ratio*, può funzionare come strumento in grado di colpire i nemici dello Stato al fine di ripristinare il normale ordinamento. Come scrive Alexandre Franco de Sá, interprete portoghese di Schmitt, «la decisione [...] evoca un potere che sorge normativamente svincolato e che è, in tal senso, un potere supremo o sovrano»<sup>16</sup>. La questione decisiva qui è proprio relativa al termine “svincolato”, perché lo stato d'eccezione, nel suo legame con la decisione, proprio in quanto “svincolato”, può essere letto: sia come *creatio ex nihilo* – cioè in un ottica teologico-politica come momento creativo del diritto, analogo al miracolo in teologia –; sia come sospensione temporanea dell'ordinamento, grazie alla quale identificare e colpire i propri nemici. Rispetto a ciò Schmitt pare lasciare tutto nell'ambiguità, aprendo alla possibilità di interpretare lo stato d'eccezione in tutte le direzioni, come una sorta di dispositivo anfibio. Stando alla sua lettera, infatti: «tanto il prerequisito [*Voraussetzung*] quanto il contenuto [*Inhalt*] della competenza, sono qui necessariamente illimitati»<sup>17</sup>. Siamo insomma chiaramente di fronte a una posizione in cui il sovrano si colloca, allo stesso tempo, «fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa»<sup>18</sup>.

Per guardare più da vicino ciò che nello specifico mi preme mettere in risalto, sarebbe maggiormente proficuo prendere in considerazione non tanto *Teologia politica*, ma piuttosto *La Dittatura*, opera nella quale Schmitt applica una distinzione fondamentale – attraverso una complessa ricostruzione storico-giuridica delle due modalità –, tra dittatura sovrana e dittatura commissaria, e che non a caso porta come sottotitolo *Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*. Mentre infatti nella dittatura commissaria viene sospeso l'ordinamento al fine di preservarlo, perché «la dittatura commissaria sospende in concreto la costituzione per difender-

<sup>16</sup> A. F. de Sá, *Carl Schmitt: o decisionismo in Teorias políticas contemporâneas*, organização de José Gomes André, José Manuel Santos, Bruno Peixe Dias, Documenta, Lisboa, 2015, p. 396, (traduzione mia).

<sup>17</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Duncker&Humblot, Berlin, 2015, p. 14. [ed. italiana] *Teologia politica* in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 34.

<sup>18</sup> *Ibid.*

ne l'esistenza»<sup>19</sup>, il che vuol dire, in altre parole, che «la dittatura difende una determinata costituzione da un attacco che minaccia di sopprimerla»<sup>20</sup>; la dittatura sovrana, invece, «vede in tutto l'ordinamento esistente uno stato di cose da rimuovere completamente con la propria azione»<sup>21</sup>. Il dispositivo dell'eccezione può essere ora utilizzato in una modalità difensiva, ora in una modalità offensiva, a seconda di quali siano le intenzioni di colui che se ne appropria. Infatti, mentre nella dittatura commissaria è chiaramente all'opera un dispositivo difensivo dell'ordinamento esistente – che opera utilizzando l'eccezione esattamente come sospensione temporanea dell'ordinamento in difesa dello stesso –; la dittatura sovrana, attraverso l'utilizzo dell'eccezione, «mira a creare uno stato di cose nel quale sia possibile imporre una costituzione ritenuta come quella autentica»<sup>22</sup>. In questo senso si potrebbe dire che lo stato d'eccezione occupi uno spazio vuoto capace di servire indifferentemente due “possibili padroni”<sup>23</sup>.

### 3. *Stato d'eccezione è transizione rivoluzionaria?*

Adesso, procedendo, è possibile pensare una correlazione tra eccezione schmittiana e transizione rivoluzionaria? Guardando infatti più da vicino il modo in cui i pensatori cinesi hanno letto Schmitt, non mi sembra azzardato proporre la tesi secondo cui l'importanza di “Schmitt in Cina” si situi proprio all'altezza del problema della *transizione*. In altre parole, è possibile pensare la transizione – e dunque anche la *transizione rivoluzionaria* nello specifico – come momento eccezionale schmittiano? Ovvero come momento che, in quanto per definizione *extra norma*, pone la questione dell'amicizia e dell'inimicizia in modo inaggirabile? In ogni modo si voglia interpretare l'eccezione in Schmitt, è infatti impossibile non rilevare che questa sia il luogo privilegiato per lo scatenamento di raggruppamenti amico/nemico, quale momento fondamentale e imprescindibile del vivere associato. Sembra essere esattamente la stessa cosa che si verifica durante la fase di passaggio rivoluzionario.

<sup>19</sup> C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), a cura di Antonio Caracciolo, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 2006, p. 172.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ivi.*, p. 173.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Questa natura ambigua dello stato d'eccezione in Schmitt è stata messa in risalto da Giorgio Agamben in *Id.*, *Stato d'eccezione* (2003), Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

zionaria a cui Mao Zedong fa riferimento. «Quando la sua esistenza è minacciata, la classe sfruttatrice fa sempre uso della violenza. Non appena intravede una rivoluzione, si sforza di annientarla con la violenza»<sup>24</sup>. Di conseguenza, le forze rivoluzionarie devono sapere che: «lo scopo della nostra rivoluzione è lo sviluppo delle forze produttive della società. Per raggiungere questo obiettivo bisogna prima rovesciare e poi opprimere il nemico»<sup>25</sup>.

Proprio a proposito di ciò, mi pare significativo ricordare lo slogan di Mao Zedong lanciato nel 1962: «mai dimenticare la lotta di classe», a testimonianza del fatto che, nel suo pensiero, anche in una fase successiva a quella della presa del potere, il problema dell'*amico* e del *nemico* non si estingue, ma continua a essere centrale, secondo uno schema che prevede la continuazione della rivoluzione anche sotto la dittatura del proletariato<sup>26</sup>. Se si tiene ferma l'affermazione di Mao secondo cui il nemico andrebbe prima rovesciato e poi oppresso, ci si ritrova davanti a un'esposizione chiarissima e sintetica del fatto che la transizione rivoluzionaria si compone di due momenti: il primo è un momento che si potrebbe definire *iniziale-fondativo*, e il secondo è quello che potremmo invece chiamare *consolidativo-difensivo*. In questo senso la transizione rivoluzionaria è pensata non solo nel suo carattere sociale ed economico – cioè come fase nella quale si sviluppano le forze produttive della società –, perché durante tale fase di transizione persiste anche una sfera del *politico*, uno spazio in cui, cioè, un nemico della rivoluzione sfida il nuovo assetto statale e continuamente riemerge e si organizza per sfidarlo. La borghesia non scompare assieme alla presa del potere da parte dei comunisti, perché invece persiste come classe da combattere anche in uno Stato rivoluzionario, e dunque non si estingue *naturaliter* col cambio del paradigma economico.

Rispetto a ciò, non mi sembra del tutto risolutiva la posizione che Schickel adotta per tenere distinto il pensiero di Mao da quello di Schmitt, quando nel suo testo *Grande Muraglia Grande Metodo* prova ad evidenziare come il con-

<sup>24</sup> Mao Tse-tung, *Su Stalin e sull'URSS. Scritti sulla costruzione del socialismo 1958-1961*, traduzione di Hsiao Wen-tai con la collaborazione di Marta Sofri, Einaudi, Torino, 1975, p. 39.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> L'articolo di Graham Young *Mao Zedong and the class struggle in socialist society* mi pare mettere a fuoco proprio tale questione in modo molto chiaro, e cioè che la transizione dal capitalismo al comunismo, per come Mao Zedong la pensa, sia tutta incentrata sulla lotta di classe, e su quanto la lotta di classe debba rimanere la questione centrale della Repubblica Popolare Cinese, proprio perché nella società socialista il problema del nemico persiste fino alla fine, e pertanto, contro ogni tentativo restaurativo della borghesia, resta fondamentale la lotta di classe come guerra d'inimicizia persistente. Cfr., G. Young, *Mao Zedong and the class struggle in socialist society*, the Australian Journal of Chinese Affairs, No.16, July 1986.

flitto aperto tra il popolo e i suoi nemici sia nella concezione di Mao primariamente un conflitto economico e che pertanto sia «politico solo in un senso derivato»<sup>27</sup>. Va da sé infatti che politico nell'accezione schmittiana non indica un qualcosa che inerisce esclusivamente al fatto della politica, proprio perché il politico è una zona d'intensità che può essere occupata da contrapposizioni inerenti a qualsiasi sfera del vivere, nella misura in cui «ogni contrasto religioso, morale, economico, etnico o di altro tipo si trasforma in un contrasto politico, se è abbastanza forte da raggruppare effettivamente gli uomini in amici e nemici»<sup>28</sup>. Come lo stesso Mao scrive: «è impossibile passare attraverso buoni risultati senza passare attraverso lotte ripetute»<sup>29</sup>, il che, continuando, significa che uno Stato socialista può essere impegnato a combattere un nemico politico interno per «almeno dieci, venti e forse anche cinquant'anni per distruggere definitivamente le tracce della borghesia»<sup>30</sup>. Affermazione che pare contenere tonalità schmittiane, visto che era stato proprio il giurista di Plettenberg a scrivere: «lo Stato, in quanto unità politica, determina da sé, finché esiste, anche il nemico interno»<sup>31</sup>.

Non è ovviamente ipotizzabile che il pensiero di Mao sia sovrapponibile a quello di Schmitt, né tantomeno che la lotta di classe per come pensata da Mao sia identica alla teorizzazione dell'amico/nemico in Schmitt. Mi sembra però abbastanza evidente che l'impostazione maoista della questione abbia non poche possibilità di essere letta in prossimità col discorso schmittiano. L'interesse massiccio per l'opera di Schmitt, che a partire dagli anni '90 del secolo scorso acquisterà in Cina proporzioni talmente considerevoli da far parlare di una «Schmitt Fever»<sup>32</sup>, non è da considerarsi infatti casuale o del tutto ingiustificato, anzi. Questo ovviamente al di là delle palesi differenze teoriche e d'intenti presenti nelle concezioni dei due.

Adesso, mi sembra che lo schema cui Mao fa riferimento possa essere tracciato in questo modo: 1. Momento rivoluzionario di abbattimento del vecchio ordine. 2. Momento in cui si continua a combattere sia contro chi vuole

<sup>27</sup> J. Schickel, *Grande Muraglia Grande Metodo. Approssimazioni sulla Cina*, traduzione italiana di G. Alberti, De Donato, Bari, 1970, p. 181.

<sup>28</sup> C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 120.

<sup>29</sup> Mao tse-tung, *Su Stalin e sull'URSS*, cit., p. 40.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 130.

<sup>32</sup> Definizione utilizzata da Xie Libin e Haig Patapan in un articolo dal titolo *Schmitt Fever: The use and abuse of Carl Schmitt in contemporary China*, «International Journal of Constitutional Law», Volume 18, 1, January 2020, pp. 130-146.

ripristinare il vecchio ordine, sia contro chi, amico solo in apparenza, non spinge in avanti la Rivoluzione (fase transitoria in cui il comunismo non è ancora realizzato), e solo alla fine 3. società comunista. Adesso, i primi due punti, in un linguaggio schmittiano, sono compresi sotto la categoria dello stato d'eccezione. Dal discorso di Mao viene fuori la consapevolezza che dopo una rivoluzione vittoriosa la società non precipita immediatamente nel comunismo, ma necessita di una continua ridefinizione del nemico e un continuo riaggiornamento della guerra a tale nemico, che prevede politiche e quote di violenza eccezionali. In altre parole, si entra in una fase transitoria. Come lo stesso Mao scrive:

dopo la Rivoluzione d'ottobre e la presa del potere da parte del proletariato, Lenin progettava ancora di usare il metodo pacifico per eliminare il capitalismo e per realizzare la trasformazione socialista attraverso il metodo dell'«indennizzo». Ma la borghesia, in collusione con quattordici paesi imperialisti, scatenò una rivolta armata controrivoluzionaria e un intervento armato<sup>33</sup>.

Rispetto a tale questione è ipotizzabile che il problema fondamentale cui Mao fa riferimento per l'edificazione del comunismo sia quello dell'omogeneità interna, che è però raggiungibile solo attraverso una continua serie ininterrotta di lotte contro il nemico dello Stato. A proposito di ciò, l'intervento che tiene alla Conferenza di Chengdu del Marzo 1958 può risultare molto esplicito:

ci uniamo, e poi, dopo aver svolto il nostro lavoro per un po', le idee divergono, e questo si trasforma in lotta; sorgono divergenze e ancora una volta ci sono scissioni. Non possiamo continuare ad unirci giorno dopo giorno e anno dopo anno. Non appena parliamo di unità, c'è disunione. La disunione è incondizionata. Anche nel momento stesso in cui parliamo di unità, rimane ancora la disunione. Questo è il motivo per cui abbiamo ancora del lavoro da fare. Parlare sempre di unità monolitica, e non parlare di lotta, non è marxista-leninista. L'unità passa attraverso la lotta, solo così si può raggiungere l'unità. È lo stesso all'interno del partito, per quanto riguarda le classi e tra il popolo. L'unità si trasforma in lotta, e poi c'è di nuovo unità. Non possiamo parlare solo di unità monolitica, e non parlare invece di lotta e di contraddizione<sup>34</sup>.

Mettere l'accento sulla lotta, sulla disunione, addirittura non solo dentro lo Stato ma anche all'interno del partito stesso, come cifra propria del marxismo-leninismo, significa in questo caso indicare un costante riferimento alla

<sup>33</sup> Mao Tse-tung, *Su Stalin e sull'URSS*, cit., p. 37.

<sup>34</sup> Id., *Talk at Chengdu Conference (20 March 1958)* in *Mao Zedong's Work*, disponibile in internet all'indirizzo: [https://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-8/mswv8\\_06.htm](https://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-8/mswv8_06.htm). (traduzione mia).

presenza e formazione di nemici che vanno combattuti per tentare di ristabilire un'unità che però ancora una volta, continuamente, deve essere ribadita. In questo senso – sebbene dopo l'avvento al potere di Mao Carl Schmitt sia stato declassato a mero pensatore fascista, e nonostante il fatto che l'autore di *Teologia politica* e il padre della *Rivoluzione culturale* siano inaccostabili in riferimento ai rispettivi intenti – è pur vero che un richiamo costante alla lotta di classe come compito che continua anche durante tutta la fase socialista di transizione, non può che evocare il momento dell'eccezione e la corrispettiva categoria dell'inimicizia. Ed è proprio in relazione a tali argomenti che alcuni pensatori cinesi leggono Schmitt sul finire del millennio. Se infatti prima dell'avvento di Mao il pensiero di Schmitt era rimasto confinato per lo più in ambienti legati al Kuomintang e ai circoli governativi e controrivoluzionari, come per il caso di Xu Daolin; è dopo la morte di Mao che l'eredità del maosimo, cercando nuove vie di confronto, prosecuzione e legittimazione, incontra nuovamente il pensiero di Schmitt, da tutt'altre prospettive.

#### 4. *La riscoperta di Schmitt nella Repubblica Popolare Cinese: Costituzione, Partito Comunista e Potere costituente*

Dopo un paio di decenni di oblio, il pensiero di Schmitt ritorna al centro dell'interesse degli studiosi, sebbene lo faccia attraverso percorsi non proprio lineari. Viene infatti studiato a partire dai primi anni '80 da un giurista cattolico di Taiwan, Wu Geng, il quale, dopo aver conseguito un dottorato di ricerca a Vienna, diviene docente alla National Taiwan University, e pubblica, nel 1981, un libro dal titolo *The new political romanticism: a study of Carl Schmitt's political theory*, in cui si evince che l'interesse di Wu Geng è rivolto soprattutto «agli studiosi di diritto e di scienza politica cinesi [di Taiwan] diffidenti nei confronti di una liberalizzazione troppo rapida»<sup>35</sup>. Vuole offrire loro una difesa teorica contro le richieste che giungono dalla società, di trasformazione veloce e radicale dell'assetto politico e sociale taiwanese. Al di là di tale esperimento, che possiamo ancora confinare tranquillamente nel mondo anti-comunista legato al *Kuomintang*, è con Liu Xiaofeng – classico esempio di “*Cultural Christian*”, una corrente culturale sviluppatasi in Cina interessata allo studio della teologia, della letteratura e dell'etica cristiane – che Schmitt

<sup>35</sup> R. Martinez Mitchell, *Chinese receptions of Carl Schmitt since 1929*, cit., p. 222.

diviene un riferimento costante del mondo culturale cinese. Di Schmitt, Liu Xiaofeng ha proposto una lettura sganciata dalla teoria politica e aperta invece a un orizzonte riconducibile alla storia delle idee, in relazione al possibile sviluppo di un discorso legato alla fine del primato europeo nel quadro di una prospettiva post-coloniale<sup>36</sup>. Ma è dopo l'entrata in vigore della nuova Costituzione cinese, nel 1982, che la figura di Schmitt acquista maggiore centralità. Negli anni di Deng Xiaoping, infatti, la Cina entra in una nuova fase di modernizzazione accelerata, in cui il centralismo statale diviene fondamentale, e con esso l'articolazione complessa di Costituzione, Stato, Popolo e Partito. Proprio a tal proposito risulta particolarmente significativo notare come nel *Proemio* punto e) della Costituzione del 1982 è scritto:

nel 1949, il partito comunista cinese, capeggiato da Mao Zedong, ha guidato il popolo cinese di ogni razza, dopo una lotta armata lunga e tortuosa, e altre forme di lotta, a rovesciare infine il dominio dell'imperialismo, del feudalesimo, del capitalismo burocratico, ad acquisire la grande vittoria della rivoluzione di nuova democrazia, a fondare la Repubblica popolare cinese. Da allora, il popolo cinese ha preso in mano il potere dello stato, è diventato padrone dello stato.

Adesso, questo tipo di impianto costituzionale è chiaramente un impianto politico e non un impianto giuridico, e fonda dunque la propria legittimità su un atto politico e violento fondamentale: la rivoluzione maoista. Tradotto nel linguaggio di Schmitt, la costituzione cinese è animata da una decisione fondamentale che ne orienta esistenzialmente e politicamente il vivere associato, «condizione generale dell'unità politica e dell'ordinamento sociale»<sup>37</sup>. Come scrive ancora: «la costituzione non è quindi niente di assoluto, non essendosi originata da se stessa»<sup>38</sup>, perché invece, la questione centrale risiede nel fatto che «la costituzione vige in forza della volontà politica esistente di chi la pone»<sup>39</sup>. Si potrebbe frettolosamente ed erroneamente desumere che il popolo sia titolare della sovranità, anche in virtù del fatto che, come è scritto nel capitolo III art. 57, «l'Assemblea nazionale del popolo della Repubblica Popolare Cinese è l'organo supremo di potere dello stato. Il suo organo stabile è il Co-

<sup>36</sup> Per tale lettura dell'opera di Liu Xiaofeng si fa riferimento in particolare a, *Carl Schmitt and Leo Strauss in the Chinese speaking world. Reorienting the political*, edited by Kai Marchal and Carl K.Y. Shaw, Lexington, London, 2017, con particolare riferimento al saggio di Charlotte Kroll, *Reading the temperature curve. Sinophone Schmitt-Fever in context and perspectives*, pp. 103-120.

<sup>37</sup> C. Schmitt, *Dottrina della costituzione* (1928), edizione italiana a cura di Antonio Caracciolo, Giuffrè Editore, Milano, 1984, p. 16.

<sup>38</sup> Ivi., p. 39.

<sup>39</sup> Ivi., p. 40.

mitato permanente». Resta però in sospeso, a ben vedere, il fatto che il popolo non si è mosso in quanto realtà autonoma, semplicemente esistente, perché è stato invece il partito comunista che ha funto da guida indispensabile alla sua unità e alle sue vittorie. Allora, se il popolo cinese è diventato padrone dello Stato, lo è diventato nella misura in cui il partito comunista gliene ha offerto le possibilità. Tutto ciò non resta puramente teorico, perché la questione risiede proprio nel fatto che, se da un lato è vero che l'Assemblea nazionale del popolo è indicata dalla costituzione come organo supremo dello Stato, dall'altro lato è anche vero che il partito comunista non è sottoposto alla costituzione. In questo senso, la sovranità popolare, qualora la si voglia identificare in questo modo, resta comunque relativa, perché il popolo è sovrano in condizioni ordinarie di svolgimento della vita nazionale, ovvero è formalmente un organo che sorveglia sul "potere costituito", cioè sulla carta costituzionale. In questo senso il popolo è legato al lato giuridico della costituzione, perché sul caso d'eccezione decide invece il partito e non l'Assemblea nazionale<sup>40</sup>. Rispetto a tutto ciò, come fa notare Chen Duanhong, per inquadrare correttamente tale assetto costituzionale della Cina, risulta indispensabile fare riferimento al testo di Schmitt *Dottrina della costituzione*, in modo da poter comprendere il ruolo del partito quale perfetta incarnazione della costituzione in senso assoluto, ovvero come energia costituente che continua a operare accanto alla normalità, cioè al versante puramente giuridico. In *Dottrina della costituzione* Carl Schmitt aveva infatti sostenuto la tesi secondo cui la costituzione non possa essere intesa come puro insieme di leggi costituzionali, ma piuttosto come «*assoluto*, poiché indica un *tutto* (effettivo o pensato)»<sup>41</sup>. In altre parole, il sovrano è il partito, che in quanto potere costituente continua ad agire accanto al potere costituito che fa invece capo al popolo. In questo caso è infatti il potere costituente che si riferisce direttamente alla sovranità, e tale sovranità emerge direttamente nella gestione dell'eccezione<sup>42</sup>. Rispetto a ciò si può dire che:

la costituzione cinese assume un carattere puramente schmittiano non solo perché il politico non si esaurisce mai nell'economico, ma soprattutto perché il momento della decisione politica rimane sempre presente (il potere costituente permane e non si ritira ponendosi al di sotto della costituzione)<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Sul rapporto esistente in Cina tra costituzione, popolo e partito si rimanda a Jean Mittelstaedt, *Understanding China's two Constitutions: re-assessing the role of the Chinese Communist Party* (September 14, 2015), reperibile in internet all'indirizzo: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2682609](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2682609).

<sup>41</sup> C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 15.

<sup>42</sup> C. Duanhong, *Constituent Power and fundamental laws*, Zhongguo Fazhi Chubanshe, Pechino, 2010, pp. 283 e ss.

<sup>43</sup> D. Perra, *Stato e Impero da Berlino a Pechino*, cit., p. 22.

Adesso, alla luce del discorso condotto fino a questo punto, si nota come il partito, in quanto titolare del potere costituente, è il sovrano che decide sullo stato d'eccezione, e tali decisioni possono essere assunte come emendamenti costituzionali. Come è infatti scritto nel *Proemio* costituzionale (g. *Direttrici per il successo*:

[...] Il popolo cinese di ogni razza, sotto la guida del partito comunista cinese, [...] attenendosi alla via socialista, continuerà a perfezionare ininterrottamente i vari ordinamenti (*zhidu*) socialisti, a sviluppare la democrazia socialista, ad irrobustire il sistema legale (*fazhi*) socialista [...].

Come sostenuto nei paragrafi precedenti, la teoria costituzionale cinese si lega perfettamente al problema del nemico, e anzi, diventa intellegibile proprio alla luce di questo. Se infatti la fase socialista è *transizione* per essenza e definizione, lo è perché la persistenza del nemico necessita del dispositivo dell'eccezione come capacità che uno Stato ha di imprimere una direzione vitale all'ordinamento. In questo senso la transizione non può essere solo economica, ma anche politica, perché come è chiaramente scritto nella costituzione cinese *h) lotta di classe*: «in Cina, le classi sfruttatrici sono sparite in quanto classi, ma la lotta di classe continuerà ad esistere a lungo entro certi ambiti. Il popolo cinese deve lottare contro le influenze e gli elementi ostili, in Cina e all'estero, che osteggiano e sabotano il sistema socialista del nostro paese». Credo che si possa ritenere, con un'evidenza abbastanza chiara, che transizione e questione amico/nemico mostrano delle convergenze significative, per come espressamente emerge finanche nel testo della carta costituzionale cinese. A proposito di ciò, Chen Duanhong sostiene che per comprendere la distribuzione del potere in Cina è necessario leggere l'articolo 1: «tutto il potere nella Repubblica Popolare Cinese appartiene al popolo», secondo un'interpretazione che vuole il popolo cinese come subordinato alla *leadership* del PCC<sup>44</sup>. Volendo proseguire lungo tale tracciato, viene da sé che, nell'interpretazione di Chen Duanhong, la costituzione assoluta sia il principio dinamico interno all'unità politica. In questo senso, cioè, il *tutto* produce unità. Infatti, lo Stato non può essere inteso come un'esistenza statica, ma piuttosto deve essere inteso come qualcosa che è sempre in divenire verso un fine, e per poter fare ciò – coerentemente con le concezioni di Mao sulla centralità della contesa – l'unità politica deve essere creata continuamente, nonostante interessi e opinioni opposti, perché l'unità non è data una volta per tutte, ma necessita

<sup>44</sup> Per questa interpretazione si rimanda a Qi Zheng, *Chinese political constitutionalism and Carl Schmitt*, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3414042](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3414042).

di essere costantemente riprodotta all'ombra del *tutto*. Quando infatti Chen Duanhong rivendica la leadership del PCC come «costituzione assoluta» in senso schmittiano, si riferisce all'ordine politico e sociale cinese caratterizzato dal potere supremo del PCC, e pertanto, per parlare nella lingua di Schmitt, la leadership del PCC deve essere concepita «come la *forma dello Stato*»<sup>45</sup>.

Si comprende dunque in che senso Schmitt sia oggi un riferimento centrale nei circoli intellettuali vicini al PCC in relazione anche al *Chinese path*, una sorta di *Chinese way* promulgato da Xi Jinping nel 2013 e rilanciato con grande enfasi al 20° Congresso del PCC, come il modo specifico di avanzamento della Cina verso il progresso, sotto la guida del partito quale elemento che tiene costantemente in vita il potere costituente guidando il popolo.

##### 5. La “nuova sinistra e la rinnovata partecipazione popolare

La sinologa italiana Flora Sapio ha fatto notare come la distinzione amico-nemico sia diventata un argomento particolarmente rilevante in Cina, commentando apertamente quanto l'impostazione di Xi Jinping sia proprio incentrata su tale distinzione fondamentale e quanto tale concetto abbia dunque trovato in Cina un'applicazione assolutamente fedele<sup>46</sup>. Sapio tende a leggere l'interesse per Schmitt con un valore strumentale sfruttato dal PCC per consolidare la propria *leadership* e assurgere al ruolo di protagonista assoluto dell'agenda politica della Cina di Xi. Tra le altre cose Sapio fa notare come gli intellettuali della Nuova Sinistra cinese abbiano subito una fascinazione per il pensatore tedesco e ha mostrato, proprio in relazione a ciò, tutta la propria preoccupazione per il potenziale pericolo insito nella teoria giuridica e politica di Schmitt, mettendo così in guardia dal suo utilizzo.

Nel 2009, il filosofo più influente della *New left* Wang Hui pubblica *The End of the Revolution: China and the Limits of Modernity*, in cui riflette su come il regime burocratico monopartitico di Pechino abbia fatto uso del mito del progresso tradendo in larga parte il passato rivoluzionario, fino a produrre uno stato radicale di depoliticizzazione di massa. Sin dalle fondamenta del suo pensiero, Wang Hui, non si sa quanto consapevolmente, possiede una eco

<sup>45</sup> Cfr., Xie Libin, Haig Patapan, *Schmitt Fever: the use and abuse of Carl Schmitt in contemporary China*, cit.

<sup>46</sup> F. Sapio, “Carl Schmitt in China”. *The China Story*, Oct 7, 2015, <https://www.thechinastory.org/2015/10/carl-schmitt-in-china/>.

schmittiana. Senza la necessità di dilungarsi troppo, basti ricordare solamente quanto Schmitt abbia insistito sull'inconciliabilità di sviluppo e dittatura, perché «lo sviluppo prosegue ininterrotto, e anche le interruzioni, in quanto negazioni, devono necessariamente servire ad esso per continuare», come lo stesso Schmitt fa notare: «l'essenziale è che non entri mai un'eccezione dall'esterio, fuori dall'immanenza dello sviluppo»<sup>47</sup>. Secondo Wang Hui il cambiamento di paradigma ha avuto luogo con le politiche economiche di Deng Xiaoping, quando di fatto l'attenzione fu spostata dalla lotta di classe allo sviluppo economico, dando così vita a una rapidissima crescita economica che ha in gran parte ridotto a slogan vuoto la nozione di lotta di classe stessa, facendo inoltre in modo che la guida politica del partito perdesse peso a favore della gestione economica. Per Wang Hui tutto questo significa che il Partito Comunista Cinese, spingendo sul versante economico, ha abbandonato il lato politico, e in conseguenza di tale operazione si è venuta a creare una vera e propria «depoliticizzazione della Cina», caratterizzata, in modo molto chiaro, «dallo sforzo dell'élite del partito di trasformarsi nel rappresentante di interessi particolari, pur mantenendo il potere politico»<sup>48</sup>, e ciò sarebbe avvenuto dopo la conclusione della Rivoluzione culturale. Il cuore della riflessione di Wang Hui risiede sostanzialmente nell'idea che la Cina, tentando di prendere parte ai processi di globalizzazione, ha dovuto fare uso della legge come strumento di depoliticizzazione della società, favorendo così il consolidarsi di élites economiche a discapito della sostanza politica. Come lui stesso scrive:

nel contesto cinese contemporaneo, nozioni come modernizzazione, globalizzazione e crescita possono essere viste come concetti chiave di un'ideologia politica depoliticizzata o antipolitica, il cui uso diffuso opera contro una comprensione politico-popolare dei cambiamenti sociali ed economici in gioco nella mercatizzazione [*marketization*]<sup>49</sup>.

Secondo tale linea il partito, piuttosto che divenire il centro delle critiche, dovrebbe ritrovare la propria natura politica e funzionare da schermo contro il neoliberalismo, che, dopo le riforme economiche dell'era di Deng Xiaoping, ha introdotto il libero mercato in Cina generando maggiori disuguaglianze economiche e rompendo col ciclo rivoluzionario. Nell'ottica di Wang Hui, insomma, il partito deve controllare il capitale, recuperando l'impostazione di

<sup>47</sup> C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* (1923), traduzione italiana di Giuliana Stella, Giappichelli editore, Torino, 2004, p. 79.

<sup>48</sup> Wang Hui, *The End of the Revolution: China and the Limits of Modernity*, Verso, London-New York, 2009, pp. 12-13. (traduzione mia).

<sup>49</sup> Ivi., p. 13. (traduzione mia).

Mao e funzionando così in un senso politico e non meramente come parte di interessi economici. Sempre seguendo il filo del suo discorso, sostiene la tesi che l'attuazione di un governo del partito non sia semplicemente unicamente da intendersi come dittatoriale, perché una corretta lettura del maoismo consentirebbe invece al partito di porsi come mezzo per realizzare la volontà popolare contro le nuove *élites* economiche. Tale movimento generale ha prodotto una condizione in cui:

gli intellettuali sono preoccupati per il destino dei diritti costituzionali come, tra gli altri, la libertà di pensiero, di parola e di riunione, e non sono ancora stati in grado di collegare queste finalità [*pursuits*] con quelle di altri strati sociali, vale a dire la lotta per la sopravvivenza e il diritto allo sviluppo. Anche quegli intellettuali che sono critici del movimento per la sicurezza sociale non sono stati in grado di trovare metodi efficienti per costruire pratiche teoriche che colleghino l'innovazione sistemica ai movimenti sociali<sup>50</sup>.

In questo senso l'influenza schmittiana si fa sentire, al di là dell'esplicito richiamo alla spoliticizzazione, anche in relazione al rapporto problematico che Schmitt pone in essere tra democrazia e parlamentarismo. In questo senso Schmitt ha infatti sostenuto, in *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, che democrazia non è sinonimo di parlamentarismo, anzi, non è assolutamente qualcosa che si pone in antitesi alla dittatura. Tale discorso, ripreso da Wang, viene utilizzato a sostegno della tesi che debba essere il partito, in quanto struttura dittatoriale-democratica, a fare da traino per una ripoliticizzazione della società nel suo complesso, in grado di produrre un'effettiva energia trasformatrice perché unico interprete delle reali esigenze popolari. Insomma, tutto ciò, per un lettore di Schmitt, non può che rimandare abbastanza immediatamente all'idea secondo cui: «la dittatura è l'antitesi della democrazia, tanto poco quanto la democrazia lo è della dittatura»<sup>51</sup>.

## 6. Schmitt e la transizione democratica

Nei confronti di tale “Schmitt *renaissance*” si sono levate nel mondo cinese voci molto critiche, provenienti soprattutto dal mondo liberale. Gong Renren, un noto docente di diritto dell'Università di Pechino, in un articolo dal titolo eloquente *A Bizarre Phenomenon I Have Personally Witnessed in*

<sup>50</sup> Ivi., p. 65. (traduzione mia).

<sup>51</sup> C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, cit., p. 44.

*Chinese Universities (Un bizzarro fenomeno a cui ho personalmente assistito nella università cinesi)*, lamenta preoccupato l'interesse dei giovani studiosi per l'opera di Schmitt. Senza mezzi termini scrive apertamente che: «sarebbe profondamente preoccupante se le opinioni “patologiche” di Schmitt influenzassero direttamente la politica statale o infettassero la società cinese in modo più significativo»<sup>52</sup>. Rispetto a tale posizione, una giovane studiosa di nome Qi Zheng, in un suo testo dal titolo *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of transition*, ha obiettato ai liberali cinesi di non riuscire a comprendere che una seria politica di tutela dei diritti individuali non possa che essere sostenuta da uno Stato forte in grado di difendere all'occorrenza la costituzione. Secondo la sua ottica, lo Stato non può essere controllato solo dalla legge, perché c'è bisogno invece che lo Stato sia in grado, all'occorrenza, di difendere la costituzione, proprio affinché la legge sia possibile. All'opera c'è il classico argomento di Schmitt secondo cui una costituzione non può solo contenere garanzie borghesi, perché in questo modo non saprebbe difendersi dagli attacchi di eventuali nemici. «Quando la decisione fondamentale incorporata nelle leggi costituzionali è minacciata da un nemico, il popolo sovrano dovrebbe emergere per proteggerla»<sup>53</sup>. Qi Zheng crede che la teoria di Schmitt possa essere utile per pensare la possibilità di confinare il momento eccezionale unicamente alla presenza di un'effettiva minaccia, in modo che la società cinese possa slanciare lunghi periodi di normalità, in cui il dispositivo amico/nemico è tenuto a riposo. Per Qi Zheng, dunque, Schmitt può essere utilizzato per inquadrare il politico in momenti eccezionali.

A partire da ciò, l'autrice fa notare come tra il pensiero di Mao e quello di Schmitt si apra una divergenza significativa, visto che: «nel modello di Schmitt della politica di transizione, l'elemento più importante non è più l'antagonismo o la violenza, ma la formazione di omogeneità all'interno del popolo»<sup>54</sup>, mentre: «l'obiettivo di Mao di creare omogeneità è auto-contraddittorio, perché egli ritiene che il principio teorico fondamentale sia quello secondo cui tutte le cose contengano contraddizioni»<sup>55</sup>. Letta così, la questione di Mao conduce a uno stress continuo del sovrano sulla società, perché il conflitto continuamente

<sup>52</sup> Citazione di Gong Renren riportata in Martinez Mitchell, R., *Chinese receptions of Carl Schmitt since 1929*, cit., p. 242. (traduzione mia).

<sup>53</sup> Qi Zheng, *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of transition*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, p. 126. (traduzione mia).

<sup>54</sup> Ivi., p. 117. (traduzione mia).

<sup>55</sup> *Ibid.* (traduzione mia).

operante necessita di un'azione incessante, di una mobilitazione continua della società nel suo complesso che investe anche il vivere quotidiano nella sua interezza. Invece, Qi Zheng ritiene che sebbene in Schmitt ci sia una critica al liberalismo – dal momento che per il pensiero liberale l'individuo è sia il *terminus a quo* che il *terminus ad quem* cioè è l'alfa e l'omega, l'inizio e la fine, senza che sia presente il momento difensivo che lascia intendere e determina che lo Stato abbia una priorità rispetto all'individuo –; è vero però, allo stesso tempo, che tale priorità non significa compressione generale e totale dei diritti individuali. Perché: «la concezione di Schmitt della politica come portatrice della possibilità di antagonismo lascia comunque spazio alla politica ordinaria, mentre l'equazione della politica con l'antagonismo nel modello di Mao non lascia spazio al suo sviluppo»<sup>56</sup>. Detto in altre parole, Schmitt viene letto, in questo caso, come colui che potrebbe aiutare la democratizzazione della società cinese, perché a differenza dell'impostazione maoista, libera il sovrano dall'ossessione di politicizzare continuamente la società, nonostante un'idea di Stato forte. Insomma, qui all'opera c'è l'idea di uno Stato che politicizza la società nel suo complesso senza che avvenga una ipersaturazione politicista di tutti i suoi reparti. Qi Zheng ritrova tale impostazione proprio in Schmitt, per il quale uno Stato forte non necessita di entrare in ogni aspetto della vita sociale; al di fuori dei momenti eccezionali, lascia che le cose possano articolarsi secondo percorsi non rigidamente pianificati. Sono gli Stati deboli che devono invece interferire a tutti i livelli, agendo senza sosta, perché ogni aspetto può far crollare l'impianto dalle fondamenta e pertanto sono costretti a politicizzare tutto, secondo lo slogan *tutto è politico*. Per Qi Zheng in Schmitt non ci sarebbe un "totalitarismo", e lo Stato non opprimerebbe la società, riservando il proprio intervento a momenti eccezionali. Il sovrano schmittiano sarebbe dunque in grado di ritirarsi lasciando spazio allo sviluppo di un corso normale del vivere associato, alla difesa dei diritti individuali e all'abbassamento radicale dell'intensità del politico.

## 7. Lontananze prossime

Da tutto il discorso condotto fin qui, che non ha né la pretesa né la possibilità di essere esaustivo né completo, emerge quanto la figura di Schmitt, soprattutto negli ultimi due decenni, sia stata una presenza centralissima nel

<sup>56</sup> *Ibid.* (traduzione mia).

dibattito politico, giuridico e filosofico cinese. Adesso, al di là della bontà, dell'efficacia e del valore di ogni proposta, mi pare si possa dire che il percorso intrapreso dalla RPC, soprattutto in seguito alla costituzione del 1982, si presti con una certa disponibilità all'utilizzo di argomentazioni schmittiane, sia per la comprensione della carta costituzionale, sia per tentare di leggere l'assetto strutturale generale dello Stato cinese. Soprattutto per quanto concerne il ruolo del sovrano, lo *status* del popolo e la critica/definizione della specifica declinazione cinese della lotta di classe, Schmitt trova sempre più lettori. Dunque, se è chiaro che l'impostazione decisionista possa essere messa al servizio di una centralizzazione politica progressiva, propria dell'indirizzo voluto da Xi Jinping, come sostiene Flora Sapio, è anche vero che la riflessione attorno a Schmitt apre a direzioni che non paiono andare tutte nella stessa direzione. Inoltre, in questa sede, per fedeltà alla questione della *transizione* oggetto del volume, mi sono attenuto esclusivamente a una piccola parte della ricezione schmittiana, ovvero quella riferita alla teoria costituzionale e alla dimensione del politico tralasciando, per ovvi motivi, molti autori e letture legate a questioni internazionalistiche, a riflessioni attinenti allo spazio globale, e a scenari geopolitici. Pertanto, non ho tenuto conto dell'utilizzo che viene fatto di Schmitt nell'ottica della costruzione di un Grande spazio asiatico, per il contrasto all'unità del globo e per la riattivazione di logiche di contrapposizione terra/mare, soprattutto in relazione allo sviluppo del progetto delle nuove vie della seta, e al controllo dei mari al largo della Cina operato dagli USA.

Infine, per chiudere, vorrei ricordare come, durante il colloquio con Joachim Schickel, Schmitt –incalzato riguardo le relazioni tra la dialettica hegel-maoista e il tao, in merito alle strategie e alle tattiche militari di Mao e degli antichi strateghi taoisti –, proferiva distaccato:

c'è un nesso, ma anche una distanza enorme. Non solo infatti il mondo, ma anche la lingua e la scrittura di questi saggi e strateghi cinesi sono infinitamente lontani dalla nostra lingua e dalla nostra scrittura, nonché dal nostro modo di pensare. [...] Mi sorprende come gli scritti di Mao siano diffusi in milioni di copie in tutte le lingue. E non credo che poi i lettori li buttino via e li dimentichino. [...] Anche questo è un esempio emblematico della destituzione dell'Europa dal centro della terra, della fine dell'epoca eurocentrica. Appartiene ormai al passato<sup>57</sup>.

Chi sa cosa penserebbe Schmitt oggi, di fronte all'ironico destino che non vede più generazioni di giovani europei citare a memoria il *Libretto rosso*, ma

<sup>57</sup> Carl Schmitt e Joachim Schickel, *Dialogo sul partigiano* in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, edizione italiana a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, p. 427.

ci presenta lo strano fenomeno dell'utilizzo dei suoi testi da parte di pensatori e intellettuali cinesi, alla ricerca di altre vie per proiettare nel futuro il plurimillenario "Impero" cinese<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Non intendo, ovviamente, che la Cina stia cercando di diventare schmittiana, con tutto ciò che questo potrebbe o non potrebbe voler significare. Mi riferisco, semplicemente, al fenomeno complesso e articolato – che alcuni reputano fondamentale, altri uno sciocco *trend* di moda culturale – che vede il giurista tedesco all'attenzione di grandissima parte del mondo intellettuale, culturale e accademico cinese. Strettamente connesso a temi costituzionali, è anche legato il dibattito che anima gli analisti occidentali riguardo la possibilità di pensare la RPC come una nuova forma, aggiornata ai tempi, di Impero. Mentre le analisi più classicamente marxiane tendono a criticare tale impostazione (si veda a riguardo l'articolo di Zhonjin Li e David Kotz *Is China Imperialist? Economy, State, and Insertion in the Global System*); quasi tutte le altre letture fanno invece leva sul fatto che, una serie di fattori plurali – politici, strategici, economici, storici, tecnologici, militari, culturali –, segnano la nascita di una strategia neo-imperiale in grado di raccogliere e sfruttare la nuova frantumazione del mondo. La letteratura scientifica in tale direzione è sterminata, per un sintetico rinvio a saggi comparsi in lingua italiana si rimanda a: Michael Schumann, *L'impero interrotto. La storia del mondo vista dalla Cina*; Giorgio Cuscito, *Xi Jinping. Come la Cina sogna di tornare impero*; Carlo Jean, *Geopolitica del mondo contemporaneo* e in particolare il capitolo *La Cina e l'India: i giganti asiatici*; Alessandro Aresu, *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*; Giada Messetti, *Nella testa del Dragone. Identità e ambizioni della nuova Cina*; Limes, 1-2017, *Cina-USA. La sfida*.

## Indice dei concetti

- Alienazione: 10, 12, 13, 29, 36, 37, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 225
- Astratto/concreto: 10, 25, 33, 40, 42, 44, 46, 48, 57, 59, 60, 61, 73, 96, 98, 160, 166, 171, 173, 174, 239
- lavoro astratto/concreto: 40, 60, 166, 171, 173, 174
  - astrazione: 11, 58, 70, 166, 173, 176, 213
- Comune di Parigi: 8, 11, 50, 51, 52, 53, 124, 125
- Comunismo: 8, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 43, 47, 51, 52, 53, 54, 72, 87, 103, 104, 108, 109, 111, 133, 145, 147, 148, 150, 165, 184, 191, 192, 195, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 228, 242, 243, 244, 247, 251, 252, 254, 257, 262, 263, 265, 266, 273, 275
- transizione al: 8, 9, 14, 54, 109, 111, 133, 145, 228
  - e società senza classi: 8, 9, 54, 105, 125
- Contraddizione: 11, 16, 17, 19, 39, 55, 56, 58, 59, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 97, 128, 135, 139, 170, 173, 197, 217, 227, 229, 230, 231, 252, 254, 275
- di classe: 43
  - di valorizzazione e produzione: 173
  - dialettica: 139
  - in processo: 11, 56, 67
  - marxiana: 229, 231
  - principale: 231
  - tra Stato e Società Civile: 39, 44
  - tra Stato e non Stato: 128
- Dialettica: 7, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 17, 26, 48, 58, 68, 69, 70, 77, 78, 82, 83, 86, 88, 92, 94, 96, 97, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 120, 121, 126, 128, 135, 138, 139, 141, 145, 146, 147, 148, 160, 162, 163, 168, 170, 173, 174, 175, 177, 178, 180, 213, 218, 220, 223, 226, 227, 228, 230, 244, 254, 255, 263, 264, 266, 285
- hegeliana: 26, 77, 83, 112, 244
  - marxiana/materialista: 12, 228, 230, 231
  - processo dialettico: 185
- Dittatura: 8, 9, 14, 16, 30, 31, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 105, 107, 109, 112, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 133, 137, 162, 183, 185, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 241, 251, 271, 272, 273, 281, 282
- del proletariato/di classe proletaria: 8, 9, 14, 16, 47, 48, 50, 51, 105, 107, 109, 112, 124, 126, 127, 128, 133, 137, 162, 183, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 195, 196, 197, 200, 201, 202, 204, 241, 251, 273
  - della classe operaia: 48
  - della borghesia: 196, 198
  - napoleonica: 30
  - di tipo terroristico: 44, 48, 49
- Dominazione: 17, 174, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 232, 234
- Dominio: 13, 31, 40, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 71, 93, 94, 95, 105, 110, 121, 125, 126, 132, 149, 163, 164, 165, 166, 170, 171, 173, 174, 177, 178, 179, 224, 257, 264, 277
- Egemonia: 45, 47, 49, 93, 94, 96, 101, 113, 132, 199, 201, 204, 212
- Idealismo: 10, 24, 25, 79, 84, 245
- Ideologia: 10, 110, 118, 119, 121, 124, 127, 146, 157, 163, 172, 184, 193, 194, 202, 204, 235, 281
- borghese: 83
  - critica della – : 118
- Lotta di classe: 8, 9, 17, 49, 152, 169, 170, 174, 190, 192, 196, 197, 198, 201, 202, 204, 206, 227, 261, 262, 271, 272, 273, 274, 276, 279, 281, 285

- Materialismo: 34, 35, 78, 85, 88, 105, 107, 110, 111, 120, 141, 151, 174, 192, 244, 255
- deleuziano: 120
  - dialettico: 88, 244, 255
  - storico: 105, 110, 174
  - analisi materialista: 57
  - concezione materialistica dell'uomo: 156
- Ontologia/ontologico: 10, 15, 109, 113, 117, 118, 127, 135, 147, 148, 153, 160, 161, 162, 164, 172, 175
- Partito comunista: 186, 190, 193, 245, 254
- PCF: 16, 17, 88, 186, 187, 188, 190, 193, 195, 197, 243
  - PCI: 13, 88, 89, 92, 102, 186
- Potere: 9, 19, 20, 25, 29, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 72, 89, 93, 94, 106, 113, 119, 121, 122, 124, 125, 127, 132, 133, 148, 151, 152, 155, 156, 157, 162, 174, 176, 180, 192, 199, 201, 221, 235, 247, 248, 251, 253, 255, 256, 257, 260, 262, 266, 268, 269, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281
- politico: 29, 47, 49, 89, 122, 125, 257, 281
  - presa del - : 180, 199, 251, 273, 275
- Rivoluzione: 7, 8, 9, 11, 12, 13, 16, 19, 28, 30, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 66, 67, 70, 85, 86, 94, 103, 107, 112, 122, 123, 125, 127, 130, 131, 135, 142, 145, 149, 152, 155, 156, 161, 170, 180, 201, 226, 231, 234, 240, 243, 245, 246, 248, 250, 252, 256, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 267, 273, 275, 276, 277, 281
- borghese: 170
  - bolscevica, d'Ottobre/del 1917/russa: 105, 122, 127, 142, 231, 240
  - capitalista, del capitale: 67, 156
  - copernicana: 145
  - culturale/maoista : 233, 276, 277, 281
  - del 1905: 231
  - del Desiderio: 107
  - dei rapporti sociali: 83
  - francese: 30, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 50, 249
  - operaia: 107
  - permanente: 39, 41, 44, 48, 49, 51, 66, 67
  - proletaria: 46, 49, 50, 107, 122, 125, 170
  - sociale: 46
  - socialista: 264
  - Controrivoluzione/Controrivoluzionario: 106, 107, 150, 275, 276
- Sessantotto/1968/'68: 7, 14, 15, 56, 77, 89, 92, 105, 107, 110, 113, 117, 123, 125, 126, 128, 142, 146, 148, 149, 152, 162, 169, 175, 177, 183, 201, 228
- Socialismo: 11, 16, 17, 18, 19, 20, 46, 47, 48, 51, 53, 128, 131, 137, 179, 183, 184, 187, 189, 192, 197, 198, 200, 201, 202, 240, 245, 247, 262, 263, 264, 265, 273
- Transizione al - : 11, 16, 18, 19, 46, 47, 184, 198, 240, 245, 247, 264
- Soggettività: 10, 14, 15, 16, 18, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 35, 37, 41, 77, 86, 87, 104, 105, 121, 122, 126, 131, 146, 148, 149, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 179, 180, 225, 226
- antagonista: 15, 16, 164, 169, 170, 172, 176
  - costituente: 86
  - operaia: 176, 179
  - ribelli: 106
- Sovranità/Sovrano: 18, 19, 20, 39, 41, 122, 202, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 261, 263, 265, 266, 270, 271, 272, 277, 278, 279, 283, 284, 285
- Potenza s. : 43
  - Figure s. : 265
- Stato: 8, 9, 11, 19, 27, 30, 33, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 53, 90, 108, 112, 119, 124, 125, 128, 130, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 157, 162, 166, 167, 169, 172, 176, 178, 179, 180, 181, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 225, 234, 239, 247, 248, 252, 253, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 283, 284, 285
- autoritario: 166, 169, 178, 179, 180
  - Apparato di -: 108, 130, 135, 192, 202
  - Apparati ideologici di -: 194, 199, 200, 234
  - borghese: 105, 122, 124, 125, 190, 193, 198
  - della transizione: 185, 186, 196
  - estinzione dello -: 8, 9, 17, 124, 191, 192, 197, 198, 200, 264
  - di diritto: 151, 153, 154
  - fascista: 252
  - Forma -: 129-130
  - moderno: 30, 39, 40, 41, 50, 152
  - operaio: 124, 125, 127
  - politico: 42, 43, 47, 124
  - rivoluzionario: 273
  - sociale: 90, 167, 181
  - socialista: 125, 128, 129, 274
  - sovietico: 263

*Indice dei concetti*

- totale: 248
- totalitario: 253
- Trascendenza: 14, 30, 32, 104, 134, 156, 161
- Volontà: 41, 42, 43, 46, 49, 50, 52, 88, 102, 121, 179, 202, 216, 247, 263, 277, 282
- del popolo/popolare: 41, 42, 52, 282
- dei liberati: 179
- degli oppressi: 179
- generale: 41, 43, 49, 50, 202
- particolare: 41
- sovrana: 43



## Note biobibliografiche degli autori

Marco Rampazzo Bazzan è professore presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università Federale dello Spirito Santo (UFES). Ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia Politica e Storia del pensiero político (Padova 2006) e in Filosofia (Poitiers 2007). È membro di diverse associazioni e gruppi di ricerca internazionali in storia della filosofia moderna e filosofia politica, coordinatore del Laboratorio Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Materialistas (LPM) e autore di numerosi saggi pubblicati in volumi collettanei o riviste nazionali e internazionali sulla Storia dei concetti, la Filosofia classica tedesca e le eredità del marxismo nel '900, nonché del libro *Il prisma "Rousseau". Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione Francese* (Milano, 2017).

Marcello Boemio ha conseguito la laurea in Filosofia presso l'Università di Napoli "Federico II" ed è attualmente dottorando in Filosofia presso l'Università di Évora e assegnista presso il Centro di Ricerca Praxis, in Portogallo. È stato collaboratore del dipartimento di Filosofia e scienze umane presso l'IISR e collabora con la cattedra di Filosofia Morale del DSU dell'Università "Federico II". È stato inoltre consulente filosofico per trasmissioni radiofoniche RAI. Si occupa principalmente di Teologia-politica e del pensiero di Carl Schmitt, Thomas Hobbes e Giorgio Agamben.

Alessio Calabrese ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università degli studi di Napoli 'Federico II'. Come ricercatore indipendente si è occupato di questioni relative alla filosofia del diritto di C. Schmitt e I. Kant, alla bioetica di fine vita e, più in generale, al pensiero francese (Foucault, Deleuze, Lacan).

Teresa Caporale ha conseguito il dottorato di ricerca in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, dove attualmente è cultrice della materia in Filosofia Morale. I suoi studi sono rivolti alla filosofia post-hegeliana, con particolare riguardo agli ambiti etico-antropologico e religioso. È autrice di saggi e contributi presenti in volumi e riviste accademiche, tra i quali: *Sul futuro della religione nell'età post-secolare*; *L'uomo è ciò che mangia. Dalla gastroteologia feuerbachiana alla nutrigenomica*; e del volume dal titolo *Ateismo religioso e religione atea. Genesi e destinazione dell'antropoteismo feuerbachiano* (Othotes, 2019).

Sabrina Cardone ha conseguito nel 2019 il dottorato di ricerca in Scienze Filosofiche presso l'Università di Napoli "Federico II" dove attualmente è cultrice della materia in

Filosofia Morale. Ha svolto soggiorni di studio e di ricerca presso le Università di Aix-Marseille e Paris Sorbonne. Le sue ricerche sul pensiero di Georges Bataille concernono soprattutto i nuclei problematici di rivolta e sovranità e il rapporto che l'esperienza della malattia stabilisce con la scrittura. Recentemente ha approfondito alcune questioni inscrivibili nell'ambito dei *Disability Studies*. Ha pubblicato articoli in riviste nazionali e internazionali e saggi in volumi collettanei. È membro della redazione di «Kaiak. A Philosophical Journey».

Fabrizio Carlino ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università Paris-IV Sorbonne e l'Università del Salento. Abilitato alle funzioni di *maitre de conférence* in Francia, dal 2010 è membro del *Groupe de recherches matérialistes* (Parigi) e segretario di redazione della rivista *Cahiers du GRM*. Le sue pubblicazioni vertono principalmente sul marxismo francese degli anni Trenta e sul pensiero di Louis Althusser.

Andrea Cavazzini, agrégé di filosofia, fa parte della redazione dei *Cahiers du Grm* e collabora con il dipartimento di filosofia dell'Università di Liegi. Tra i suoi lavori *Enquête ouvrière et théorie critique* (Liegi, 2013).

Adriana Manzoni è dottoranda PON Green in Filosofia Politica all'Università di Padova. La sua ricerca riguarda la determinazione specifica del divenire del *limite* della natura in *ostacolo* nel capitale, tramite uno studio del concetto di *limite* alla produzione nella critica dell'economia politica di Karl Marx. Si occupa di ecologia e marxismo, di teoria critica, logica dialettica e costruzione del pensiero politico. Ha conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l'Università di Napoli "Federico II" con una tesi dal titolo *Uomo e natura nella «sussunzione reale» secondo Karl Marx*, mentre nel lavoro di laurea magistrale in Filosofia, presso l'Università Federico II, si è concentrata sul rapporto tra *momento* e *cesura* nel pensiero *indialettizzabile* di Jean-François Lyotard.

Andrea Pascale, laureato in filosofia e in psicologia, studia il pensiero di Antonio Negri, partecipando ed intervenendo a seminari e convegni. Ha già pubblicato *La potenza generativa di amore: l'ontologia materialista di Antonio Negri* edito dalla casa editrice La Città del Sole all'interno del volume dal titolo *Da Marx al Post-operaismo e Per una genealogia del contropotere come potere costituente scritto con Raffaella Limone* ed edito dalla casa editrice La Città del Sole all'interno del volume dal titolo *Università e movimenti, teorie e pratiche politiche tra il '68 e oggi*.

Anna Pia Ruoppo insegna Filosofia Morale presso l'Università di Napoli "Federico II", ha conseguito un dottorato di ricerca in Scienze Filosofiche (Napoli 2004) e uno in Etica e Filosofia politico-giuridica (Salerno 2011). Si è formata in Francia (Parigi) e Germania (Heidelberg, Tübingen, Friburgo), ha insegnato presso la Technische Universität di Darmstadt, dove dal 2021 è docente Erasmus. È inoltre membro del collegio del dottorato in Filosofia dell'Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile, collaboratrice esterna del Centro di Ricerca "Praxis" in Portogallo e membro del "Centro studi su Marx e il marxismo" con sede presso l'Università di Padova. È autrice di numerosi saggi e traduzioni, oltre che dei libri:

*Vita e Metodo* (Firenze, 2008), *L'attimo della decisione* (Genova, 2011), *Pensare l'esistenza all'altezza della prassi* (Napoli, 2022) e *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Jaspers e Lukacs si incontrano a Ginevra (1946)* (Milano, 2023).

Luca Scafoglio, abilitato a professore associato in Filosofia Morale, svolge attività di ricerca in collaborazione con l'Università di Salerno. Principale oggetto dei suoi lavori è la riflessione degli autori della teoria critica, cui ha dedicato tre monografie (*Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Manifestolibri 2009, *La merce e il mito. Su Adorno e la teoria critica*, Manifestolibri 2013, *Il disagio dell'astrazione. Una lettura a partire da Adorno*, La Città del Sole 2021) e diversi articoli su riviste nazionali e internazionali.

Salvatore Tinè è ricercatore in Storia moderna presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania. Dal 2009 insegna Storia moderna presso il medesimo Dipartimento. Si è occupato della storiografia sulla Rivoluzione francese su cui ha pubblicato un volume dal titolo *Storici della Rivoluzione francese. Lamartine, Blanc, Michelet* (Catania 2012), ma anche di alcuni momenti della storia del comunismo del Novecento. Nel 2016 insieme con Alexander Hoebel ha curato un volume dal titolo *Palmiro Togliatti e il comunismo del Novecento* (Roma 2016) e nel 2020, a seguito della partecipazione al convegno dell'Archivio di Stato russo di Storia politica e sociale sul centenario del Komintern, ha pubblicato un saggio nel volume degli atti su *Togliatti e il VII Congresso del Komintern* (Mosca, 2020).

Irene Viparelli è ricercatrice presso il Dipartimento di Economia della Escola de Ciências Sociais dell'Università di Évora, membro integrato del Centro di ricerca CICP (Centre of Political Science) e membro collaboratore del Centro di Ricerca "Praxis". Nel 2008 ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Etica e Filosofia Politico-giuridica presso l'Università degli Studi di Salerno. Tra il 2010 e il 2017 ha portato avanti un progetto di post-dottorato, finanziato dalla FCT, su "Oltre la dialettica. Un confronto tra Negri e Althusser". Autrice del libro *Oltre i limiti di Marx. Un confronto tra Negri e Althusser* (Mimesis, 2017), ha scritto numerosi saggi sull'Operaiismo italiano, sul pensiero di Antonio Negri e di Louis Althusser.



Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni

*Ultimi volumi pubblicati*

19. *Le aporie dell'integrazione europea. Tra universalismo umanitario e sovranismo: idee, storia, istituzioni*, a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli
20. *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla
21. Antonio Carrano, *Questioni kantiane*
22. *La Russia e l'Occidente (Россия и Запад)*. Atti della Giornata di studio (Università degli Studi di Napoli Federico II, Dipartimento di Studi Umanistici, 9 giugno 2022), a cura di Giovanna Cigliano e Teodoro Tagliaferri
23. Fortunato Maria Cacciatore, *Miseria della critica. Spengler redivivo*
24. *Κατ' ἐπιτήμην καὶ εὐνοίαν. Scritti scelti di Giovanni Indelli*, a cura di Giancarlo Abbamonte, Giuliana Leone e Francesca Longo Auricchio
25. Bernhard Arnold Kruse, *Introduzione a Siddhartha di Hermann Hesse*
26. Johann Gottfried Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità. Libro XIV*, introduzione, traduzione e note a cura di Eliodoro Savino
27. *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia*, a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo
28. Marica Magnano San Lio, *Psichiatria e filosofia. Le radici epistemologiche della Allgemeine Psychopathologie di Karl Jaspers*
29. *Eleatic Ontology from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, edited by Anna Motta & Christopher Kurfess
30. *Profili dell'aristotelismo medievale. In ricordo di Valeria Sorge*, a cura di Fabio Seller e Roberto Melisi
31. *Transizione in questione. Dialettica, struttura, differenza*, a cura di Marco Rampazzo Bazzan, Fabrizio Carlino, Anna Pia Ruoppo, Irene Viparelli

Tutti i testi sono sottoposti a *peer review* secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)





Che destino per la tematica della transizione, di fronte alla profonda crisi che, negli anni Sessanta e Settanta, ha travolto il pensiero dialettico e, con esso, l'identificazione marxiana di transizione e "dittatura del proletariato"? *Transizione in questione. Dialettica, struttura, differenza* mette in dialogo prospettive teoriche che, da punti di vista tra loro talvolta molto eterogenei, si sono confrontate criticamente con la problematica marxiana del nesso transizione-rivoluzione proletaria, ora per prenderne definitivamente le distanze, ora per ripensarne le categorie fondamentali. Il volume offre così uno sguardo panoramico sulle differenti riconfigurazioni del tema della transizione - transizione come destino dell'essere, come evento, come utopia, come ideologia, come posizionamento teorico, come ontologia costituente - interrogando le molteplici traiettorie di un concetto che, sopravvivendo alla "crisi del marxismo", ha investito nuove tematiche (transizione digitale, ecologica) e si è radicato nel cuore della contemporaneità.

**Marco Rampazzo Bazzan** è professore presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università Federale dello Spirito Santo (UFES) e coordinatore del Laboratorio Interdisciplinare de Estudos e Pesquisas Materialistas (LPM).

**Fabrizio Carlino**, abilitato alle funzioni di *maitre de conférence* in Francia, dal 2010 è membro del *Groupe de recherches matérialistes* (Parigi) e segretario di redazione della rivista *Cahiers du GRM*.

**Anna Pia Ruoppo** è professoressa associata di Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". È membro del collegio del dottorato in Filosofia dell'Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile, collaboratrice esterna del Centro di Ricerca "Praxis".

**Irene Viparelli** è ricercatrice presso il Dipartimento di Economia della Escola de Ciências Sociais dell'Università di Évora, membro integrato del Centro di ricerca CICP (Centre of Political Science) e membro collaboratore del Centro di Ricerca "Praxis".

ISBN 978-88-6887-239-7



9 788868 872397