CONSECUTIO RERUM

ANTROPOLOGIA E POLITICA (ANNO 1, N. 1)

Direttore editoriale:
Roberto Finelli

Vicedirettore:
Francesco Toto

Comitato scientifico:
Riccardo Bellofiore (Univ. Bergamo), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X) Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), Emmanuel Renault (ENS Lyon), Massimiliano Tomba (Univ. Padova), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione:
Miriam Aiello, Sergio Alloggio, Valerio Carbone, Luca Cianca, Marta Libertà De Bastiani, Carla Fabiani, Pierluigi Marinucci, Jamila Mascat, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Giacomo Rughetti, Michela Russo, Laura Turano.

Anno 1, n. 1, novembre 2016, Roma
a cura di Roberto Finelli e Francesco Toto

Progetto grafico a cura di Laura Turano
Immagine di copertina: K. S. Malevič - Suprematist Composition (1916)

Rivista semestrale, con peer review

ISSN: 2531-8934
www. consecutio.org

Antropologia e politica

a cura di Roberto Finelli e Franceso Toto

Editoriale

p. 5 Roberto Finelli, *Un nuovo materialismo*

Monografica

p. 9 Francesco Toto, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale e politica*

p. 33 Paolo Godani, *Note su solitudine e politica in Spinoza*

p. 43 Roberto Finelli, *Al di là della governance. La politica del riconoscimento*

p. 53 Vittorio Morfino, *La VI Tesi tra Gramsci e Althusser*

p. 77 Luca Basso, *L'ambivalenza della «Gewalt» in Marx ed Engles. A partire dall'interpretazione di Balibar*

p. 93 Sergio Fabio Berardini, Massimo Marraffa, *Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia*

p. 113 Pierluigi Marinucci, Adelino Zanini, *Antropologia, progettualità neo-liberale, Soggetto. Un dialogo con Adelino Zanini*

p. 121 André Tosel, *L'immaginario neo-liberale*

p. 133 Nathanael Colin-Jaeger, *L'anthropologie politique d'Adam Smith*

p. 151 Sergio Rojas Peralta, *Peregrinos, territorio y potencia según Spinoza*

p. 169 Tomaso Cavallo, *«Méconnaissance» et «reconnaissance» dans l'œuvre philosophique de d'Holbach*

p. 179 Laurent Bove, *Misura e mostruosità in Albert Camus. Il tempo dell'antropogenesi*

p. 189 Miriam Aiello, *Habitus. Per una stratigrafia filosofica*

p. 215 Emanuele Martinelli, *La presenza di Friedrich Nietzsche in Hannah Arendt*

p. 227 Pierre-Aurélien Delabre, *Nature et praxis: l'antinaturalisme sartrien à l'épreuve de l'ontologie lukacsienne*

p. 239 Andrea Cengia, *Le lotte operaie nello sviluppo capitalistico secondo Raniero Panzieri*

Recensioni e segnalazioni

p. 251 Marta Libertà De Bastiani, *Francesco Toto,* L'individualità dei Corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Mimesis, 2014*

p. 257 Saverio Mariani, *Jonathan Crary, 24/7*. Il capitalismo all'assalto del sonno, *Einaudi, 2015*

Editoriale

Un nuovo materialismo

Con il primo numero di «Consecutio rerum» proseguiamo e approfondiamo il progetto teorico-politico che ha caratterizzato i primi sette numeri della precedente rivista «Consecutio temporum», da noi realizzata e diretta a partire dal 2001.

Costretti a interrompere la pubblicazione della precedente rivista per la pretesa della proprietà della testata d'interferire con il nostro programma editoriale, diamo vita alla nuova «Consecutio rerum», con una variazione di titolo lieve, ma pure significativa nel verso di una radicalizzazione del nostro intento filosofico ed etico-politico iniziale. Giacché il passaggio dalla connessione dei «tempi» a quella delle «cose» stringe il nostro percorso ancor più nella proposizione di un nuovo campo di ricerca e di critica quale vuole essere quello di un "nuovo materialismo".

Nuovo materialismo, perché riteniamo che il vecchio materialismo, quello più celebre d'ispirazione storica e marxista, sia un paradigma teorico ormai consumato e inutilizzabile. Già lo stesso Marx, in alcune sue pagine, a dir il vero assai poco frequentate, sulle formazioni storiche precapitalistiche lo aveva messo, forse inavvertitamente, in discussione. Ma per noi è chiaro che la capacità delle relazioni economiche di farsi princìpi di totalizzazione dell'intera vita, individuale e sociale, vale solo nella modernità capitalistica e che dunque decade ogni pretesa, com'è accaduto con il materialismo storico, di generalizzare la vecchia metafora di struttura materiale e sovrastruttura spirituale all'intero percorso della storia umana. Anche perché quel materialismo storico si iscriveva, a ben vedere, in una filosofia non-materialistica della storia, che identificava, con una forzatura spiritualistica e greve di presupposti non esplicitati, assai semplicisticamente *homo faber* e soggettività dell'emancipazione.

Ma per noi *nuovo materialismo* non si coniuga certo con *nuovo realismo*. Perché la nostra impostazione teorica è ben lontana dai tentativi recenti di riproporre, dopo l'esaurimento dell'ermeneutica postmoderna, dopo cioè il dominio dell'*interpretazione*, un realismo del *fatto*, d'ispirazione analitica e scientistica, che vorrebbe tornare a riproporre una improponibile priorità della realtà oggettiva sulla realtà soggettiva, dimentica di quanto, al contrario, l'oggetto sia costruito e intessuto fin nelle sue strutture più elementari dal soggetto.

Giacché per noi nuovo materialismo significa, invece e proprio, approfondire e radicalizzare la questione della soggettività. Significa concepire la possibilità di un *pensiero incarnato*, che muova, nel suo indagare, dal corpo biologico-emozionale d'ognuno e, insieme, dal corpo sociale in cui quello s'iscrive.

Vediamo infatti l'essenza della cultura, e in particolare della filosofia, nell'essere *teoria come terapia*: cura cioè che vuole lenire e sanare scissioni, parzialità, limiti e povertà, sia dell'esistenza individuale che di quella collettiva. Al fine, utopico, ma non di meno direttivo dell'agire, di *proporre universalizzazioni* – qual è per noi il compito precipuo della filosofia – che pure non muovano dalla totalizzazione di princìpi astratti e imperiali,

quanto invece da una compresenza di istanze, psichiche come sociali, il cui riconoscimento reciproco rigetti il dominio estremizzato di una sulle altre.

Un nuovo materialismo che faccia centro gravitazionale del suo sapere la corporeità, individuale e sociale, rivendica come tesi antropologica di fondo che l'essere umano non sia interpretabile e risolvibile nei termini della sua attività linguistico-simbolica. Che non sia definibile univocamente o prevalentemente come essere simbolico bensì, *in primis*, secondo una divaricazione funzionale (o disfunzionale e patologica) tra corpo e mente, che, seguendo la bella suggestione proposta anni fa da Emilio Garroni, fanno dell'essere umano qualcosa, insieme, di Uno e Bino.

Ma dire che l'essere umano non si risolve nell'attività simbolica, nel legame con l'Altro, perché tutto il suo vivere rimanda, oltre che ai codici e ai dispositivi simbolici della socializzazione, al significato non verbale che muove dalla sua corporeità emozionale, significa condurre ad estenuazione e superare sia il blocco heideggeriano che il blocco lacaniano. Entrambi, Heidegger e Lacan, a muovere dalla maestria indiscussa del primo, hanno infatti costretto l'antropologia e la filosofia a sacrificare sul versante dell'interlocuzione linguistica e simbolica ogni riferimento ai dati sensoriali e corporei dell'esperire, promuovendo una cultura congelata su un panorama segnico-ermeneutico autistico ed autoreferenziale.

Del resto ormai tutti constatano, a partire dal proprio esperire, che il postmodernismo, con la sua tesi principe che l'*Essere sia null'altro che linguaggio*, s'è definitivamente concluso. Proprio perché, noi pensiamo, il realismo brutale dell'economico sia venuto mostrando sempre più il vero contenuto storico-sociale della indebita valorizzazione del linguaggio: la subalternità dell'umano a un passaggio tecnologico-epocale che ha messo al lavoro la mente calcolante e discorsiva, consegnandoci a una soggettività "comunicativa di massa", astratta e priva d'interiorità.

Vale a dire che mentre l'intellettualità del postmodernismo colto e raffinato, lontana, come d'obbligo, da ogni vertice teorico d'approfondimento materialistico e dialettico, si consegnava alle virtuosità dell'ermeneutica e del decostruzionismo di ogni possibile identità, la storia materiale dell'economia-mondo produceva, al contrario, un'identità economico-sociale totalizzante che sembra non lasciare spazio alle differenze e alle storie particolari, o, per meglio dire, che attraverso la segmentazione di culture e identità nazionali, diritti e costumi, tecnologie produttive e tipologie di uso della forza-lavoro profondamente differenti, metteva in campo processi di accumulazione sostanzialmente omologhi, comandati ed obbligati da una ricchezza monetaria-astratta, e caratterizzati da dinamiche mondiali di diseguaglianza e di "espulsione" sempre più estreme e drammatiche.

Ma è ben chiaro che *Consecutio rerum*, nel suo voler indagare e riflettere su un nuovo materialismo, non vuole certo riproporre il determinismo economico del vecchio marxismo e la riduttiva concezione, la vecchia e rigida articolazione di struttura e sovrastruttura. Quanto invece considerare, in modo approfondito, come e perché le relazioni sociali di asimmetria e di diseguaglianza tra classi, si accompagnino strutturalmente a forme di consenso e di egemonia culturale, che vedono la produzione di soggettività astratte e, di volta in volta, di forme dell'autorappresentazione individuale e collettiva, subalterne e partecipi, invece che critiche ed oppositive, alle norme e alle pratiche di vita dell'economia. Ma anche qui allontanandoci dal paradigma troppo consumato di una biopolitica che, estenuata tra foucaultismo e postoperaismo, ha trascurato di mettere a tema e di studiare tra i dispositivi "governa mentali" di comando sulla vita, in modo certo paradossale, proprio quello che a noi continua ad apparire il luogo sociale per eccellenza di configurazione dei corpi e delle menti e che continua a stringersi nel nesso, mutevole

ad ogni fase tecnologica, ma non meno centrale nella nostra vita sociale, di capitale-forza lavoro-sistema di macchine. Ha rimosso cioè la biopolitica, distratta dall'attenzione foucoultiana per le istituzioni totali, quella istituzione totale per antonomasia che è la produzione di capitale, considerata nella messa in atto e nella diffusione all'intero corpo sociale della sua *tecno-antropologia*.

Di contro a ciò, per noi, obbligati come siamo, dal nuovo materialismo che perseguiamo, a concepire nuove modalità di vita e nuove configurazioni di valori, riproporre la *critica dell'economia politica* non può non significare, anche e insieme, coniugare una *critica dell'economia libidica*.

La capacità di stringere le due critiche, in modo intrinseco e non esteriore, con *la definizione del nuovo concetto di ricchezza* che ne consegue, è il compito infatti, teorico e pratico, da assegnare alle giovani generazioni.

Consecutio rerum vuole provare a partecipare a tale formulazione di nuovi paradigmi, filosofici e antropologici, convinti, come siamo, che di fronte al sistema del capitalismo globale non valgono né le raffinatezze del decostruzionismo, né le declinazioni della biopolitica, né la filantropia del multiculturalismo: quanto una teoria che sappia proporre una filosofia antropologica, sia sul versante personale che su quello socio-politico, capace di una totalizzazione di relazioni di vita, sia interiore e personale che ecologica e sociale, ben superiore e ulteriore, al dolore e alla *tristitia* del vivere imposta oggi dall'egemonia del presente.

(r.f.)

Hobbes e il riconoscimento
Antropologia, morale, politica

Francesco Toto

Università degli Studi Roma Tre
francesco.toto@uniroma3.it

1. La specificità dell'umano

Nella riflessione hobbesiana la frontiera tra l'animale e l'umano è un confine poroso, che congiunge e separa. Da un lato, Hobbes prende le distanze da una visione dell'umano come una regione della natura separata dalle altre, e include tra i tratti che l'uomo condivide con gli altri animali non solo la sensazione indotta dall'azione dei corpi esterni, l'immaginazione o memoria derivante dall'attenuarsi della sensazione, il «discorso mentale» costituito dalla successione più o meno regolata delle immagini, l'esperienza accumulata attraverso la stratificazione e la connessione delle memorie, ma anche la previsione del futuro a partire dall'esperienza passata, che chiamiamo prudenza, l'immaginazione occasionata da parole o altri segni volontari che chiamiamo intelligenza, e persino quell'avvicendamento di desideri e avversioni che termina nella volontà e determina l'azione, ricevendo perciò il nome di deliberazione[1]. Dall'altro lato, il filosofo non manca di mettere in evidenza differenze relative tanto alla sfera della natura quanto a quella dell'artificio. Sul piano naturale la diversità principale è rappresentata da un particolare tipo di discorso mentale, che parte dall'immaginazione di una cosa per ricercare «tutti i possibili effetti che essa è in grado di produrre», e che a differenza di quello che muove da un effetto dato o desiderato in direzione delle cause o dei mezzi in grado di produrlo non è «comune agli uomini e alle bestie»[2]. In primo luogo, questo percorso mentale che va dall'immaginazione delle cose a quella delle loro conseguenze possibili si collega alla «singolare passione» della curiosità, o «desiderio di conoscere il perché e il come» che distingue «l'uomo […] dagli altri animali»[3]. In secondo luogo, la ragione per la quale la «concupiscenza *mentale*» della curiosità è «difficilmente riscontrabile» in altri esseri viventi risiede nel fatto che questi ultimi, a differenza dell'uomo, sono «dotati soltanto di passioni sensuali come la fame, la sete, […] l'ira», e «il predominio dell'appetito per il cibo e degli altri piaceri del senso toglie la cura di conoscere»[4]. La curiosità manifesta dunque uno iato: da una parte abbiamo gli animali, che proprio perché assorbiti nella ricerca dei «piaceri sensibili» suscitati dalla «sensazione di un oggetto presente» sono affrancati dalle ansie suscitate dalla previsione del futuro; dall'altra gli uomini, che proprio perché impegnati nell'esplorazione dei piaceri mentali suscitati dalla «prefigurazione del

1 Cfr. Lev., pp. 19, 23, Hobbes (1841, p. 244).
2 Lev., pp. 21-22.
3 Lev., p. 46.
4 Lev., pp. 46, 22. Sulla curiosità e sulla sua capacità di ridefinire la specificità umana al di là del classico dualismo tra passione e ragione vedi Paganini (2012).

fine» e liberati dai confini del presente si trovano assoggettati alla paura e alla speranza, all'«ansietà» e alla progettualità, e non si accontentano perciò di godere degli oggetti desiderati «una sola volta e per un singolo istante», ma vogliono «assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro»[5]. In terzo luogo, la solidarietà tra il desiderio di conoscenza e l'inquietudine costituisce il «seme naturale» della religione, i cui «frutti», non a caso, «non si trovano che nell'uomo», e grazie ai quali l'uomo riesce a mitigare il perpetuo timore per le incognite della fortuna attraverso l'immaginazione di una «causa prima ed eterna di tutte le cose» in grado di piegare il corso della natura a favore di chi le testimonia un culto appropriato[6].

Questo primo insieme di proprietà distintive non è privo di rapporti con un secondo, che appartiene questa volta all'ordine dell'artificio ed articola assieme linguaggio, razionalità e istituzioni. Dopo aver ricordato che «l'uomo eccelle sugli altri animali» in virtù della sua attitudine a indagare le conseguenze delle cose, Hobbes fa riferimento alla ragione – in quanto facoltà di ridurre queste stesse conseguenze a regole generali – come a «un altro grado della stessa eccellenza»[7]. A differenza di sensazione, memoria o prudenza, però, la ragione «non è […] nata con noi, né acquisita con la sola esperienza», ma acquisita e potenziata con «l'educazione e la disciplina», ed appartiene dunque non alle facoltà «inerenti» alla natura umana, ma alle facoltà artificiali dalle quali le facoltà naturali possono essere «migliorate al punto di distinguere gli uomini da tutti gli altri esseri viventi»: in quanto inestricabilmente connessa alla sfera convenzionale del linguaggio[8]. «Se il discorso è peculiare dell'uomo», sostiene Hobbes, allora deve esserlo anche la ragione, perché non c'è «nessun ragionamento senza discorso», e una ragione «fondata sul retto uso del discorso» è dunque inseparabile tanto dalla definizione consensuale dei nomi quanto dalla loro concatenazione discorsiva in affermazioni o argomentazioni capaci di trascendere la particolarità delle sensazioni[9]. A questo carattere artificiale della razionalità e del linguaggio è infine circolarmente connessa la possibilità di colmare il deficit di socievolezza da cui il genere umano è afflitto a differenza di quella degli «animali politici». «Il consenso di quelle creature animali è naturale, quello degli uomini solo per patto, cioè artificiale»[10], ma il linguaggio attraverso il quale gli uomini dovrebbero accordarsi sui loro diritti e i loro doveri dipende dalla definizione consensuale e dunque convenzionale dei significati. La convivenza pacifica tra gli uomini è vincolata all'osservanza delle leggi naturali pensate come «precett[i] o regol[e] general[i] scopert[e] dalla ragione», ma la validità di tutte queste leggi, e in particolare di quella che prescrive il rispetto dei patti, è a sua volta subordinata all'istituzione, attraverso un patto, di un potere in grado di determinarne il loro significato e farle rispettare[11].

Chiara nelle sue grandi linee, la riflessione hobbesiana sulle frontiere tra animale ed umano manifesta così alcune oscillazioni articolate attorno a un'indeterminazione principale. L'identificazione della ragione con «un altro grado della stessa eccellenza» legata alla previdenza presuppone infatti che tra l'uomo e l'animale si dia una discontinuità e una cesura di ordine naturale. In questo senso l'artificio del linguaggio e della ragione, come anche delle regole di condotta che essa consente di scoprire o delle istituzioni chiamate a custodire queste regole, si limita ad estendere e approfondire un solco che lo

5 Lev., pp. 44, 79, 87.
6 Lev., pp. 84-97.
7 Lev., p. 37.
8 Lev., pp. 24 e 38.
9 Lev., pp. 32, 31, 60. Sul nesso tra curiosità, linguaggio e razionalità vedi Marrama (2016).
10 DC, V, 6.
11 Lev., pp. 104, 103 e 111.

precede e lo fonda, quello spalancato dalla curiosità e dall'eccedenza del desiderio rispetto al semplice bisogno. Quando sostiene che attraverso l'invenzione della parola e del linguaggio «le facoltà naturali possono essere migliorate al punto di distinguere gli uomini da tutte le altre creature viventi», al contrario, Hobbes presuppone che la specificità dell'uomo non derivi dalle «virtù […] naturali […] che un uomo ha sin dalla nascita», perché da questo punto di vista «gli uomini differiscono poco gli uni dagli altri e dagli animali»[12]. In questo senso non esiste dunque nessuna transizione dall'animale all'umano, ma solo una produzione dell'umano a partire da fattori artificiali, convenzionali e in ultima istanza istituzionali, ipoteticamente dati.

Nelle pagine che seguono non intendo tornare su questa oscillazione dei testi tra coltivazione e produzione dell'umano, tra continuità e discontinuità rispetto all'animale, ma spostare l'attenzione su un aspetto più nascosto del discorso hobbesiano, rappresentato dalla complicità che unisce l'interrogazione sulla specificità della natura umana all'analisi dei rapporti di riconoscimento sul piano antropologico, morale e politico. In questo senso mi concentrerò innanzitutto sulle nozioni di gloria e di onore, per passare poi a chiarire il ruolo che attraverso questi concetti il riconoscimento gioca nella determinazione del conflitto e come anche dopo della socializzazione, nella destabilizzazione e nella conservazione dei poteri politici. Risulterà in questo modo chiara la funzione propriamente sistematica attribuita da Hobbes al riconoscimento in quanto problematico punto di sutura tra dimensione antropologica, etica e politica, territorio terzo rispetto alla dicotomia tra individuo e comunità, tra natura e artificio.

2. Il potere, la gloria e l'onore

La ricostruzione hobbesiana dei rapporti di riconoscimento ruota attorno ai concetti di gloria ed onore, strettamente connessi ma legati uno a una dimensione innanzitutto infra-soggettiva e l'altro a una più immediatamente intersoggettiva. Il trattamento del concetto di gloria subisce notevoli mutamenti nel corso della produzione hobbesiana[13].

12 Lev., p. 56. Questa inclinazione "discontinuista" è stata particolarmente accentuata da Pettit (2008), secondo il quale la specificità dell'umano è interamente legata alla "trasformazione" dell'uomo da parte dell'invenzione del linguaggio. Contro questa lettura vedi Tabb (2014).

13 Negli *Elements* e nel *De cive* la definizione della gloria chiama in causa una valenza immediatamente comparativa e competitiva che scompare invece dalla definizione presente nel *Leviathan*. Se nelle opere degli anni '40 la gloria «consiste nel confronto e nella superiorità, e non spetta a nessuno quando spetta a tutti», perché deriva bensì dall'immaginazione del nostro potere, ma di questo potere solo in quanto «superiore al potere di colui che contrasta con noi» (EL, IX, 1, DC, I, 2), nell'opera del '51 la definizione di questa passione cancella ogni esplicito accenno alla superiorità. Analogamente, gli *Elements* e il *De cive* separano nettamente i piaceri dei sensi e i piaceri dell'animo, assimilano questi due distinti campi affettivi a quello dell'utile e della gloria, e concepiscono la gloria come la passione nella quale tutti i piaceri dell'animo «consistono» o «in ultimo si riferiscono», mentre il *Leviatano* ridimensiona l'opposizione pur ancora operativa tra i due generi di piacere senza lasciare traccia dell'opposizione tra la sfera dell'utile e quella della gloria. Cfr. EL, IX, 1, dove la gloria compare non a caso come prima tra le passioni, e DC, I, 2. Sulla coppia oppositiva utile/gloria vedi ad esempio DC, I, 2, DC, III, 22. L'evoluzione della concezione hobbesiana del tema della gloria costituisce uno degli assi portanti della lettura proposta da Strauss (1936), che spiega la centralità riconosciuta alla gloria nei primi scritti e la relativa marginalizzazione operata dal *Leviathan* a partire dalla transizione dall'abbandono dell'antropologia aristocratica in favore di quella borghese. Su questa evoluzione vedi McNeilly (1968, pp. 137-155), che sottolinea la scomparsa del carattere essenzialmente relazionale attribuito alla gloria nei primi scritti, e D'Andrea (1997, pp. 92-102), che sottolinea l'emancipazione della gloria dal desiderio di superiorità. Pur tendendo per altro verso ad attribuire al significato e al ruolo della gloria una relativa stabilità nel corso di tutta la produzione hobbesiana, Slomp (2000, pp. 90-92) riconosce che ne*l Leviathan* la gloria non è più il "genere" di tutte le passioni, ma solo una "specie".

Tutti questi mutamenti non giungono tuttavia a coinvolgere l'aspetto fondamentale e invariante della concezione hobbesiana della gloria, al quale è legata la portata antropologica di questa passione: negli *Elements of Law* essa è definita come «quella passione che deriva dall'immaginazione o concetto del nostro potere», nel *De cive* come il gaudio che nasce dal «contemplare […] la propria potenza» o dalla «stima delle proprie forze», nel *Leviathan* come «la gioia che deriva dall'immaginare il proprio potere e la propria abilità»[14]. La centralità antropologica della passione della gloria è sempre associata al rapporto dell'uomo col potere. «L'amore per il potere è naturalmente radicato nell'animo umano»[15]. Il «desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro» occupa il «primo posto» tra le passioni umane, che al «desiderio di potere» possono infatti «tutte ridursi»[16]. Questo primato dipende dal fatto che la felicità non può consistere nel «continuo progresso del desiderio da un oggetto a un altro» senza coincidere con l'appagamento del desiderio di conquistare un potere sempre maggiore[17]. La felicità umana non si lascia mai schiacciare sul semplice godimento presente, richiedendo sempre anche la sicurezza del godimento futuro. Se però il potere «consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro», desiderare un qualunque bene presente o futuro significa sempre desiderare i mezzi per assicurarsi il godimento di quel bene e i mezzi per assicurarsi questi mezzi, vale a dire «mezzi […] sempre maggiori»[18]. «Ogni concetto del futuro è il concetto di un potere in grado di produrre qualcosa» e «chiunque […] si aspetti un piacere futuro deve concepire insieme qualche potere che egli abbia in sé stesso, grazie al quale quel piacere può essere conseguito»[19]. La gloria può dunque affermarsi come la passione in grado di riassumere in sé tutte le altre perché il desiderio di potere è tutt'uno col desiderio di gloria, e la soddisfazione di questo desiderio è tutt'uno con la felicità[20]. Se la speranza è il desiderio unito alla «convinzione del conseguimento dell'oggetto», e la «speranza costante» equivale a una «fiducia in noi stessi» pensata come confidenza nei mezzi di cui disponiamo attualmente per garantirci la soddisfazione futura, allora la gloria in cui si risolve la felicità è tutt'uno con questa fiducia, con la «stima di sé» in quanto immaginazione del proprio potere[21].

Il rapporto del soggetto con sé stesso dischiuso dalla passione della gloria chiama in causa due tra i tratti distintivi dell'umano. Innanzitutto, esso manifesta una nascosta complicità con la «singolare passione» della curiosità: le conseguenze delle cose sono tutt'uno con il loro potere, e l'uomo che gode del proprio potere è un uomo che gode dell'immaginazione delle proprie azioni future e delle loro conseguenze. Al tempo stesso, il suo rapporto con la curiosità fa della gloria un banco di prova privilegiato dell'eccedenza tipicamente umana dei piaceri mentali rispetto ai piaceri sensibili, del desiderio rispetto al bisogno. Gli *Elements* e il *De Cive* tendono ad accentuare una eterogeneità che il *Leviathan* si propone piuttosto di mitigare, quella tra l'utile e la gloria. Nondimeno, tutto il discorso hobbesiano testimonia dell'impossibilità di pensare il divario tra questi poli nel

14 EL, IV, 1, DC, I, 4, DC, XV, 12, Lev., p. 46.
15 Lev., p. 463.
16 Lev., pp. 78 e 60.
17 Lev., pp. 78-79, EL, VII, 7.
18 Lev., pp. 69, 79.
19 EL, VIII, 3. Sul nesso potere/futuro vedi D'Andrea (1997, pp. 63, 68) e Altini (2012, pp. 172-173). Sull'accumulazione tendenzialmente infinita di potere vedi Lazzeri (1998, pp. 61-65).
20 Questo rapporto è riconosciuto da Corsa (2013) in rapporto però non alla gloria, ma alla sua sola forma ben fondata (la magnanimità). In realtà è vero, come osserva Slomp (2000, p. 44), che gloria e felicità sono esplicitamente intercambiabili solo nel cosiddetto *Anti-White,* ma la connessione tra i due concetti resta implicitamente operante in tutte le opere successive.
21 Lev., p. 45, DH, XII, 9.

segno della cesura. Il nesso col potere non emancipa infatti la gloria dalla sfera dei piaceri sensibili, ma espande questa sfera attraverso la mobilitazione della memoria e dell'attesa: la gloria è il godimento presente suscitato dalla prefigurazione del fine o del godimento futuro grazie alla rappresentazione dei mezzi[22], e l'umano è anche da questo punto di vista non l'*altro* dell'animale, ma una sua complicazione. La constatazione della centralità antropologica della gloria lascia ancora aperto un interrogativo. Questa fondamentale passione sembra configurare una soggettività essenzialmente ripiegata su sé stessa, sul problema di un'ermeneutica del potere. «I segni mediante i quali conosciamo il nostro potere sono le azioni che da esso procedono»[23]. Il discrimine principale appare da questo punto di vista di natura epistemologica. Da una parte si ha una gloria che può essere assimilata alla «magnanimità» e alla «giusta» stima o fiducia di sé proprio perché fondata sull'«esperienza delle proprie azioni passate» e «di un potere sufficiente a raggiungere il proprio fine», «su una vera conoscenza di sé stessi», sulla «coscienza di possedere grandi capacità», sul «giusto senso del proprio valore»[24]. Dall'altra parte si ha una vanagloria che «consiste nel fingere e nel supporre in noi stessi delle abilità che sappiamo di non possedere» e nel «fantasticare su azioni non compiute come se fossero state compiute»[25]. Questa «troppa stima di sé» può essere generata sia dalle «notevoli lenti di ingrandimento» con le quali l'amore di sé spinge a osservare sé stessi, sia dalla valutazione delle proprie «capacità sulla base dell'adulazione altrui», ma in ogni caso «inclina all'ostentazione», è «di ostacolo alla ragione», e nelle sue manifestazioni più violente finisce per sconfinare nella follia[26]. L'interrogativo lasciato aperto dall'identificazione della gloria con il godimento di un potere reale o immaginario riguarda la natura strettamente riflessiva di questa passione[27]. Per quale ragione Hobbes decide di assegnare alla gloria un nome classicamente riservato a una fama o reputazione che coinvolge sempre uno spettatore differente dall'attore stesso? Come può la vanagloria nascere dall'adulazione e accompagnarsi a quell'ostentazione che è a sua volta sintomatica di un «bisogno di lode»[28]? Su quali elementi è fondata l'opposizione della gloria non solo a «umiltà» e «depressione», vale a dire alla tristezza che nasce dalla constatazione della propria impotenza, ma anche a una vergogna che consiste nell'attribuirsi qualcosa di disonorevole[29]? E perché la gloria sembra spesso ridotta al «trionfo dell'animo di chi crede di essere onorato»[30]? Per rispondere a queste domande e comprendere in che modo il rapporto del soggetto con sé stesso sia per Hobbes costitutivamente intrecciato al rapporto con l'altro occorre passare alla considerazione dell'onore,

22 Esiste senz'altro una relativa autonomia della sfera delle passioni riconducibili alla gloria rispetto alla sua origine nel dominio dei piaceri dei sensi: Hobbes sembra stabilire una proporzionalità inversa tra l'attaccamento ai piaceri dei sensi e il desiderio di gloria, giunge occasionalmente ad ammettere che questo desiderio possa essere più forte persino della paura della morte (cfr. EL, X, 3, Lev.., p. 124, EL XIV, 4 e XVI, 11). L'impossibilità di ridurre un ambito a un altro non equivale però alla loro separazione.

23 EL, VIII, 5.

24 Lev., p. 46, DH, XII, 6, EL, IX, 20, Lev, p. 81, EL, IX, 1.

25 Lev, p. 47, EL, IX, 1. Su questa gloria ben fondata, assimilata da Hobbes alla magnanimità, vedi Benardete (2013, pp. 47-52).

26 DH, XII, 9, Lev, p. 154, Lev., p. 81, Lev., p. 61. Sul legame tra vanagloria e follia vedi Weber (2007, p. 118).

27 La natura innanzitutto riflessiva della gloria è passata spesso inosservata tra gli interpreti, che tendono a sovrapporre troppo immediatamente la gloria e l'onore. Vedi ad esempio Weber (2007, pp. 62-63), dove la gloria come soddisfazione del proprio potere collassa sulla gloria come godimento dei segni di riconoscimento del potere ricevuti dagli altri.

28 DH, XI, 13.

29 EL, IX, 2, Lev., p. 47.

30 DC, XV, 13.

della solidarietà tra potere e riconoscimento che esso rende manifesta, dell'inseparabilità tra l'immagine che il soggetto ha di sé e l'immagine che gli altri hanno di lui.

La concezione dell'onore è soggetta nel corso della produzione hobbesiana a variazioni anche più significative di quelle presentate dalla definizione della gloria[31]. Come nel caso della gloria, tuttavia, neppure queste variazioni coinvolgono il nucleo costituito dal riferimento al potere: in tutta la produzione hobbesiana l'onore è e resta un «riconoscimento del potere», un «tenere in grande stima il potere», un'«opinione del potere»[32]. Interrogando il rapporto tra gloria ed onore si nota allora che il riferimento al potere è comune, ma il potere preso in considerazione dal soggetto che si gloria è il suo, mentre quello considerato dal soggetto che onora è il potere di un altro. Gloria e onore assumono cioè il loro senso l'una nell'orizzonte possibilmente monologico dell'interiorità, l'altro in un orizzonte intrinsecamente dialogico nel quale la compenetrazione tra la dimensione intima dell'opinione e la sfera pubblica dell'azione o della parola definisce un terreno di confronto in cui l'attore e lo spettatore prendono l'uno il posto dell'altro e il desiderio di potere o di gloria diviene inseparabile dal desiderio di onore. «In senso stretto e per sua propria natura», è vero, «l'onore è segreto e interiore», consiste in un «atto interiore», in un'«intima convinzione»: in quanto valutazione dell'altro a partire dall'interpretazione dei segni di potere rappresentati delle azioni e dei gesti esso consiste in uno di quei «pensieri segreti» che prendono forma innanzitutto «all'interno del proprio spirito»[33]. Questo «senso stretto» è però complicato da un senso allargato nel quale l'onore viene invece a coincidere con quello che Hobbes chiama "culto". Se «le nostre volontà seguono le nostre opinioni, e le nostre azioni seguono le nostre volontà», allora le «azioni esteriori» costituiscono dei «segni naturali» delle opinioni di cui rappresentano delle conseguenze: l'onore si manifesta esteriormente nelle azioni in generale e negli atti linguistici in particolare, e queste manifestazioni esterne, che sono «comunemente chiamate onore», costituiscono la pratica del culto[34].

31 Negli *Elements,* dove il discorso sull'onore si inscrive in prima battuta nell'analisi dei piaceri del senso e dell'immaginazione e viene ripreso in un secondo momento nella discussione della religione, «onorare un uomo […] significa concepire o riconoscere che quell'uomo ha una superiorità o eccesso di potere su colui che lotta o si mette a confronto con lui» (EL, VIII, 5). Nel *De Cive*, nel quale la trattazione tematica dell'onore è invece concentrata all'interno del solo capitolo dedicato al «Regno di Dio per natura», l'onore «non è altro che l'opinione della potenza altrui congiunta con la bontà», si accompagna all'amore suscitato dalla bontà e alla speranza o alla paura evocate dalla potenza, si esprime nella lode e nell'attribuzione di una potenza presente e sicura (DC, XV, 9). Il *Leviathan* recupera infine l'ordine degli *Elements* espandendone gli argomenti. L'esposizione del «Regno di Dio per natura» contenuta nel Capitolo XXXI continua ad attestarsi sulle posizioni del *De cive,* ma definendo l'onore come un'«alta valutazione» del potere di un uomo, il fondamentale Capitolo X espunge tanto la valenza immediatamente comparativa presente negli *Elements* quanto il riferimento alla bontà e alla lode operante nel *De cive* (Lev., p. 71). Sull'evoluzione del concetto di onore in Hobbes vedi il primo capitolo di Bagby (2009). A partire dal fatto che la traduzione inglese del *De cive* viene pubblicata nello stesso anno del *Leviathan* Bagby tratta, a mio parere scorrettamente, le due opere come contemporanee. Ugualmente infondata mi sembra l'idea che nella transizione dagli scritti giovanili l'atteggiamento hobbesiano verso l'onore si inasprisca al punto di diventare «interamente negativo» (ivi, p. 41). Al contrario, il *Leviatano* riconosce all'onore un ruolo ancora più importante rispetto alle opere precedenti.

32 EL, VIII, 5, DC, XV, 9, Lev., p. 74.

33 Lev., pp. 524, 293, 292 e 58, EL, VIII, 5.

34 EL, XII, 6, DC, XV, 9, Lev., pp. 292 e 524-525. Il concetto di "culto" viene considerato dagli interpreti quasi esclusivamente nella sua accezione specificamente religiosa. Vedi Terrel (1994, pp. 305-308), Bagby (2007, pp. 68-70), Krom (2011, pp. 44-46). Quella religiosa costituisce però una declinazione estremamente particolare del culto: nella sua applicazione ai rapporti interumani il culto costituisce un vettore di cooperazione, perché implica un vantaggio e un incremento di potenza sia per chi lo rende che per chi lo riceve, mentre nel rapporto tra uomo e Dio questa reciprocità è interrotta dall'infinita potenza di Dio.

L'articolazione di interno ed esterno posta in essere dal culto assegna ai rapporti di riconoscimento legati all'onore un'indubitabile funzione strategica, assente dall'orizzonte problematico di natura ancora essenzialmente epistemologica che legava la gloria alla certezza riflessiva di sé e del proprio valore. «L'onore diviene identico al culto», perché «si dice che onoriamo le persone alle quali mostriamo […] di tenere in grande stima la potenza», ma le azioni che costituiscono il culto sono esplicitamente e intenzionalmente compiute al fine di essere interpretate dal destinatario quali segni dell'onore e rappresentano dunque il modo in cui «si è soliti blandire i potenti e renderseli propizi», il modo in cui si tenta di «guadagnarsi il favore con buoni uffici […] e qualsivoglia altra cosa piaccia a coloro da cui cerchiamo di ottenere qualche beneficio»[35]. Il culto si afferma così come la tecnica attraverso la quale è possibile trarre un vantaggio non attraverso lavorazione di «cose […] a noi soggette», come accade quando si coltiva un terreno per godere dei suoi frutti, ma di cose che «non sono a noi soggette e rispondono a noi secondo la loro volontà», come accade quando «agi[amo] sulla volontà degli uomini in funzione dei nostri fini, non con la forza ma col compiacerli»[36]. Da questo punto di vista esso coincide senz'altro col «prezzo [che] si sarebbe disposti a dare per l'uso del loro potere», vale a dire «la loro protezione e il loro aiuto», ma il pagamento di questo prezzo viene operato non solo nella forma di «lodi» o altri «riconoscimenti di potere» di natura simbolica (come «l'avvicinarsi in modo dignitoso, il tenere la distanza, il dare la strada»), ma anche mediante l'offerta del proprio potere nella forma dell'obbedienza, della fiducia, del dono[37]. Questo aspetto strategico non coinvolge tuttavia solo colui che offre testimonianza di onore attraverso il culto, ma anche chi riceve questa testimonianza. «Poiché gli uomini credono che sia potente chi vedono onorato, cioè stimato potente, dagli altri, accade che l'onore venga accresciuto dal culto; e che grazie alla stima della potenza si acquisti una potenza vera», e «gli uomini [che] si compiacciono del culto resogli», sia esso «sincer[o] o meno», sono uomini spinti dal desiderio di onore a dare pubblica mostra del proprio potere e a valutare più o meno adeguata la stima proposta da coloro che richiedono il loro aiuto o la loro protezione[38].

Si scorge così il rapporto che unisce l'onore alla gloria, il potere al suo riconoscimento, la problematica epistemologica della certezza di sé a quella pratica delle relazioni strategiche con il proprio simile. Il «vero valore» di un soggetto o del suo potere «non super[a] mai quello stimato dagli altri», testimoniato dal prezzo che questi sono disposti a pagare. Al tempo stesso, il vero onore e il vero culto coincidono con una «valutazione del potere» che è alta non in assoluto, ma in «riferimento al prezzo che ciascuno attribuisce a sé stesso», e sono dunque autenticati unicamente dall'accoglienza positiva di colui a cui sono rivolti[39]. Attore e spettatore si offrono reciprocamente potere ed onore: l'uomo che agisce nella speranza che la propria azione sarà interpretata come segno del suo grande potere è un attore che trova nell'apprezzamento dello spettatore e nella sua disponibilità a pagare un prezzo elevato l'unica possibile conferma del proprio valore; analogamente,

35 DC, XV, 9, Lev, p. 293.

36 Lev., p. 293.

37 Lev., pp. 70-1 e 293, EL, VIII, 6. Macpherson (1962, pp. 60-64) si richiama al passo del Capitolo X del *Leviathan* sul valore degli individui e sul prezzo delle loro prestazioni per affermare che Hobbes estende il modello della relazione mercantile all'insieme dei rapporti umani. Marcucci (2017) mostra però che gli stessi passi pongono in primo piano la questione del valore sociale delle qualità personali e della loro riconoscibilità. Per una critica a mio avviso appropriata a Macpherson vedi Frost (2008, pp. 149-50).

38 DC, XV, 13, Lev., p. 523. Da notare come la distinzione tra sincerità e ipocrisia perda buona parte del proprio valore in rapporto al riconoscimento del potere: onorare ipocritamente qualcuno è impossibile, perché solo il riconoscimento del potere può spingere ad onorare.

39 Lev., p. 71.

l'uomo che si dedica al culto nella speranza di vederlo accolto come un segno del proprio apprezzamento e come un prezzo sufficiente a garantirsi l'uso del potere dell'altro è sempre anche un attore che si rivolge alla persona onorata come lo spettatore dal quale il culto dovrà essere valutato. L'intersoggettività dell'onore non è esterna alla riflessività della gloria, ma la forma che quest'ultima non può fare a meno di assumere in un contesto relazionale nel quale il rapporto con sé stessi si rivela inseparabile dal rapporto con l'altro, e nel quale non solo il soggetto non può conquistare la certezza di sé o del proprio potere in cui consiste la gloria al di fuori dell'onore che gli viene testimoniato, ma il potere di cui si gloria è sempre anche il potere che gli viene messo a disposizione da chi gli offre il proprio riconoscimento: il potere che gli viene conferito vuoi dall'aiuto o dalla protezione di colui cui egli paga il prezzo dell'onore vuoi dall'obbedienza o dalla fiducia che gli viene accordata da colui che lo onora[40].

Il discorso sull'onore finisce così per intensificare ed estendere la meditazione sulla specificità dell'umano già avviata dal discorso sulla gloria. In primo luogo, l'onore mobilita la stessa anticipazione delle conseguenze e la stessa brama di potere manifestate dalla gloria, con la differenza che le conseguenze che l'uomo si trova a dover anticipare sono ormai innanzitutto le ripercussioni delle proprie azioni o parole sui pensieri, i sentimenti, le volontà e le azioni dei suoi simili, e il desiderio di potere è sempre desiderio del desiderio, del riconoscimento e del potere dell'altro: il soggetto desideroso di gloria ed onore è un soggetto intrinsecamente relazionale[41]. In secondo luogo, lo scambio di poteri ed onori iscrive questa anticipazione in una dimensione linguistica (sebbene non necessariamente verbale) che è anch'essa caratteristica dell'uomo: se onorare una persona in rapporto al potere di cui le sue azioni sono dei segni significa a sua volta fare qualcosa che quella persona possa ritenere «segno di onore», allora l'onore e il culto presuppongono la capacità degli uomini di accordarsi attorno all'interpretazione del senso delle loro azioni o parole e quella di queste ultime di farsi valere quali segni esterni di stati interni attraverso i quali «molte persone» tentano di «trasmettersi reciprocamente […] ciò che esse concepiscono»[42]. In quanto è essa stessa un atto linguistico, la definizione convenzionale dei segni e del loro significato va intesa non già come origine artificiale del linguaggio, ma come strumento di perfezionamento delle naturali dinamiche comunicative che la precedono e la rendono possibile, e che trovano nei rapporti di riconoscimento legati all'onore e al culto la loro realizzazione paradigmatica. Ogni circolazione comunicativa dei segni presuppone che destinatore e destinatario possano mettersi l'uno al posto dell'altro. «La natura del culto consiste nell'essere un segno di onore interno; ma è segno soltanto ciò che rende noto qualcosa agli altri; e quindi è segno d'onore soltanto quello che sembra tale agli altri»[43], in modo tale che il culto ha senso solo a condizione che chi lo pratica e chi lo riceve siano in grado di comprendersi reciprocamente. «Il culto consiste nell'opinione di coloro che osservano: infatti, se a costoro le parole e le azioni con cui intendiamo onorare sembrano ridicole e volte al dileggio, allora esse non

40 Sul meccanismo di accrescimento del potere attraverso il suo riconoscimento vedi Lazzeri (1998, pp. 66-70) e Field (2014), che parla in questo senso di una «costituzione» sociale del potere, sottolineando il modo in cui nel *Leviathan* scompare il radicamento del potere nella dimensione delle «facoltà» naturali del corpo o della mente. Diversamente da quanto sostenuto da Read (1991), non dunque ha senso parlare del potere, neppure nella finzione dello stato di natura, nei termini di un gioco a «somma zero»: il potere non è qualcosa che uno può possedere solo a condizione che un altro se ne trovi privato, ma qualcosa che ognuno dei due soggetti della cooperazione mediata dal riconoscimento vede aumentato dalla collaborazione dell'altro.

41 Sull'interdipendenza connessa al desiderio di gloria vedi Slomp (2000, pp. 110-111).

42 Lev., pp. 72 e 26.

43 DC, XV, 17.

sono culto, in quanto non costituiscono segni d'onore; e non costituiscono segni d'onore poiché un segno è tale non per colui che lo fa, ma per colui al quale è rivolto, ossia per lo spettatore»[44], ma lo spettatore è comunque chiamato a interpretare l'intenzione dell'attore non meno di quanto l'attore sia chiamato ad anticipare l'interpretazione dello spettatore. È per questo che il potere umano non si determina mai in funzione di un aspetto meramente fisico, ma sempre in un orizzonte semiotico[45]. Infine, la struttura intersoggettiva dei rapporti di riconoscimento fondati sulla corrispondenza di potere e onore investe non solo le relazioni umane, ma anche i rapporti reali o immaginari tra uomo e Dio, vale a dire quella dimensione religiosa di cui non c'è traccia negli altri animali. Il concetto di culto è un concetto generale e applicabile a qualunque rapporto di onore, ma deliberatamente costruito per applicarsi in particolare al rapporto col divino. L'infinita potenza di Dio impone a chiunque la riconosca di rendere onore attraverso il culto interno ed esterno per ottenere la ricompensa della sua protezione. Resta ancora da analizzare l'intreccio tra la dinamica del riconoscimento e le ultime due specificità dell'umano, la razionalità morale e quella politica. Per farlo occorre ora concentrarsi sul ruolo di gloria ed onore nella genesi del conflitto e della socializzazione, nella dissoluzione e nella conservazione delle istituzioni.

3. Il riconoscimento tra conflitto e socializzazione

La decostruzione della definizione aristotelica dell'uomo come «animale politico» costituisce un momento essenziale della riflessione antropologica di Hobbes e una premessa fondamentale della tesi secondo la quale la politica e la socializzazione che essa rende possibile appartengono alla sfera dell'artificio. Ognuna delle successive riformulazione della critica alla tesi della naturale socievolezza dell'uomo accorda però un ruolo di spicco alla questione dell'onore. La società umana non può essere una società naturale perché per gli uomini, a differenza degli animali politici, «la gioia consiste nel confrontarsi con gli altri» e «non può avere sapore nulla che non sia eminente»: non stimando «come bene quasi nient'altro che ciò in cui si trova […] qualcosa di distinto e di superiore», essi lottano per la «precedenza all'interno della propria specie» e sono dunque «continuamente in competizione fra loro per l'onore e la dignità»[46]. La necessità propriamente umana di questa lotta per il riconoscimento è determinata innanzitutto da una diffusa – se non universale – tendenza alla sopravvalutazione di sé[47]. Hobbes non spiega mai le ragioni di questa tendenza, che appare tuttavia saldamente ancorata al principio dell'amore di sé e al fatto che «pensar bene della propria potenza, meritata o immeritata, è piacevole» perché «se si giudica falsamente la cosa è tuttavia piacevole, giacché le cose che

44 Lev., p. 294.

45 Su questo punto resta fondamentale la discussione della "semiologia del potere" contenuta in Zarka (1995, pp. 86-123). Sostenendo che «i poteri naturali […] non esistono come poteri se non attraverso i segni che li significano nello scambio» e che «il potere è certo il significato dei segni o significanti, significanti che lo fanno esistere come potere» (ivi, pp. 90-91), Zarka sembra tuttavia considerare come in ultima istanza irrilevante quella «fisica del potere» che pure per Hobbes costituisce il sostrato materiale della dinamica semiotica.

46 EL, XIX, 5, DC, V, 5, Lev., p. 141. Sulla trattazione hobbesiana degli «animali politici» vedi Reale (1992), che offre una ricognizione completa dei passi dedicati a questo tema e delle loro complesse implicazioni.

47 Gli interpreti hanno talvolta negato la possibilità di leggere il desiderio di riconoscimento come una causa specifica di conflitto, ulteriore rispetto all'autoconservazione. Vedi ad esempio Gauthier (1969, p. 18). Contro questo tipo di lettura vedi Slomp (2007, pp. 187-192).

piacciono quando sono vere piacciono anche quando sono immaginarie»[48]. Il potenziale conflittuale di questa «falsa stima delle proprie forze» è ad ogni modo abbastanza chiaro. Con «ingegno feroce», i vanagloriosi che sopravvalutano sé stessi si trovano a ritenersi «superior[i] agli altri», a volere «che solo a [loro] tutto sia lecito», ad arrogarsi «un onore maggiore degli altri», ad aspettarsi dunque «la precedenza e la superiorità sui loro compagni non soltanto quando sono uguali nel potere, ma anche quando sono inferiori»[49]. Al tempo stesso, «per costume innato considerano le proprie azioni, negli altri, come se fossero riflesse in uno specchio, scambiando la sinistra per la destra, e la destra per la sinistra», e «si rimproverano a vicenda [la loro] ferocia» condannando «negli altri quello che approvano in sé stessi»[50]. Questa specularità impone la necessità della lotta perché la deformazione prospettica di cui sono vittime non si limita a impedire ai vanagloriosi di scorgere l'uno nella ferocia dell'altro il riflesso fedele della loro stessa pretesa di superiorità, ma li spinge inoltre a svalutarsi l'un l'altro e a sentirsi svalutati, a ingigantire le offese e gli insulti da cui si sentono vessati e a sminuire quelli di cui sono imputati, esponendoli perciò a una pressione che può trovare sfogo solo nella vendetta[51].

Da un lato, dunque, la «falsa stima di sé» genera una «naturale inclinazione […] a provocarsi a vicenda»[52]: se «ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno confrontandoci col quale possiamo trarre un sentimento più alto di noi stessi», e se però «ogni uomo pensa bene di sé e non ama veder altrettanto negli altri», è allora «impossibile non mostrare qualche volta l'odio e il disprezzo reciproco», non «provocarsi l'un l'altro mediante parole e altri segni di disprezzo e avversione»[53]. Dall'altro lato, questi segni sono «per l'animo la cosa più molesta» e «provocano più di ogni altra cosa alla lotta» o «allo scontro», e la «falsa stima di sé» inclina a interpretare qualunque gesto – «una parola, un sorriso, una divergenza di opinioni» – come «segno di disistima»[54]: «gli uomini vanagloriosi», infatti, «sono più inclini degli altri a interpretare come disprezzo l'ordinaria familiarità della conversazione»[55]. A queste condizioni, la combinazione tra una tendenza a offendere e la tendenza a sentirsi offesi deve degenerare nel ciclo potenzialmente infinito delle vendette, e «la competizione per acquisire […] onore […] o altro potere» in «rivalità, inimicizia e guerra», per il semplice fatto che ogni offesa invendicata è o appare un'offesa meritata, e chi «riceve parole di spregio o vari oltraggi di lieve entità […] teme che, se non si vendicherà, cadrà in disprezzo e conseguentemente sarà esposto ad analoghi insulti da parte di altri»[56]. Badando che l'altro «nutra per lui la stessa stima che egli nutre per sé stesso», dunque, il soggetto offeso «preferisce arrischiare la vita piuttosto che restare invendicato», perché la vendetta rappresenta l'unico modo

48 Lev., p. 154, DH, XI, 12.

49 DC, IP, 4.

50 DC, II, 1 e prefazione.

51 Vedi Foisneau (2016, pp. 87-88), dove si legge che «lo scarto tra la rappresentazione che mi faccio della mia potenza e i segni del riconoscimento (o di assenza di riconoscimento) da parte dell'altro suscita un malinteso permanente, il cui esito non può essere che conflittuale».

52 DC, I, 12.

53 DC, I, 5, EL, XIV, 4.

54 Lev., p. 101.

55 DC, III, 12, Lev., p. 124, DC, I, 5, Lev., p. 244. Questa dinamica generale, nella quale la vanagloria si rivela inseparabile dal conflitto, diventa particolarmente chiara attraverso una sua esemplificazione particolare. «Ritenendosi sapienti, vogliono apparire tali a tutti», «pretendon[d]o di essere più saggi degli altri, […] vogliono insegnare agli altri ed essere considerati maestri», in modo tale che «suscita odio non solo il contraddire, ma il semplice fatto di non essere d'accordo», perché «non essere d'accordo con qualcuno significa infatti accusarlo tacitamente d'errore, e non essere d'accordo su molte cose è lo stesso che ritenerlo uno sciocco». Cfr. DC, VI, 11, DC, XIII, 11, DC, I, 5.

56 Lev., pp. 79, 245.

«per non sembrare idoneo o soggetto al disprezzo degli altri» ed «estorcere una stima più grande da quelli che lo disprezzano e da tutti gli altri»: la sopraffazione violenta rende incontestabile la sua superiorità sul rivale nell'atto stesso di farlo pentire dell'oltraggio e di mettere in guardia gli altri dal seguirne l'esempio[57]. In un contesto nel quale l'identità di ogni individuo e il valore sociale riconosciuto al suo potere risulta inseparabile dall'opinione interna degli altri e dalla manifestazione pubblica di questa opinione attraverso atti e parole, la lotta per il riconoscimento costituisce la forma nella quale gli uomini si trovano costantemente chiamati a negoziare la loro identità e il loro valore sociale cercando un compromesso accettabile tra l'immagine che hanno di sé e l'immagine che gli altri si fanno di loro. Il conflitto generato dalla natura comparativa del potere e dell'onore, dalla divergenza delle opinioni, dall'autostima tendenzialmente eccessiva suscitata dall'amor proprio, appare superabile solo attraverso l'intervento di un fattore esterno che interrompa il ciclo delle vendette: «la gloria […] che deriva dall'immaginazione o concetto del nostro potere […] è chiamata orgoglio da coloro che ne sono urtati, giusto senso del proprio valore dagli altri», ma, poiché «non si può distinguere la retta ragione dalla falsa se non paragonandola con la propria», ognuno deve interpretare la propria vanagloria come un «giusto senso del proprio valore», quella degli altri come orgoglio, e battersi fino alla morte per imporre l'immagine che lui ha di sé e degli altri infrangendo quella che gli altri hanno di loro stessi e di lui[58].

Questa analisi del legame tra il riconoscimento e la lotta, che sembra evocare l'intervento della «ragione dello Stato» quale unica *chance* di pacificazione, presenta tuttavia un cono d'ombra. Sostenendo che «la virtù consiste nell'essere socievoli verso coloro che vogliono essere socievoli e temibili verso coloro che non vogliono esserlo» e che l'essere temibili consiste in «azioni di onore», è vero, Hobbes identifica l'onore con la principale «virtù della guerra», e sembra ridurre il riconoscimento a un semplice vettore di conflitto[59]. Quando però ci si chiede se le cose stiano veramente così ci si trova costretti ad ammettere che il desiderio di riconoscimento è certo chiamato in causa dai testi hobbesiani in qualità di possibile ostacolo al rispetto delle leggi di natura e alla pace, ma questa prima funzione non ne rimuove mai una seconda, nella quale lo stesso desiderio si trova assegnato non solo il ruolo di vettore di socializzazione, ma anche quello di oggetto di regolazione da parte della legge naturale e di possibile incentivo al rispetto di questa legge. La potenza socializzatrice del riconoscimento appare obliquamente in una molteplicità di contesti. Pur essendo chiaro che non ama «naturalmente» il proprio simile e non cerca «per natura» dei soci, è tuttavia non meno chiaro che l'uomo preferisce «frequentare coloro dalla cui società possono derivare a lui […] onore e utile» e «favorisc[e] quelli da cui [gli] proviene onore e gloria piuttosto che gli altri», in modo tale che «ogni riunione spontanea è conciliata dal bisogno reciproco o dal desiderio di gloria»[60]. «Ogni

57 Lev., pp. 101, 124, DH, XII, 4. Va notato che il pentimento è indice del riconoscimento del potere del rivale prima ancora che dell'ingiustizia della propria azione, e che solo a questa condizione può dare soddisfazione in quanto segno di onore. Va anche osservata una relativa indeterminazione del pensiero hobbesiano, che in alcuni contesti dipinge il vanaglorioso come consapevole della propria impotenza ed incline a preferire il disonore ai pericoli, mentre in altri contesti sembra presupporre un'illusione di potenza e una conseguente disponibilità ai pericoli della vendetta. Sulla genesi della lotta per il riconoscimento vedi Lazzeri (1998, pp. 75-76).

58 EL, IX, 1, DC, II, 1.

59 EL, XVII, 9, EL, XIX, 2. In questo senso Gert (1996, p. 162) può affermare che tra le tre fonti del conflitto indicate da Hobbes nel *Leviathan* unicamente la diffidenza o paura, ma non la competizione o gloria, può svolgere un ruolo positivo nella costruzione della pace. Vedremo che le cose non stanno così, perché anche competizione e gloria possono svolgere una importante funzione socializzatrice.

60 DC, I, 2, DC, IX, 15.

società si forma […] per amore di sé e non dei soci», ma questo amore di sé include a pari titolo sia l'utilità legata ai piaceri dei sensi che la gloria e l'onore legati al piacere dell'animo, e la ricerca di «stima e onore presso i soci» costituisce dunque un movente non secondario della formazione di sia pur instabili legami sociali[61]. Una piccola società come la famiglia appare interamente strutturata attorno alla connessione di utilità e gloria. Questa connessione è fondamentale nella struttura egualitaria del rapporto sessuale, nel quale ognuno dei partner può trovare nell'altro una fonte tanto di utilità (il piacere dei sensi che ricevono l'uno dall'altro) quanto di gloria (il piacere della mente che nasce dalla consapevolezza del potere di dare piacere all'altro e dell'onore che ne deriva)[62]. Il riconoscimento è però non meno importante nel rapporto ineguale tra genitori e figli, o tra padroni e servi: il genitore o il padrone gode «di tutti i segni esterni con cui i superiori sono soliti essere onorati dagli inferiori» anche quando ha reso i figli ed i servi propri pari attraverso l'emancipazione o la manomissione, ed è dalla loro grandezza che «riceve di riflesso […] il più grande onore», perché è in essi che trova non solo «la sua difesa», ma anche «il suo onore»[63].

La dinamica dello scambio di poteri ed onori disegna così una modalità di socializzazione più fondamentale di quella contrattuale, facendosi valere come fattore di composizione delle potenze individuali. Secondo una logica pienamente sviluppata solo nel Capitolo X del *Leviathan,* ma già abbozzata nelle opere precedenti, tutti i tipi di potere elencati da Hobbes costituiscono altrettante forme attraverso le quali colui che offre il proprio aiuto o al contrario minaccia qualche danno si assicura la collaborazione di coloro che lo onorano o ne riconoscono il potere. A partire da una semplice premessa, secondo la quale avere servi o amici è potere perché amicizia e servitù costituiscono due forme di «riunione delle forze», Hobbes costruisce un complesso sistema di corrispondenze tra le forme di potere ed onore. Da una parte si ha l'enumerazione dei poteri: «la fama di potere è essa stessa potere perché porta con sé l'adesione di coloro che hanno bisogno di protezione»; «è […] potere qualsiasi qualità che faccia amare o temere un uomo da molti, oppure la fama di possedere una tale qualità, perché è un mezzo per procurarsi l'assistenza o il servizio di molte persone»; «il successo è potere perché genera fama di saggezza o di fortuna, procurando il timore o la fiducia altrui»; «la reputazione di prudenza […] è potere perché affidiamo il governo di noi stessi più volentieri ad uomini prudenti». Dall'altra parte, si ha la rassegna degli onori attraverso i quali gli uomini testimoniano il proprio riconoscimento del potere: «obbedire equivale a onorare perché nessuno obbedisce a chi si pensa non abbia potere per aiutare o per nuocere»; «fare grandi doni a qualcuno significa onorarlo perché equivale a comprarne la protezione e a riconoscerne il potere»; «essere solleciti nel favorire il bene di un'altra persona, così come

61 DC, I, 2. La lettura di questi passi alla luce non solo della critica di una socievolezza naturale che essi pure senza dubbio contengono, ma anche della potenza socializzatrice della gloria è stata ostacolata dalla sopravvalutazione della dimensione intrinsecamente competitiva della gloria. Anche ammesso che negli *Elements* e nel *De Cive* la gloria «non può essere acquisita se non a spese degli altri», e che «condividerla è distruggerla» (Herbert 1989, pp. 147-148), questo carattere esclusivo non impedisce alla gloria di disporre i *competitors* a intrattenere rapporti descrivibili come una società: i contendenti non possono godere simultaneamente della gloria, ma possono tuttavia egualmente godere della speranza di ottenerla, e grazie a questo godimento tollerare la compagnia degli altri. Su questi passi ha richiamato l'attenzione Weber (2007, pp. 87-89).

62 Cfr. EL, IX, 15: la fruizione relativa alla concupiscenza «è in parte un piacere sensuale, in parte un diletto mentale; infatti, essa è costituita da due appetiti, insieme di dar piacere e di averne, e il diletto che gli uomini traggono dall'esser dilettevoli non è sensuale, ma un piacere o una gioia della mente, consistente nell'immaginazione del potere di piacere, che essi posseggono in tanta misura». Per una discussione del tema della sessualità in Hobbes e una rassegna del più recente dibattito anglofono vedi Boucher (2016).

63 DC, IX, 8, DC, IX, 15, Lev., p. 165, DC, X, 5.

adulare, significa onorare perché è segno del fatto che se ne cerca la protezione e l'aiuto»[64]. La logica nascosta di questa lista di poteri e di onori è abbastanza chiara: attraverso l'accordo sul prezzo che si è disposti a pagare o a ricevere per il potere o l'onore dell'altro la dinamica del riconoscimento realizza una forma egualitaria o gerarchica di associazione o di «riunione di poteri», nella quale la potenza e la soddisfazione di ognuno degli associati sono incrementate dalla connessione con quelle degli altri[65]. Questa forma di accordo è più generale e originale di quella del patto, che la presuppone e la sfrutta: la rimodulazione dello scambio informale di poteri ed onori nello scambio formalizzato di diritti e doveri non si limita a mobilitare la stessa materia (i poteri degli individui) e lo stesso *medium* (le parole e le azioni in quanto segni esterni dell'opinione o della volontà interna), ma è inseparabile da quella fiducia che compariva già nel Capitolo X a titolo di «segno di onore» e che è inseparabile dal riconoscimento della giustizia[66].

Sebbene l'efficacia del riconoscimento nella produzione di rapporti sociali appaia di per sé stessa indipendente da qualunque fattore morale, questa produzione non è tuttavia priva di rapporti con la dimensione della morale[67]. In primo luogo, il desiderio di riconoscimento incontra infatti la morale come principio di una regolamentazione che non ne limita, ma al contrario ne espande, le possibilità di soddisfazione. La regolazione da parte della morale introduce infatti una modalità di ricerca della gloria e dell'onore diversa da quella legata alla sopravvalutazione di sé, nella quale la possibilità di una soddisfazione universale del desiderio di riconoscimento appare subordinata al superamento di ogni vocazione competitiva e gerarchica e alla conseguente conversione del desiderio di superiorità in desiderio di uguaglianza. Poiché «non si stima che in una condizione di perpetuo disprezzo la vita stessa valga la pena di essere goduta» e i segni di disprezzo provocano quindi alla lotta, la pace e la legge naturale finalizzata alla sua protezione esigono che «nessun uomo rimproveri, insulti, derida, o in alcun modo manifesti il suo odio, disprezzo, o disistima» vuoi «con atti, parole, contegno o gesti» vuoi «con l'espressione del volto o con il riso»[68]. Gli arroganti che pretendono di essere riconosciuti superiori da coloro che avanzano la medesima pretesa possono trovare una sempre precaria soddisfazione del loro desiderio solo nella lotta e nella vittoria, mentre i moderati che rinunciano all'orgoglio e all'arroganza di rivendicare per sé un potere, un onore, un diritto o un valore che non sono disposti ad accordare ad altri si rapportano al riconoscimento non più come a un bene scarso di cui il superiore può godere solo privandone l'inferiore, ma come a un bene la cui sicurezza può viceversa essere goduta solo in comune e ad eguali condizioni[69]. La centralità del nesso tra riconoscimento dell'eguaglianza e legge naturale travalica del resto il confine delle singole leggi da cui sono vietati l'insulto, l'orgoglio, l'arroganza: è la «somma» stessa della legge naturale a consistere infatti nel pensarsi al posto dell'altro e nel non fare a un altro ciò che non si vorrebbe fosse fatto a sé, laddove il decentramento richiesto da questa «formula compendiosa» è non solo lo stesso che

64 La lista di poteri ed onori di cui ho offerto uno stralcio è contenuta in Lev., pp. 69-73.

65 Questo aspetto spesso negletto del pensiero hobbesiano non è passato inosservato a Frost (2008, pp. 146-148), dove si legge che «il risultato della ricerca di potere non è il conflitto, ma piuttosto […] la cooperazione» e «attraverso la relazione ogni individuo aumenta il suo potere».

66 Sulla fiducia vedi Lev., p. 72 e Lev., p. 111. L'importanza del Capitolo X del *Leviathan* nella definizione di una nuova ontologia sociale e di una dinamica non contrattualista dell'associazione è stata messa in luce da Field (2014).

67 È dunque vero, come sostiene Bagby (2009, p. 41), che nel *Leviathan* Hobbes accentua l'autonomia dei rapporti di onore rispetto alla sfera morale, ma non è vero che questa autonomia sfocia in una completa separazione.

68 EL, XVI, 11, DC, III, 12, Lev, p. 124.

69 EL, XVII, 1 e 2, DC, III, 13 e 14, Lev., pp. 125 e 126.

abbiamo già visto esser richiesto dai rapporti di onore, ma, più alla radice, finalizzato a garantire il riconoscimento «dell'eguaglianza naturale» contro gli ostacoli frapposti dalla «maggior parte delle passioni»[70]. Il riconoscimento dell'uguaglianza appare così come la condizione nella quale uomini capaci di mettersi l'uno al posto dell'altro esigono di essere stimati unicamente alle stesse condizioni alle quali sono disposti a stimare e gli altri sono disposti a stimarli, vale a dire in ragione della conformità delle loro azioni a quelle leggi naturali che costituiscono gli unici criteri di riconoscimento universalmente validi proprio per il carattere intrinsecamente non discriminatorio che li distingue: a differenza di quello accordato ad esempio alla ricchezza o alla nobiltà il riconoscimento della virtù è non solo universalmente accessibile, ma in grado di favorire azioni coerenti con il comune interesse per la pace[71].

Il desiderio di riconoscimento mostra così di rapportarsi alla morale non solo come oggetto di regolazione, ma anche come passione in grado di rendere la ricerca del potere e dell'onore inseparabile da una qualche conformazione alle leggi di natura. Se «lodare […] è onorare, perché nulla è apprezzato quanto la bontà», e se però «pochi fanno cose lodevoli senza amare le lodi», allora questo «desiderio di lode innato alla natura umana»[72] si afferma quale punto di incontro tra il particolarismo dell'amore per l'onore e il potere e l'universalismo della virtù[73]. Alcuni passi sembrano presupporre il carattere semplicemente esterno ed estrinseco della virtù promossa dal desiderio di riconoscimento. «Gli scribi o i farisei osservano accuratamente la legge con i fatti esterni, ma solo per la gloria», e «quando qualcuno compie «tutte le sue azioni conformemente al comando della legge, ma non per la legge stessa, bensì per […] per la gloria, costui è ingiusto»: colui che compie un'azione giusta non necessariamente è anche una persona giusta, ma l'ingiustizia della persona presuppone comunque la capacità del desiderio di riconoscimento di promuovere almeno la conformità delle azioni esterne alla legge[74]. A questa prima direzione di pensiero sembrano riconducibili i luoghi secondo i quali la ricerca dell'onore può essere sufficiente ad arginare la crudeltà, e la «speranza di guadagnarsi la reputazione di persona caritatevole o magnanima» – congiunta o meno alla fiducia di ottenere quella gratitudine che «costituisce un tributo di onore e viene generalmente intesa come retribuzione» – a incitare alla benevolenza[75]. Altri passi, tuttavia, sembrano

70 EL, XVII, 9, DC, III, 26, Lev., p. 128. Il ruolo di questo riconoscimento dell'uguaglianza in rapporto all'insieme delle leggi naturali e dei rapporti morali è chiaramente enunciato da Reale (1992, pp. 247-250), che vede nell'uguaglianza lo «sfondo di ogni possibile moralità» e il «nucleo essenziale della filosofia morale di Hobbes».

71 La possibilità di questa modalità egualitaria di riconoscimento costringe ad abbandonare la tesi largamente diffusa secondo la quale, come afferma ad esempio Carnevali (2010, p. 55), la teoria hobbesiana si concentrerebbe «su un solo aspetto del bisogno di riconoscimento, quello in cui si esprime la competizione per il potere e la superiorità di status».

72 Cfr. però DC, I, 2: «Se poi qualcuno trova in sé motivo di gloriarsi non può trarre nessun giovamento», per quanto riguarda la stima di sé, «dalla società altrui». Cfr. anche DH, XI, 13: «Avere fiducia in sé è bello, giacché è segno di un animo conscio del proprio valore. L'ostentazione è brutta, giacché nasce dal bisogno di lode». In questi passi Hobbes sembra rinunciare all'universalità del desiderio di lode per cedere all'ideale "cartesiano" di un soggetto capace di trovare in sé stesso le ragioni di una giusta stima di sé. L'affinità tra la gloria o la magnanimità hobbesiana e la generosità cartesiana è stata osservata da Pacchi (1987).

73 Lev., p. 72, DC, praef., p. 74, DC, X, 9.

74 DC, IV, 21.

75 Lev., pp. 80, 45, 109. Sulla capacità del desiderio di gloria di favorire il rispetto della legge naturale che vieta la crudeltà, cioè di «infliggere un male senza ragione» (Lev., p. 124) vedi ad esempio DC, V, 2: «Così nei tempi antichi era una regola di vita, quasi un'economia, […] vivere di rapina, che in quello stato di cose non era […] privo di gloria per chi lo praticava con valore, ma senza crudeltà. Era infatti costume prendersi le altre cose, ma risparmiare la vita […]. Ciò tuttavia non va inteso come se vi fossero costretti

estendere l'efficacia del desiderio di riconoscimento fino a farne il motore della giustizia non solo delle azioni esterne, ma delle persone stesse. Da un lato, la «giustizia dei costumi» è quella che nasce da una certa nobiltà o eccellenza […] (rara da trovarsi) per cui l'uomo disdegna di guardare, per rendere soddisfatta la propria vita, alla frode e alla rottura delle promesse»[76]. Dall'altro, questa eccellenza è manifestamente imparentata con quella «generosità», altrettanto rara, che spinge a rispettare i patti in vista di una «certa gloria […] o un qualche vanto che consegue dal manifestare di non aver necessità di tradire la parola data»[77]. Questa eccellenza o nobiltà è inoltre la stessa che si può scorgere all'opera nell'emulazione. L'emulazione, infatti, è «il dolore che scaturisce dal fatto che uno si vede sorpassato o superato da un proprio concorrente», tra l'altro «nel campo dell'onore», «insieme con la speranza di eguagliarlo o superarlo»; poiché però l'onore può nascere dalla lode indirizzata alla virtù questa competizione può diventare un fattore di pace e concordia, come accade ad esempio nel caso di quell'«emulazione rispetto a chi farà maggiori benefici» che rappresenta «la gara più nobile e utile che si possa immaginare»[78]. E non è certo un caso se l'altra ragione che già nello stato di natura può spingere a rispettare la legge naturale in generale e quella che impone il rispetto dei patti in particolare consiste nell'identificazione di questo rispetto con il principio del culto naturale attraverso il quale l'uomo onora Dio riconoscendo il suo potere e dando prova sia della propria obbedienza che della propria speranza di intercettarne il favore attraverso la pratica della virtù[79].

La possibilità che il riconoscimento egualitario e non competitivo che sta al cuore della morale hobbesiana e dell'insieme dei suoi precetti non sia subordinato all'intervento di una razionalità esterna alla dinamica affettiva, ma trovi al contrario una precisa risorsa passionale nel desiderio di gloria ed onore, rende evidente come il discorso sul riconoscimento intrecci un ulteriore filo della riflessione antropologica hobbesiana, relativo allo statuto artificiale o convenzionale della socializzazione e della razionalità o moralità che essa presuppone. Prima di realizzarsi nella forma artificiale del patto che istituisce lo Stato e prima di essere protetta dai premi e dai castighi distribuiti dal sovrano la razionalità della legge naturale e della sua osservanza, che definisce la moralità caratteristica dei rapporti interumani, costituisce il presupposto e la posta in gioco della lotta per il riconoscimento. La lotta per il riconoscimento è sempre anche lotta per i criteri di valutazione delle condotte e per l'applicazione di questi criteri, giacché «la medesima azione viene lodata da alcuni e biasimata da altri» e «quello che uno loda, cioè chiama buono, viene biasimato dall'altro come cattivo»[80]. Questa stessa lotta, però, non può fare a meno di presupporre l'esistenza di criteri universalmente validi, perché nonostante ogni disaccordo ulteriore tutti «consentono nel lodare le virtù»[81]. La razionalità della legge naturale costituisce un'esigenza interna del desiderio di potere e di riconoscimento in quanto condizione di possibilità dei vincoli di solidarietà da cui è rafforzato il potere

dalla legge di natura, ma perché si preoccupavano della propria gloria, e di evitare che l'eccessiva crudeltà fosse presa per un segno di paura».

76 Lev., p. 121.

77 Lev., p. 124. A partire da questi passi Strauss (1936, trad. it., pp. 161-162) riconosce per un istante un possibile legame tra gloria e giustizia, che però esclude subito dopo. Nel quadro della propria analisi del concetto di magnanimità Corsa (2013, § 3) sottolinea persuasivamente questo rapporto, senza tuttavia mai domandarsi perché esso venga relegato ai margini del discorso di Hobbes. Su questo stesso tema vedi anche Krom (2011, pp. 97-102).

78 EL, IX, 12, Lev., pp. 48 e 80.

79 DC, XV, 12, Lev., pp. 297 e 114-115.

80 DC, p. 66, DC, II, 31.

81 DC, II, 32.

dei soci non meno del riconoscimento universalmente valido cui gli individui non possono fare a meno di ambire. La specificità dell'umano appare dunque connessa alla sfera del riconoscimento non solo perché il desiderio da cui è ecceduta l'immediatezza del bisogno animale è innanzitutto quello del riconoscimento e perché la previdenza in cui si esprime questo eccesso si identifica in primo luogo con un'aspettativa circa l'opinione e i sentimenti dei propri simili, ma perché la razionalità morale caratteristica dell'uomo trova nel desiderio di riconoscimento un fattore di per sé stesso non razionale di promozione di condotte virtuose e coerenti con le necessità della ragione. Questa capacità del desiderio di imporsi quale incentivo passionale di pratiche morali convenienti con ragione e socializzazione non riabilita certo la lettura aristotelica dell'uomo quale animale politico, perché lo sforzo costante di Hobbes resta comunque quello di mostrare come le disposizioni sociali tendano, in assenza di istituzioni in grado di proteggerle, a essere sopraffatte da disposizioni di segno inverso, ma conferma l'idea che l'artificio della società civile non deve essere pensato nel segno di una sospensione delle inclinazioni naturali dell'uomo, ma come contenimento dell'aspetto conflittuale di queste inclinazioni e potenziamento del loro aspetto cooperativo[82]. Resta allora da considerare l'efficacia propriamente politica del riconoscimento.

4. Il riconoscimento tra crisi e conservazione dello Stato

L'interpretazione del riconoscimento come vettore ad un tempo di conflitto e di socializzazione mostra che l'idea hobbesiana dello stato di natura come guerra di tutti contro tutti costituisce un'idea-limite, finalizzata non già a negare ogni possibilità di legami sociali indipendenti dalla forma pattizia e dall'istituzione di un potere sufficiente a garantire il patto che lo fonda, quanto piuttosto a denunciare l'intrinseca instabilità di ogni associazione sprovvista di garanzie istituzionali. Il Capitolo X del *Leviathan* testimonia dell'immediata e neanche troppo larvata politicità dei rapporti di sociali favoriti dal riconoscimento, evidente ad esempio nel potere garantito dagli amici o dai servi e nel tributo d'onore rappresentato dalla loro fiducia o obbedienza. Questo legame tra il desiderio di riconoscimento e l'interna politicità del sociale conferma che Hobbes, non foss'altro per la propria concezione dell'obbedienza come segno di onore e di riconoscimento del potere, non può pensare la fondazione e il funzionamento dell'istituzione nei termini di una rottura e di una discontinuità radicali rispetto alle dinamiche naturalmente connesse al desiderio di riconoscimento, ma solo come un loro riorientamento. Il patto rappresenta senz'altro la forma artificiale nella quale gli individui cedono al sovrano il diritto all'uso delle loro forze. Nessun patto, però, è valido in assenza di un potere in grado di imporne il rispetto, e la sovranità è inseparabile dalla capacità di imporsi come il «maggior potere umano», e dunque dal fatto che gli individui siano effettivamente disposti a testimoniarle il loro onore attraverso l'obbedienza e la concessione dell'uso dei loro poteri: neanche lo Stato sfugge alla legge secondo la quale ogni potere umano è sempre anche il potere accordato dagli altri in ragione del loro apprezzamento[83]. Subordinando la sovranità al riconoscimento dei cittadini, che non hanno ragione di obbedire a un potere oggetto

82 I n questo senso non nego l'importanza che Hobbes conferisce alla nozione di artificio e alla dimensione dell'artificiale, limitandomi ad affermare che l'artificio non può essere inteso in Hobbes come il non-naturale, ma al contrario come una modalità specifica di funzionamento della natura. Per una diversa lettura del problema vedi Prokhovik (2005), che sostiene invece una lettura costruttivista del pensiero hobbesiano.

83 Su questo punto vedi Frost (2008, pp. 159-162).

di disprezzo per via della sua incapacità di suscitare paura od amore, questo rinvio della dimensione giuridica a un presupposto fattuale esige di prendere in considerazione il modo in cui il riconoscimento agisce nel territorio dei rapporti esplicitamente politici.

Poiché l'invarianza della natura umana istituisce un'innegabile continuità tra stato di natura e stato civile, tra l'antropologia soggiacente alla condizione di ipotetica assenza di ogni potere politico e quella che opera all'interno dello Stato, non stupisce che la rilevanza politica del riconoscimento sia legata innanzitutto alla generazione dei conflitti che mettono a repentaglio la pace. Le pagine dedicate alla critica della democrazia sono in questo senso paradigmatiche. La democrazia è caratterizzata dall'eguale partecipazione di tutti i cittadini alla cosa pubblica, ma «l'unico motivo […] per il quale si preferisce dedicarsi agli affari pubblici piuttosto che a quelli privati è che si vede in essi un'occasione di esercitare la propria eloquenza, con cui acquistare fama di intelligenza e prudenza»: «dove tutti trattano gli affari pubblici, tutti possono sfoggiare pubblicamente la propria prudenza, scienza, eloquenza»[84]. Il primo problema posto alla democrazia da questa centralità del riconoscimento è allora rappresentato dal sacrificio della verità sull'altare della gloria: «per farsi ammirare» coloro che tengono un discorso in un'assemblea «ritengono necessario […] renderlo elegante e gradevole a chi l'ascolta con l'eloquenza», la cui specificità consiste appunto nel mirare «non […] alla verità, ma alla vittoria», e nel procedere dunque non «da principi veri, ma […] da opinioni comunemente accolte»[85]. Un secondo problema è rappresentato dal fatto che la «lotta incerta per la vanagloria» tende a convertirsi in «inimicizie certissime», e che la democrazia sembra in grado di sublimare e forse arginare la guerra, ma mai di sopprimerla. In democrazia, infatti, ci troviamo tutti, prima o poi, a «veder anteporre al nostro parere quello di uno che disprezziamo» e a «veder trascurata di fronte a noi la nostra sapienza», ma anche in questo tipo di conflitto, come in ogni altro, «il vinto odia il vincitore e […] tutti coloro che hanno accolto il suo parere come se avessero disprezzato il suo giudizio e la sua sapienza»[86]. L'ultimo e più grave problema è costituito dal modo in cui – in questo contesto di inimicizia diffusa – il riconoscimento popolare favorisce la formazione di centri di potere alternativi rispetto a quello dello Stato, capaci di influenzare la determinazione della volontà popolare e di estendere la propria influenza a detrimento del bene pubblico[87]. Non solo «l'eloquenza è potere, perché fa sembrare prudenti», ma «la reputazione di prudenza» è essa stessa potere, «perché affidiamo più volentieri il governo di noi stessi a uomini prudenti»[88]. «In una democrazia», inoltre, «quanti sono i demagoghi, cioè gli oratori influenti presso il popolo […], tante sono le persone che hanno figli, parenti, amici, adulatori da arricchire»: «ciascuno desidera non solo rendere la propria famiglia quanto più possibile illustre e potente […], ma anche legare a sé gli altri, con benefici, per rafforzarsi», non potendo dunque consolidare la propria posizione di potere e di prestigio contro i rivali se non indirizzando la volontà dello Stato a fini particolaristici[89]. Attraverso la formazione di vincoli di fedeltà più solidi di quelli che uniscono i singoli alla totalità dello Stato la dinamica del riconoscimento riduce così la democrazia alla maschera di un'oligarchia

84 DC, X, 15, DC, X, 9.
85 DC, X, 11.
86 DC, X, 9, DC, X, 12.
87 Flathman (2002, p. 141) afferma che «una democrazia», per Hobbes, «è una massa governata dal peggior tipo di aristocrazia, "l'aristocrazia degli oratori"». Vedi anche Van Mill (2001, p. 177).
88 Lev., p. 70.
89 DC, X, 6.

bellicosa, nella quale dal conflitto dei leader per il potere e la gloria nascono le fazioni, «e dalle fazioni la sedizione e la guerra civile»[90].

Quelli messi in luce da questa critica della democrazia sono per Hobbes dei meccanismi universali che tendono a minare le fondamenta di qualunque comunità politica. «La mancanza […] dell'umiltà [necessaria] per sopportare di perdere l'asprezza violenta e ingombrante della loro presente grandezza» costituisce infatti uno dei principali fattori che rendono «traballanti» gli edifici politici[91]. Gli effetti deleteri della vanagloria non esentano affatto coloro che in uno Stato aristocratico o monarchico sono inclusi nel processo deliberativo: «non esiste assemblea convocata per consigliare nella quale non siano alcuni che ambiscano a essere stimati eloquenti nonché esperti di politica, e che danno i loro consigli preoccupati non già della proposta avanzata, ma dell'applauso alle loro variopinte orazioni»[92]. Anche negli Stati non democratici, inoltre, «le persone che hanno un'alta opinione della loro saggezza in materia di governo sono disposte all'ambizione», perché «l'onore dovuto alla loro saggezza andrebbe perduto senza un impiego pubblico»[93]. «Tutti aspirano per natura agli onori e alla fama, ma soprattutto coloro che sono meno presi dalla cura per le cose necessarie»: «god[endo] di molto ozio», quelli che «credono di essere più saggi degli altri» e vedono perciò l'assenza di cariche come un insulto non solo «non possono desiderare nulla più di un esito infelice delle decisioni pubbliche», grazie al quale emergere su coloro che sono stati loro ingiustamente preferiti, ma «mostrano quanto la loro virtù potrebbe giovare allo Stato nuocendo ad esso, se non possono farlo in altro modo»[94]. Nella sua «asprezza violenta e ingombrante» il desiderio ambizioso di riconoscimento tende dunque in ogni sistema politico a configurarsi come desiderio del sommo potere e del sommo onore legati alla sovranità, e a coincidere per ciò stesso con la contestazione delle forme di sovranità costituite: «coloro che hanno una grande e falsa opinione della loro saggezza» tendono infatti ad arrogarsi «il diritto di biasimare le azioni di chi governa e di metterne in discussione l'autorità, sconvolgendo le leggi con i loro pubblici discorsi come se nulla fosse un crimine se non ciò che […] loro […] prevedono che tale sia»[95]. Il desiderio di riconoscimento gioca una parte importante nella determinazione della principale forma individuale di contestazione, rappresentata dal crimine. «Una delle passioni che più frequentemente sono causa di crimine è la vanagloria, che consiste in una insana sopravvalutazione del proprio valore»[96]. «Coloro che si attribuiscono un grande valore a causa dell'ampiezza della loro ricchezza», «di una parentela numerosa e potente» o «di grande reputazione fra la moltitudine» tendono infatti a credere che «le pene previste dalle leggi […] non dovrebbero essere loro inflitte con lo stesso rigore con cui vengono somministrate alla gente […] oscura e semplice compresa sotto il nome di volgo», e hanno anzi «il coraggio di sfidare la legge contando di conculcare il potere cui spetta di farla eseguire» e di «sfuggire alla punizione»[97]. Questo coraggio e questa sfida costituiscono un'implicita negazione dell'autorità sovrana perché la presunzione di poter fare affidamento «sulla forza, sulle ricchezze o sulle amicizie per resistere a coloro che debbono far eseguire la legge […] è la radice da cui germoglia, a ogni occasione e a ogni tentazione, il disprezzo di tutte le leggi» e del potere preposto alla loro

90 DC, X, 6, DC, X, 12.
91 Lev., p. 262.
92 Lev., p. 217.
93 Lev., p. 81.
94 DC, XII, 10, DC, XIII, 12.
95 Lev., p. 244.
96 Lev., p. 243.
97 Lev., pp. 244 e 243.

esecuzione[98]. Attribuirsi un potere in grado di resistere alla pubblica autorità significa manifestare disprezzo verso il potere sovrano, negare l'onore che deve essergli tributato attraverso l'obbedienza e affermare che chiunque sia dotato di potere sufficiente a resistere possa anteporre «il proprio appetito» alla legge e all'interesse pubblico che in essa si esprime[99].

La vera potenza politica del desiderio di riconoscimento si manifesta però non tanto nel malcontento invidioso degli ambiziosi esclusi dal potere sovrano e dall'onore che esso comporta e nelle forme individuali di contestazione generate da questo malcontento, quanto nelle crisi di più ampia portata connesse alle forme di contestazione collettive che si accendono quando l'ambizione dei pochi incontra o produce lo scontento dei molti. Si pensi in tal senso al caso del sedicente tirannicidio. Per Hobbes «regno e tirannide non sono forme diverse di Stato», ma due nomi che i sudditi danno a una medesima forma statuale a seconda che se ne sentano o meno rappresentati, si riconoscano o meno nell'istituzione: «se i cittadini pensano che un re […] esercita bene il suo potere lo chiamano re, altrimenti tiranno» e allo stesso uomo, per quanto in entrambi i casi «legittimamente innalzato al potere», viene dato «il nome di re in segno di onore, e di tiranno in segno di disprezzo»[100]. Il fallimento del re nell'intercettare il riconoscimento dei cittadini consente però l'erosione dell'autorità sovrana da parte di autorità concorrenti. Nel vuoto di adesione e di riconoscimento che accerchia le istituzioni «la popolarità di un suddito potente» finisce per rappresentare una malattia pericolosa, perché «la fama di un ambizioso» e «l'«ammirazione per le [sue] virtù» possono non solo distogliere «il popolo (che dovrebbe ricevere il proprio movimento dall'autorità del sovrano) […] dall'obbedienza», ma «trascinarlo fino a prestare [ad altri] un'obbedienza o un onore appropriatamente tributabili soltanto al sovrano»[101]. Quando uomini ambiziosi «che godono di grande reputazione» e autorità denunciano un potere come tirannico presentando il tirannicidio come lecito e «degno della massima lode» la forza di questa denuncia e il desiderio di questa lode possono essere così grandi da spingere i sudditi ad assumersi «la responsabilità di uccidere i loro re»[102] anche a costo della loro stessa vita. «Chi può allettare i sudditi […] con un premio così grande può indurre quelli che sono bramosi di gloria a osare e fare qualsiasi cosa»: «cosa cercavano i Deci e gli altri romani che si votarono alla morte, e mille altri che si gettarono in pericoli incredibili, se non l'onore presso i posteri»[103]? L'efficacia politica del riconoscimento nell'erosione dell'autorità costituita e nella formazione di nuove autorità manifesta così una portata che eccede il caso particolare del tirannicidio e la associa al più generale problema della sedizione. Nonostante tutti i torti, gli insulti e i tormenti dai quali coloro che «male sopportano lo stato di cose presente» ritengono di essere vessati, una rivolta rimane impossibile in assenza di una «speranza di vincere» che dipende a sua volta dalla congiunzione di una molteplicità di fattori: il numero dei rivoltosi, gli strumenti, la fiducia reciproca, ma soprattutto l'unione sotto un capo che li «infiammi e li inciti» e al quale tutti obbediscano «spontaneamente», vale a dire «non perché obbligati […], ma per stima della virtù e prudenza militare»[104]. È dunque proprio sullo sfondo di questo rischio di sedizione che Hobbes può assimilare a una «grave colpa» il «parlar male del rappresentante sovrano […] mettendone in discussione

98 Lev., p. 248.
99 Lev., p. 249.
100 DC, VII, 3.
101 Lev, pp. 270-271 e 276.
102 DC, XII, 3, Lev., pp. 179-80 e 267.
103 DC, XVIII, 14.
104 DC, XII, 11.

[…] il potere o usandone irriverentemente il nome in qualsiasi modo possa cagionarne il disprezzo del popolo e l'allontanamento dell'obbedienza di quest'ultimo (nella quale risiede la sicurezza dello Stato)»[105].

Proprio l'inclinazione dei rapporti di riconoscimento di promuovere la formazione di centri di potere in conflitto l'uno rispetto all'altro e capaci di contendere allo Stato il monopolio della forza fisica e simbolica eleva la loro competente regolamentazione al rango di uno dei diritti e doveri essenziali della legislazione dell'amministrazione, inseparabile dalla sua funzione di garante della pace. La forma fisiologica assunta a criterio di questa regolazione è chiaramente indicata da Hobbes. Come il potere del sovrano dovrebbe essere identico alla somma di tutti i poteri dei sudditi e maggiore di quello di ognuno,

> così anche l'onore del sovrano dev'essere maggiore di quello di ognuno o di tutti i suoi sudditi, giacché nella sovranità è la fonte dell'onore. […] Come al cospetto del padrone i servi sono uguali e affatto spogli di ogni onore, così sono i sudditi al cospetto del sovrano; e, benché, quando sono fuori della sua vista, brillino alcuni di più e altri di meno, tuttavia in sua presenza non brillano più delle stelle in presenza del sole.[106]

La sovranità è fonte di ogni onore civile, vale a dire dell'onore che i cittadini sono pubblicamente obbligati a riconoscere, e come tale esige che quanto ad onore tutti i cittadini siano uguali al cospetto della superiorità del solo sovrano. È proprio questa sua qualità di «fonte dell'onore» ad assegnare al sovrano il compito di riorientare in chiave verticale e centralizzata rapporti di riconoscimento di per sé orizzontali e policentrici[107]. La prima forma di questo orientamento è rappresentata dall'emanazione delle leggi civili chiamate a determinare in modo univoco quella legge naturale che abbiamo visto rappresentare il criterio morale di riconoscimento che tutti presuppongono universalmente condiviso, ma il cui senso è oggetto di contesa e di manipolazione. «Tutte le controversie» attorno al valore delle persone «nascono dalla diversità delle opinioni […] circa il mio e il tuo, il giusto e l'ingiusto, […] l'onesto e il disonesto, […] che ciascuno valuta in base al proprio giudizio», e proprio per questo un aspetto imprescindibile della sovranità consiste nel «produrre e rendere pubbliche delle regole o misure comuni a tutti con cui ciascuno possa conoscere cosa debba dire suo e cosa altrui, cosa giusto e cosa ingiusto, cosa onesto e cosa disonesto», e alle quali ognuno possa appellarsi come canone universalmente accolto di distribuzione del riconoscimento[108]:

> considerando quanto gli uomini siano per natura prodighi nel valutare sé stessi, quanto loro prema ricevere l'altrui rispetto e quanto poco valutino gli altri – donde in continuazione sorgono fra loro competizione, contese, fazioni e, in ultimo, la guerra […] – è necessario che ci sia[no] […] dei parametri ufficiali per la definizione del valore degli uomini che hanno ben meritato o possono ben meritare dello Stato.[109]

L'obbedienza e la disobbedienza alla determinazione della legge naturale offerta dalla legge civile possono e devono senza dubbio essere premiate o punite con strumenti che non chiamano direttamente in causa la sfera del riconoscimento. Consapevole però che il riconoscimento rappresenta una causa specifica e di per sé stessa sufficiente delle forme locali o globali di contestazione dell'autorità sovrana e della formazione di autorità ulteriori, Hobbes non manca di indicare in una «legislazione concernente l'onore»[110] atta

105 Lev., p. 277.
106 Lev, p. 153.
107 Sul rapporto tra dimensione orizzontale e verticale del riconoscimento vedi Marcucci (2017).
108 DC, VI, 9.
109 Lev., p. 151.
110 *Ibidem*.

a regolare l'accesso al bene simbolico della stima uno degli aspetti fondamentali di una politica del diritto mirante alla limitazione non necessariamente violenta del dissenso e alla costruzione di forme attive di adesione all'ordine costituito.

> Poiché non si può estirpare dall'animo degli uomini l'ambizione e la brama di onori non rientra tra i doveri di chi ha il potere adoperarvisi. Ma, comminando con fermezza pene e ricompense, possiamo fare sì che gli uomini sappiano che la via verso l'onore non è quella che passa per il biasimo del governo presente, per le fazioni, per il favore popolare; ma proprio quella opposta. Sono buoni cittadini quelli che osservano le deliberazioni dei padri, le leggi e i diritti. Se vedessimo che costoro sono costantemente innalzati agli onori da chi amministra il potere supremo, mentre i faziosi vengono puniti e disprezzati, l'ambizione di obbedire sarebbe maggiore di quella di osteggiare.[111]

La distribuzione pubblica di onore e ignominia si impone così come lo strumento attraverso il quale lo Stato giunge a sfruttare in ordine al consolidamento del proprio potere e della propria autorità la stessa ambizione di potere ed onore che abbiamo visto tendere alla loro distruzione. «Il pregio pubblico» di una persona coincide «col valore attribuitole dallo Stato», ma questo valore «è significato da cariche di comando, incarichi giudiziari, pubblici impieghi»[112]. Fissando «l'ordine della posizione sociale e il rango che ognuno deve occupare», come anche «i segni di rispetto che i sudditi debbono tributarsi l'un l'altro negli incontri pubblici o privati», lo Stato può includere i cittadini nell'esercizio del potere pubblico e nell'onore connesso a questo esercizio o escluderli da essi, trasformando il desiderio di riconoscimento che rischia di sfociare nella contestazione o nella sedizione in un desiderio – «massimamente efficace a incoraggiare gli uomini a servire lo Stato o a dissuaderli dal recargli danno» – di inclusione nella macchina amministrativa[113]. Nella stessa direzione dell'incentivo costituito della speranza nei pubblici impieghi va il disincentivo dell'ignominia, intesa come «l'inflizione di qualcosa che è male in quanto reso disonorevole dallo Stato o la privazione di qualcos'altro che è bene in quanto è inteso come onorevole ancora dallo Stato»[114].

L'utopia hobbesiana della pace, come utopia di uno Stato capace di unificare nel proprio potere e nella propria volontà la totalità dei poteri e delle volontà dei cittadini, può realizzarsi solo come utopia di uno Stato capace di promuovere questa unificazione attraverso l'imposizione di criteri di riconoscimento universalmente riconosciuti, utopia di rapporti di riconoscimento tra i cittadini e tra cittadini e Stato interamente conformi alla decisione sovrana. Questa soluzione manifesta tuttavia una intrinseca fragilità. «Onorare coloro che un'altra persona onora significa onorare quella stessa persona come segno di approvazione del suo giudizio»[115], ma questo significa che lo Stato può imporre ai cittadini i propri criteri di riconoscimento e spingerli a onorare coloro che esso stesso onora solo a condizione di essere già oggetto del loro onore. Nelle pagine precedenti abbiamo visto come il discorso hobbesiano sul riconoscimento riesca a tessere in una trama unitaria tutti i fili precedentemente intrecciati dall'interrogazione antropologica sui confini tra l'animale e l'umano. La brama di potere e di gloria in cui può essere riassunta la totalità delle aspirazioni umane mobilita l'eccedenza del desiderio rispetto alla semplice autoconservazione, l'esplorazione del mondo dei possibili istigata da questa eccedenza, le risposte religiose alle ansie suscitate da questa esplorazione, la circolazione in

111 DC, XIII, 12.
112 Lev., p. 71.
113 Lev, p. 151.
114 Lev., p. 258. Sulla necessità dell'«onore civile» conferito dal sovrano in ordine alla difesa dello Stato ha insistito Boyd (2015).
115 Lev., p. 71.

senso lato linguistica dei segni di potere e di onore, la moralità destinata a regolare questa circolazione, le regole giuridiche che dovrebbero integrare desideri, aspettative morali e religiose in una precisa cornice istituzionale. Il problema di questo compimento politico del discorso antropologico è legato all'incapacità dell'artificio politico di sussumere sotto di sé la spontaneità dei rapporti di riconoscimento. Il concetto di riconoscimento contribuisce a sciogliere in chiave lineare il circolo all'interno del quale rischiava di chiudersi la riflessione sulla specificità dell'umano: lo Stato non è chiamato a creare dal nulla il linguaggio e la razionalità che definiscono l'umano nella sua differenza dall'animale e rendono possibile il patto sul quale esso stesso si fonda, ma a perfezionare la circolazione di segni e la normatività che operano già nei rapporti di riconoscimento che costituiscono uno dei tratti distintivi dell'umanità. Dato che il potere dello Stato è sempre quello che gli viene accordato dai cittadini che lo onorano attraverso l'obbedienza, il funzionamento dello Stato presuppone dei rapporti di riconoscimento che può certo contribuire a riorientare in una direzione o nell'altra, ma che non è esso stesso a porre, ai quali è esso stesso sottomesso, e dai quali è continuamente esposto al pericolo di essere travolto[116]. L'analisi del discorso sul riconoscimento lascia così apparire quello che costituisce il vero rimosso della teoria politica di Hobbes, che non manca tuttavia di riaffiorare rapsodicamente nei suoi testi. La struttura orizzontale e policentrica del riconoscimento non può essere irrigimentata da quella verticale e concentrica della sovranità. «Il potere dei potenti non si fonda che sull'opinione e la credenza del popolo»[117]: il nesso tra potere sovrano e riconoscimento popolare non solo non si lascia riassorbire nella forma giuridica della rappresentanza, ma, per ciò stesso, impedisce di ridurre la democrazia a una forma di governo tra le altre, facendone velatamente la sostanza di ogni politica[118].

Tavola delle Abbreviazioni

DC = Hobbes, Th., 1839a
DH = Hobbes, Th, 1839b
EL = Hobbes, Th, 1969a
Lev. = Hobbes, 1839b

Bibliografia

Altini, C., 2012, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, Pisa, ETS.

Bagby, L.M.J., 2009, *Thomas Hobbes: Turning Point for Honor*, Lahnam, Lexington Books.

116 Pur essendo d'accordo con Read (1991, p. 520) quando sostiene che il potere sovrano esiste solo nella misura in cui sia accettato dai sudditi, non mi pare si possa sostenere che il potere sovrano dipenda dall'impotenza dei sudditi: al contrario, i sudditi possono onorare il sovrano obbedendogli e accordandogli l'uso del proprio potere solo nella misura in cui riconoscono che questo onore, questa obbedienza e questa cessione contribuiscono al loro potenziamento e ne costituiscono il giusto «prezzo».

117 Hobbes (1969, p. 16).

118 Non sono in questo senso d'accordo con la conclusione di Marcucci (2017), secondo la quale «la dinamica antropologica del riconoscimento» è infine «surdeterminata dal potere sovrano grazie alla rappresentazione, che annulla di fatto l'elemento mobile e processuale dei conflitti di riconoscimento»: a prescindere dalle intenzioni di Hobbes, il suo sistema non ammette un reale assorbimento del riconoscimento da parte della rappresentazione.

Benardete, J.A, 2013, *Greatness of Soul: In Hume, Aristotle and Hobbes, As Shadowed by Milton's Satan*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.

Boucher, J., 2016, *The Erotic Political Philosophy of Thomas Hobbes*, «Canadian Journal of Political Science», XLIX, n. 1, pp. 89-105.

Boyd, J., 2015, *Defence, Civil Honour, and Artificial Will: The sovereign (Etc.),* «Hobbes Studies», 28:35-49.

Carnevali, B., 2013, *'Glory'. La lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien*, «Communications», XCIII, pp. 49-67.

Corsa, A.J, *Thomas Hobbes: Magnanimity, Felicity, and Justice*, «Hobbes Studies», 26, pp. 130-151.

D'Andrea, D., 1997, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in T. Hobbes*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

Field, S., 2014, *Hobbes and the Question of Power*, «Journal of the History of Philosophy», LII, n. 1, pp. 61-86.

Flathman, R.E., 2002, *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, Lahnam, Rowman & Littlefield.

Foisneau, L., 2016, *Hobbes/Montaigne: La gloire en question*», in E. Ferrari et T. Gontier (eds.), «L'axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique», Paris, Classiques Garnier, pp. 75-89.

Frost, S., 2008, *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*, Stanford, Stanford University Press.

Gauthier, D.P., 1969, *The Logic of* Leviathan*: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press.

Gert, B., 1996, *Hobbes's Psychology*, in Sorell, T. (ed.), «The Cambridge Companion to Hobbes», Cambridge, Cambridge University Press, pp. 157-174.

Herbert, G.B., 1989, *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific & Moral Wisdom*, Vancouver, University of British Columbia Press.

Hobbes, Th., 1839a, *Elementorum philosophiæ sectio tertia, De Cive*, in Hobbes, Th., «Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia», studio et labore Gulielmi Molesworth, Londini, apud Joannem Bohn, vol. 2; (trad. it. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Magri, T. Roma, Editori Riuniti, 1992).

Hobbes, Th., 1839b, *Leviathan: or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical, and Civil*, in Hobbes, Th., «The English Works», ed. by Molesworth, W., London, John Bohn, vol. 3; (trad. it. *Leviatano*, a cura di Pacchi, A., con la collaborazione di Lupoli, A., Roma-Bari, Laterza, 1989).

Hobbes, Th., 1839c, *Elementorum philosophiæ sectio secunda, De Homine*, in Hobbes, Th., «Opera philosophica quæ latine scripsit omnia», studio et labore Gulielmi Molesworth, Londini, apud Joannem Bohn, vol. 2; (trad. it., *L'uomo*, in «Elementi di filosofia: L'uomo-Il corpo», a cura di Negri, A., Torino, UTET, 1972).

Hobbes, Th., 1841, *Of Liberty and Necessity*, in Hobbes, Th., «The English Works», ed. by Molesworth, W., London, John Bohn, Vol. 4.

Hobbes, Th., 1969a, *Elements of Law, Natural and Politic*, ed. by Tönnies, F., New York, Barnes&Noble; (trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di Pacchi, A., Milano, Sansoni, 2004).

Hobbes, Th., 1969b, *Behemoth, or the Long Parliament*, ed. by Tönnies, F., New York, Barnes&Noble.

Krom, M.P., 2011, *The Limits of Reason in Hobbes's Commonwealth*, New York, Continuum.

Lazzeri, Ch., 1998, *Droit pouvoir et liberté : Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF.

Marrama, O., 2016, *Language and Curiosity in Hobbes' Philosophical Anthropology*, «Science et esprit. Revue de philosophie et de théologie», 68, pp. 71-82.

Macpherson, CB, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press; (trad. it. di Silvana Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, Mondadori, 1982).

Marcucci, N., 2017, *Le pouvoir de reconnaître. Anthropologie et représentation dans le 'Léviathan' de Hobbes*, in Toto, F., Penigaud, T., Renault, E., «La reconnaissance avant la reconnaissance Archéologie d'une problématique moderne», Lyon, ENS éditions, 2017 (di prossima pubblicazione).

McNeilly, F.S., 1968, *The Anatomy of Leviathan*, New York, Macmillan.

Van Mill, D., 2001, *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's* Leviathan, Albany, State University of New York Press.

Paganini, G., 2012, *"Passionate Thought": Reason and the Passion of Curiosity in Thomas Hobbes*, in Ebbersmeyer, S. (ed.), «Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy», Berlin-Boston, De Gruyter, pp. 227-56.

Pettit, Ph., 2008, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton, Princeton University Press.

Prokhovnik, R., 2005, «Hobbes's Artifice as Social Construction», *Hobbes Studies*, 18, pp. 74-95.

Read, J.H., 1991, *Thomas Hobbes: Power in the State of Nature, Power in Civil Society*, «Polity», XXIII, n. 4, pp. 505-525.

Reale, M., 1992, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*, Roma, Editori Riuniti.

Slomp, G., 2000, *Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York, Palgrave Macmillan.

Strauss, L., 1936, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Oxford, Clarendon Press; (trad. it. *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Urbino, Argalia, 1977).

Tabb, K., *The Fate of Nebuchadnezzar: Curiosity and Human Nature in Hobbes*, «Hobbes Studies», 27, pp. 13-34.

Terrell, J., 1994, *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris, Vrin.

Weber, D., 2007, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Zarka, Y.C., 1995, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF.

Note su solitudine e politica in Spinoza

Paolo Godani

Università degli Studi di Macerata
paolo.godani@unimc.it

1. Gli studi spinoziani non hanno mancato di rilevare la funzione che la paura della solitudine svolge, dall'*Etica* al *Trattato politico*, nella formazione dello stato. Sostituendo il *metus solitudinis* al *metus mortis* hobbesiano, Spinoza non si limita soltanto a prendere le distanze dall'idea, formulata in *De cive* I, 2, secondo cui «*hominem ad societatem aptum natum non esse*», ripristinando invece l›immagine aristotelico-scolastica dell›uomo come *animale sociale* (cfr. E IV, 35 sc.; TP II, 15), ma si libera soprattutto della finzione di un'età precedente alla società, nella quale gli individui avrebbero vissuto nell'isolamento. «Barbari o civilizzati – si spiega in TP I, 7 – dappertutto gli uomini intrecciano relazioni reciproche e danno forma ad una qualche forma civile», dato che essi «per natura desiderano la condizione civile» (TP VI, 1). Per Spinoza, la *civitas* non si configura come il frutto di un patto tra individui che vivano dapprima isolati in uno stato di natura, bensì come la condizione originaria dell'umanità. Lo stato civile non sopravviene allo stato di natura *negandolo*, dato che segue invece le medesime leggi di quello; così che la *civitas* non può essere intesa come uno stato nel quale, con l'istituirsi del potere sovrano, sia abolito l'isolamento degli individui, dato che quell'isolamento, come la potenza e il diritto che gli individui soli portano con sé, non è altro che una finzione: il diritto naturale (*jus humanum naturale*), quando sia «definito dalla potenza di un singolo» e «proprio di un solo individuo», è infatti «inesistente e frutto di sola e irreale opinione (*nullum esse, sed magis opinione quam re constare*», così che, «in conclusione, il diritto di natura, proprio del genere umano, si può difficilmente concepire senza leggi comuni che rendano uniti gli uomini (*jus naturae, quod humani generis proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia*)» (TP II, 15).

Meno valorizzato dagli studiosi è il fatto che la *solitudo* compaia nel pensiero di Spinoza non solo come l'isolamento temibile (per quanto fittizio) che è scongiurato dalla vita comune, ma soprattutto come l'effetto del dissolversi della *civitas*. In questo senso, *sembrerebbe* che l'isolamento dell'individuo non sia più mera opinione oppure finzione atta a mostrare il carattere originario della società politica, ma realtà effettiva. In un passo del *Trattato politico* si legge, infatti, che

> una società civile i cui sudditi, atterriti dalla paura (*metu territi*), non prendono le armi, si deve dire senza guerra piuttosto che in pace. La pace infatti non è assenza di guerra, ma virtù che sgorga dalla fortezza dell'animo […]. In modo più pertinente si può chiamare deserto, non società civile, quella società la cui pace dipende dall'inerzia dei sudditi, condotti al modo di un gregge, affinché imparino solo a servire. (TP V, 4)[1]

1 «*Illa praeterea civitas, cujus pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur ut tantum servire discant, rectius solitudo quam civitas dici potest*».

Spinoza, qui, non sta dicendo soltanto che una società governata tirannicamente dalla paura riduce i sudditi ad un insieme inerte e indifferenziato, ma sembra voler suggerire che un governo fondato sulla paura realizza una separazione tale nel genere umano, da produrre, attorno ad ognuno, un isolamento simile ad un deserto. Come spiega Matheron, qui il termine solitudine va inteso letteralmente, dato che descrive una condizione nella quale «*chacun est replié sur soi et désocialisé par la terreur*» (Matheron 1969, 419).

2. In uno scolio celebre dell'*Etica*, Spinoza spiega che, secondo il suo modo di vedere, si può dire che un corpo sia *morto* «quando le sue parti sono disposte in modo che si stabilisca tra di esse un rapporto diverso di moto e quiete» (E IV, 39 sc.). Un corpo, dunque, può dirsi morto non soltanto quando «si muta in cadavere», ma tutte le volte che «si muta in un'altra natura del tutto diversa dalla sua», pur conservando «la circolazione del sangue e altri caratteri per i quali è stimato vivo» (E IV, 39 sc.). A testimonianza di questa concezione, Spinoza porta due esempi connessi tra loro: dapprima quello dell'amnesia del poeta spagnolo (che se avesse dimenticato anche la lingua materna sarebbe una sorta di *infante adulto*), secondariamente quello della crescita dell'uomo dall'età infantile all'età adulta. In entrambi i casi si tratta appunto di una mutazione, di un cambiamento di natura, dunque di una morte senza mutamento in cadavere.

Questo scolio si trova tra due proposizioni dedicate a stabilire che cosa sia buono o cattivo per l'uomo. In particolare, E IV, 39 stabilisce che buono è «ciò che fa sì che si conservi il rapporto del moto e della quiete che le parti del corpo umano hanno tra di loro», e cattivo invece «ciò che fa sì che le parti del corpo umano abbiano tra loro un rapporto diverso di moto e di quiete». Relativamente a questa proposizione, dunque, lo scolio è perfettamente conseguente, dato che in esso si precisa come vada intesa la conservazione del rapporto di moto e quiete e in che senso la distruzione di questo rapporto sia da definirsi come un cambiamento di natura che implica la morte, pur senza essere accompagnato dal decesso organico. La proposizione successiva, tuttavia, pur continuando a considerare ciò che è buono o cattivo per l'uomo, sembra aprire una direzione nuova rispetto a ciò che la precede. Vi si dice infatti: «Ciò che contribuisce alla società comune degli uomini, ossia ciò che fa sì che gli uomini vivano concordi, è utile; al contrario, è cattivo ciò che introduce discordia nello stato» (E IV, 40). Nella dimostrazione, oltretutto, non si fa alcun cenno né al rapporto di moto e quiete, né alla sua conservazione o distruzione, né dunque al mutamento di natura. La considerazione riguardante la società comune degli uomini sembra dunque irrompere nel corso del testo senza alcun rapporto con ciò che la precede immediatamente.

Si potrebbe dire, certo, che sin dalla proposizione 29 Spinoza è impegnato a stabilire che per gli uomini una cosa può essere buona o cattiva solo in quanto abbiamo qualcosa in comune con essa, e che, essendo «utilissimo all'uomo ciò che si accorda al massimo con la sua natura, cioè l'uomo stesso» (E IV 35, cor. 1), conseguentemente, agli uomini derivano assai più vantaggi che danni dall'istituzione di una società comune (cfr. E IV, 35 sc.). Inoltre, si potrebbe considerare che anche il secondo scolio alla proposizione 37 parla dello stato civile e delle regole comuni di vita che gli uomini devono darsi per vivere in concordia. Nondimeno, la relazione tra lo scolio sul poeta spagnolo e la proposizione successiva sembra rimanere piuttosto labile, almeno sino a che non si considerano alcuni riferimenti impliciti nel testo. Si tratta di riferimenti che non soltanto rendono ragione del concatenarsi di queste proposizioni, ma possono gettare luce sul loro stesso senso e,

in particolare, sul nesso intrinseco che lega la concordia alla vita comune e la discordia, cioè la causa della dissoluzione della società, ad una sorta di morte, ovvero di cambiamento di natura senza mutamento in cadavere. Vediamo più da vicino questi nessi.

Innanzitutto, possiamo riferirci ai *Cogitata Metaphysica*, cioè all'Appendice ai *Principi della filosofia di Cartesio*, là dove Spinoza spiega che con il termine *mutatio* si può intendere non solo ogni genere di variazione che si dà in un soggetto, mentre resta integra la sua essenza, ma anche la *rerum corruptionem*, non certo nel senso assoluto (e assolutamente contraddittorio) dell'annichilimento, del finire di qualcosa nel nulla, bensì nel senso della *trasformazione* di qualcosa in qualcosa d'altro, «come quando diciamo che la legna si muta in cenere e gli uomini in bestie (*homines mutari in bestias*)» (CM II, IV). Ora, nello scolio alla proposizione 39 della quarta parte dell'*Etica*, Spinoza sembra appunto riferirsi ad una trasformazione di questo genere, quando parla di un *mutari in aliam naturam* che pure non implica la mutazione in cadavere.

In secondo luogo, possiamo riferirci a un passo del *Trattato politico*, nel quale Spinoza, parlando dello stato in cui gli uomini vivono in concordia, spiega che, parlando di *vita*, egli si riferisce qui alla

> vita dell'uomo, la quale è definita non tanto dalla circolazione del sangue e da altre cose comuni a tutti gli animali, quanto soprattutto dalla ragione, e dalla vera virtù e vita della mente. (TP V, 5)[2]

Si può allora supporre con qualche legittimità che la considerazione, presente in E IV, 39 sc., di un mutamento di natura che si realizzi «pur conservandosi la circolazione del sangue e gli altri caratteri per i quali [il corpo umano] è stimato vivo (*retenta sanguinis circulatione et aliis, propter quae corpus vivere existimatur*)», sia dettata dal riferimento implicito alla possibilità di un regime politico nel quale agli uomini non sia consentito coltivare la vita della mente e nel quale, anzi, la loro vita sia ridotta alla mera sussistenza della circolazione del sangue.

Se ciò fosse plausibile, contribuirebbe anche a comprendere la ragione dello strano esempio di trasformazione riportato da Spinoza in CM II, IV: «*homines mutari in bestias*». Spinoza, certo, non si riferisce qui alle chimeriche trasformazioni che gli uomini talvolta fingono a causa della loro scarsa conoscenza della natura, come quando immaginano

> che gli alberi parlino, gli uomini si trasformino improvvisamente in pietre e in fonti, che appaiano fantasmi negli specchi, che il nulla diventi qualcosa, persino che gli dei si trasformino in bestie e in uomini, e infinite cose dello stesso genere. (TIE, 58)[3]

Non vi si riferisce perché l'altro esempio che accompagna quello del mutamento degli uomini in bestie, la legna che diventa cenere, non ha niente di chimerico. L'esempio, dunque, non serve ad illustrare una trasformazione impossibile, bensì una mutazione che sembra sia constatabile nell'esperienza: quella di una vita definita dalla sola circolazione del sangue e da altre cose comuni a tutti gli animali (come si dice in TP V, 5). Ma in quali casi reali ed effettivi si può affermare che gli uomini si mutino in bestie, come in una natura completamente diversa dalla loro? Ovviamente, nel caso di una patologia analoga a quella che ha colpito il poeta spagnolo dello scolio alla proposizione 39, ma forse anche in un altro caso (che rende anche ragione, come si diceva, della continuità tra lo scolio e la proposizione 40): quello di un regime politico che trasformi gli uomini

2 *«Non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita, definitur».*

3 Cfr. anche TIE, 62, e E I 8, sc. 2.

da esseri razionali in bestie o in automi [«*homines ex rationalibus bestias, vel automata facere*» (TTP XX, 6)].

Lo stato degli uomini sottomessi alla tirannide sembrerebbe proprio quello di una vita ridotta alla mera circolazione del sangue, ovvero ad una vita che conserva le funzioni per le quali parliamo ancora di *vita*, laddove in realtà dovremmo dire *morte*. Letteralmente, il corpo sociale della moltitudine sottomessa alla tirannide sembra essere un corpo morto, un corpo cioè che è morto in quanto la sua natura, originariamente umana, si è mutata in una natura completamente differente, nel quale la *multitudo* si è trasformata in *solitudo*. Questo mutamento radicale di natura, tale per cui il corpo sociale si può dire morto pur conservando un'apparenza di vita, sembra coincidere perfettamente con il mutamento che fa del corpo sociale un deserto, ovvero con il mutamento che trasforma la natura umana in modo tale da produrre l'esistenza di individui isolati.

La vita umana, in quanto vita comune, sembra possa mutarsi in una vita isolata che non ha più quasi niente della vita propriamente umana. Del resto, è già implicito nella definizione di una vita umana inseparabile dalla pace e dalla concordia [«*pax, ut jam diximus, non in belli privatione, sed in animorum unione sive concordia consistit*» (TP VI, 4)] che essa sia, essenzialmente, una vita comune. In questo senso, si potrebbe rilevare come Spinoza consenta di leggere da una prospettiva non scontata l'affermazione che Marx rivolge contro le robinsonate degli economisti classici: è solo nella società che l'uomo può isolarsi. La vera solitudine, l'effettivo isolamento degli individui non si dà *prima* della nascita della comunità politica, ma solo in seno alla società stessa e, più precisamente, in conseguenza della sua degenerazione tirannica; la vera solitudine è l'effetto di un dispositivo sociale che annichila la vita comune, lasciando sussistere solo la nuda vita del corpo sociale e amputando in ogni singolo la sua natura comune in modo tale da ridurlo ad uno stato idiosincratico in cui permangono solo la circolazione del sangue e la paura della morte.

Torneremo su questo punto, per vedere come, nonostante tutto, la decisione ultima di Spinoza sia quella di negare non solo che la solitudine possa essere un presupposto della condizione civile, ma anche che essa possa darsi come effetto della dissoluzione tirannica della convivenza sociale.

3. Vediamo, intanto, come l'accostamento tra bestie e automi contribuisca a chiarire il senso della trasformazione a cui un regime politico tirannico sembra poter sottoporre gli uomini. Per Spinoza un automa non è altro che un corpo privo di mente (cfr. TIE, 48 e TTP XIII, 6); di conseguenza, trasformare un uomo da essere razionale in automa significa privarlo, letteralmente, della vita della mente, pur conservando ciò che fa di esso un corpo vivente (la circolazione del sangue etc.). Per questo la differenza, che pure va tenuta presente, tra bestie e automi (il fatto cioè che le prime abbiano una mente e una sensibilità, pur differenti in natura da quelle umane, mentre i secondi non posseggono né l'una né l'altra) è qui del tutto irrilevante, dato che si tratta di illustrare una trasformazione tale da privare gli uomini di ciò che fa della loro vita una vita propriamente umana.

Se proviamo ora a domandarci attraverso quali dispositivi il potere tirannico sembra riuscire a ottenere il risultato di trasformare gli uomini in bestie o automi, ci rendiamo conto che questa stessa trasformazione può realizzarsi in forme anche radicalmente differenti. Per lo più – ci dice Spinoza – la tirannide, ovvero il potere di uno solo, governa instillando la paura. In questo senso, potremmo dire che per Spinoza anche la paura

della morte non è tanto l'origine della *civitas*, quanto piuttosto l'effetto ultimo della sua degenerazione tirannica. Ma governare i sudditi in modo tale che essi, *metu territi*, rimangano inerti rinunciando alla ribellione, non è l'unico modo con cui si possa conservare il dominio sui sudditi.

In TP II, 10 si precisa che esistono almeno quattro modi diversi con cui qualcuno può tenere qualcun altro in proprio potere: 1) tenendolo legato, 2) sottraendogli le armi o più in generale i mezzi con cui egli possa difendersi o fuggire, 3) instillandogli la paura oppure, infine, 4) tenendolo avvinto attraverso il beneficio e dunque la speranza (di modo che il dominato desidera assecondare il proprio padrone più di se stesso e vivere come piace a costui piuttosto che a lui stesso). Chi ha in suo potere un altro nel primo e nel secondo modo ha il dominio solo sul corpo dell'altro, ma non sulla sua mente, mentre chi domina nel terzo e quarto modo domina insieme il corpo e la mente dell'altro, ma – precisa Spinoza per suggerire che non si tratta di un fenomeno irreversibile (cfr. anche TTP XVII, 1) – solo finché la paura e la speranza sussistono (*sed non nisi durante metu vel spe*).

Si può notare come qui Spinoza tenga a tenere separato il dispositivo della paura da quelli, meramente materiali, che sono propri della guerra. La paura maneggiata dal tiranno implica un potere tanto fisico e corporeo, quanto mentale e *spirituale*, così come accade nel caso del beneficio e della speranza che porta con sé. È per questo che l'uso della paura e della speranza può andare di pari passo con l'uso tirannico della religione e della superstizione. Come si dice in un passo celebre del *Trattato teologico-politico*:

> l'arcano più grande del regime monarchico e il suo più grande interesse è quello di ingannare gli uomini e mascherare, con lo specioso nome di religione, la paura con la quale tenere a freno i sudditi perché combattano per la propria servitù come se fosse la propria salvezza e non ritengano una vergogna, ma il massimo onore, perdere sangue e anima per il trionfo di un uomo solo. (TTP, Pref., 7)

E non si tratta di dire semplicemente che la religione è una sorta di maschera della paura con cui si governa in regime monarchico, bensì, come mostrano chiaramente diversi altri passi della stessa Prefazione al *Trattato teologico-politico*, che non c'è uso politico della religione senza uso politico della paura e che l'uso monarchico della religione ha come suo risultato tendenziale il medesimo che si ottiene attraverso la paura: trasformare gli uomini da esseri razionali in bestie o automi.

La riduzione in schiavitù, cioè appunto la trasformazione degli uomini in bestie o automi, può certo essere tentata attraverso la coercizione dei corpi, come avviene quando si utilizzano gli strumenti della guerra, esterna e interna, ovvero le armi della conquista e quelle, potremmo dire, dello stato d'eccezione. Ma per lo più essa viene ricercata attraverso l'utilizzo di mezzi che implicano tanto il corpo quanto la mente, tanto il sangue quanto l'anima. Se volessimo usare ancora un gergo contemporaneo, dovremmo dire che la riduzione a *nuda vita* avviene per lo più attraverso operazioni che pesano non tanto o non solo sulla mera vita organica quanto soprattutto sulla mente nella sua relazione con il corpo, ovvero sulla *forma di vita*. In termini spinoziani si dirà che sono innanzitutto i pregiudizi di una fede ridotta a credulità che da razionali rendono gli uomini bruti (cfr. TTP, Pref., 9).

4. In questa trasformazione prodotta dalla schiavitù, il divenire bestie degli uomini si accompagna sempre, nelle parole di Spinoza, con il dispositivo che isola gli individui condannandoli alla solitudine. In TP V, 4, ad esempio, quando si dice che una società in

cui i sudditi, atterriti dalla paura, non prendono le armi, va detta *senza guerra* piuttosto che *in pace*, dato che in essa la pace non dipende dalla concordia di una moltitudine libera e attiva, bensì dall'inerzia dei sudditi, si aggiunge (con richiamo implicito a Tacito, *Agricola*, 30: «*ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*») che questa società senza guerra va chiamata *solitudo*, piuttosto che società civile. E poco dopo, in TP VI, 4, ammettendo che un potere affidato ad uno solo può effettivamente conservarsi a lungo, come accade per esempio nel sultanato dei Turchi, Spinoza commenta che una pace stabilita sul terrore può anche consentire allo stato di durare, ma, essendo quella pace null'altro che «servitù, barbarie e deserto (*solitudo*)», essa resta nondimeno, per gli uomini che la vivono, la situazione più miserevole possibile.

Se proviamo a cercare le ragioni per cui la riduzione politica alla bestialità si accompagni regolarmente con la riduzione in solitudine, troviamo forse anche una spiegazione ulteriore del fatto che la produzione di nuda vita avvenga, e non possa che avvenire, utilizzando strumenti di natura *spirituale*. Per anticipare quello che cercheremo ora di mostrare, potremmo dire che la solitudine e la riduzione a nuda vita vengono prodotte dalla paura, instillata attraverso superstizioni e pregiudizi, perché questi ultimi tendono ad occupare a tal punto la mente dell'uomo da non lasciare in essa alcun posto per l'uso della ragione e per la costruzione di una vita umana comune che di quell'uso è premessa indispensabile.

In TTP, Pref., 6, Spinoza ricorda dapprima che il rapporto dei sudditi con i loro re è estremamente mutevole (potendo passare in breve tempo dalla venerazione alla ribellione), per poi spiegare come proprio al fine di evitare questa incostanza delle masse, i sovrani abbiano profuso sforzi ingenti

> per adornare la vera religione o la vana di un culto e di un apparato che la rendessero sempre più pesante (*gravior*) e che inducessero tutti a praticarla sempre con la massima osservanza. Questo intento – prosegue Spinoza – è riuscito perfettamente ai Turchi i quali ritengono empio persino discutere e ottenebrano la capacità di giudizio dei singoli con tanti pregiudizi da non lasciare più posto, nella mente, alla sana ragione (*nullum in mente locum sanae rationi* […] *reliquant*). (TTP, Pref., 6)

Il riferimento ai *Turchi* sia come esempio di governo nel quale i pregiudizi religiosi occupano la mente, trasformando gli uomini da esseri razionali in bruti, sia come esempio di regime nel quale la pace altro non è che servitù, barbarie e *solitudo*, ci suggerisce sino a che punto possano essere legati tra loro, nella strategia di un potere tirannico, la fissazione dei pregiudizi nella mente (su cui vedi anche TTP, Pref., 15), l'animalizzazione e la riduzione in solitudine.

In un contesto parzialmente diverso, questi stessi elementi si ritrovano assieme anche là dove Spinoza, mentre spiega che *l'uomo è un Dio per l'uomo*, ovvero che l'uomo è un animale socievole, non essendo portato a trascorrere la vita in solitudine, critica coloro che, per impazienza d'animo e per un falso amore della religione, cioè perché preferiscono deridere (come fanno i satirici) o detestare (come fanno i teologi) la vita comune degli uomini, finiscono per lodare (alla maniera dei malinconici) la vita incolta e agreste, per disprezzare gli uomini e ammirare le bestie (cfr. E IV, 35 sc.).

L'elogio della vita incolta è un elogio, al contempo, della vita solitaria e della vita *brutale*. Questo nesso tra solitudine e animalizzazione è lo stesso che viene prodotto dalla tirannide, e non è forse un caso se Spinoza, per criticare coloro che dicono di preferire vivere piuttosto tra le bestie che tra gli uomini, suggerisce il paragone con gli

> adolescenti che, non potendo sopportare di buon animo i rimproveri dei loro genitori, si rifugiano nel servizio militare e preferiscono i disagi della guerra e il dominio di un tiranno alle comodità domestiche e alle ammonizioni paterne. (E IV, App., cap. 13)

La stessa similitudine, del resto, ritorna anche nel *Trattato politico*, proprio là dove si parla della *pax* turca come servitù, barbarie e *solitudo*:

> tra genitori e figli – scrive Spinoza – si danno, di solito, litigi più numerosi e più aspri che tra padroni e schiavi. Ma non è certo nell'interesse dell'economia domestica mutare il diritto paterno in dominazione e tenere i figli come schiavi. È invece nell›interesse della schiavitù, non della pace, trasferire ogni potere in uno solo. (TP VI, 4)[4]

Quello che preme sottolineare qui è che la critica a satirici, teologi e malinconici fa leva sulla dichiarata *impossibilità*, per l'uomo, di vivere in solitudine. Per quanto i tiranni si impegnino a produrla e per quanto i malinconici si dispongano ad elogiarla, la solitudine sembra ora dell'ordine della chimera, come il diritto «proprio di un solo individuo» (TP II, 15). Allo stesso modo, è una chimera (cfr. TP VI, 5) lo stesso regime monarchico, se lo si intende nel senso letterale di regime *di uno solo*. L'idea è che il regime di uno solo, fondato sulla paura, si riveli talmente instabile da rischiare in ogni momento di dissolversi [secondo il principio, che Spinoza cita da Seneca, per cui «nessuno può conservare a lungo un potere violento, mentre quelli moderati durano» (TTP V, 8 e TTP XVI, 9)]. Il potere assoluto di uno solo è ora (a differenza di quanto si afferma a proposito dei Turchi) letteralmente *impossibile*, dato che il diritto è determinato dalla sola potenza, e dato che «la potenza di un solo individuo non basta per sorreggere il peso di tanta mole» (TP VI, 5). La conclusione di Spinoza, a questo proposito è che il regime «che tutti credono senz'altro monarchico, è nei fatti aristocratico» (TP VI, 5), poiché il re non può fare a meno di affidare la propria salvezza e quella di tutti ad amici, consiglieri e guide d'ogni genere.

5. La questione della solitudine (e della sua impossibilità) ci invita a tornare, dato il suo legame con la possibilità del *mutari in bestias*, sul problema della riduzione alla nuda vita della circolazione sanguigna. Si diceva in precedenza che come esempio di mutamento di natura non vale soltanto il caso del poeta spagnolo, ma anche quello di un regime politico tirannico, dato che esso sembra rivelarsi appunto capace di trasformare gli uomini da esseri razionali in bestie o in automi. Ora, se è vero che questo genere di trasformazione implica anche la riduzione in uno stato di *solitudo*, e se è vero che la *solitudo* non è, in fondo, che un'illusione, lo stesso dovrà dirsi della riduzione alla bestialità.

La solitudine, come l'inumanità, non è una proprietà dell'uomo né in un presunto stato di natura, dato che sempre e dovunque gli uomini, per paura della solitudine, «desiderano per natura la condizione civile, né può accadere giammai che giungano a cancellarla del tutto» (TP VI, 1). Né all'origine della società, né come effetto ultimo della sua degenerazione tirannica, la solitudine e la bestialità saranno proprietà effettive di ciò che chiamiamo umanità. Sarà dunque solo per strategia retorica, o per suggerire un limite comunque impossibile da raggiungere, che Spinoza si riferisce a questo genere di mutamenti.

4 Cfr. anche TTP XVI, 10.

E infatti, immediatamente dopo il passo citato, dedicato al *metus solitudinis*, Spinoza dichiara esplicitamente che

> non accade mai (come spesso avviene nelle altre società) che, per le discordie e le sedizioni che la agitano di frequente, i cittadini dissolvano una società civile. Accade invece che facciano mutare la sua forma in una forma diversa (*sed ut ejusdem formam in aliam mutent*), posto che i conflitti civili non si possano sedare conservando una data configurazione sociale. (TP VI, 2)

Il che significa: la disgregazione di una società non implica mai un ritorno (impossibile) allo stadio nel quale gli individui risulterebbero dispersi, chiusi ognuno nella propria solitudine, ma si verifica sempre e soltanto attraverso l'organizzazione di aggregazioni parziali, differenti da quelle statuali, che producono discordie e sedizioni. Come si dice appunto in TP III, 9, la potenza e dunque il diritto di una società civile perdono consistenza quando consente che «più individui si raccolgano in unità (*ut plures in unum conspirent*)». Detto altrimenti, la disgregazione di una società civile non produce mai uno stato nel quale gli individui sia effettivamente ridotti alla solitudine e alla bestialità, ma uno stato nel quale una diversa forma sociale si sta costituendo, a partire dagli elementi comuni che hanno già iniziato a legare tra loro una molteplicità di individui.

Potremmo tornare a leggere, dal punto di vista così ottenuto, anche lo scolio della proposizione 39. «Non oso negare – scriveva Spinoza – che il corpo umano, pur conservando la circolazione del sangue […], possa nondimeno mutarsi in un'altra natura del tutto diversa dalla sua» (E IV, 39 sc.). Il caso del poeta spagnolo stava lì a testimoniare la possibilità di una mutazione del genere. Un esempio dello stesso tipo – potremmo precisare ora – è quello degli uomini che mutano la forma di una società in una forma d'altra natura. Diversamente, dunque, da quanto potevamo supporre, il caso di una società ridotta alla mera circolazione del sangue, ovvero in cui la *multitudo* si è dissolta, lasciando spazio alla mera *solitudo*, e in cui l'umanità ha lasciato il campo alla mera bestialità, non è propriamente analogo a quello proposto nello scolio. Semmai, sarà simile al caso dell'infante adulto, cioè alla situazione del poeta spagnolo «se si fosse pure dimenticato della lingua materna» (E IV, 39 sc.). Solo in tal caso, infatti, ci sarebbe una qualche somiglianza con il caso di bestie e automi: assenza di vita propriamente umana o addirittura assenza di mente, pur nel perdurare della mera vita biologica. Invece, il caso del mutamento di forma subito da una società civile è quello di un mutamento nel quale la diversa forma politica non dissolve la società, ovvero la *multitudo*.

Lo stesso si dovrebbe dire a proposito del potere tirannico di *occupare* del tutto la mente dei propri sudditi con i pregiudizi e le superstizioni – o anche, come nel caso degli Ebrei, con le cerimonie (cfr. TTP V, 12). Per quanto Spinoza si diverta persino a descrivere il potere dei pregiudizi e delle superstizioni, non concede che quel potere sia senza limiti:

> benché il giudizio possa essere influenzato in molti modi, alcuni quasi impensabili, cosicché, sebbene non ne subisca il dominio diretto, qualcuno pensa dalla bocca di un altro a tal punto che si possa dire propriamente in suo potere. (TTP XX, 1)

Nondimeno non può esistere, letteralmente, una situazione in cui «l'animo di qualcuno sia totalmente in potere di un altro» (TTP XX, 1). Persino Mosè che (sebbene «non per dolo, ma per divina virtù») ebbe un'influenza decisiva sul giudizio del suo popolo, «non poté tuttavia sfuggire alle voci e alle maldicenze popolari. E molto meno lo possono gli altri monarchi» (TTP XX, 2)

Tavola delle abbreviazioni

TIE = Spinoza, B., *Tractatus de intellectus emendatione,* in *Opere,* a cura di Mignini, F.; (trad. it. e note di Mignini, F., Proietti, O., Mondadori, Milano, 2007).
CM = Spinoza, B., *Cogitata metaphysica,* in *Opere,* a cura di Mignini, F.; (trad. it. e note di Mignini, F., Proietti, O., Mondadori, Milano, 2007).
TTP = Spinoza, B., *Tractatus theologico-politicus,* in *Opere,* a cura di Mignini, F.; (trad. it. e note di Mignini F., Proietti, O., Mondadori, Milano, 2007).
E = Spinoza, B., *Ethica,* in *Opere,* a cura di Mignini, F.; (trad. it. e note di Mignini, F., Proietti, O., Mondadori, Milano, 2007).
TP = Spinoza, B., *Tractatus politicus,* in *Opere,* a cura di Mignini, F.; (trad. it. e note di Mignini, F., Proietti, O., Mondadori, Milano, 2007).

Bibliografia

Agamben, G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
Balibar, E., 1997, *Spinoza, l'anti-Orwell*, «La crainte des masses», Paris, Galilée.
Bove, L., 2012, "*Bêtes et automates". La différence anthropologique dans la politique spinoziste*, in Cohen-Boulakia, C., Moreau, P.-F., Del braccio M. (dir.), «Lectures contemporaines de Spinoza», Paris, PUPS.
Cristofolini, P., 2002, *La paura della solitudine*, «Spinoza edonista», Pisa, ETS.
Del Lucchese, F., 2004, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Spinoza*, Milano, Ghibli.
Matheron, A., 1969, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit.
Matheron, A., 1986, *Antropologie et politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza)*, Paris, Vrin.
Morfino, V., 2009, *Che cos'è la moltitudine?*, «Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità», a cura di Del Lucchese, F., Roma, DeriveApprodi.
Proietti, O., 2006, *Agnostos theos. Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Macerata, Quodlibet.
Sévérac, P., 2005, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion.
Spinoza, B., 2007, *Opere*, a cura di Mignini, F.; (trad. it. e note di Mignini, F., Proietti, O., Milano, Mondadori).
Toto, F., 2014, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'* Etica *di Spinoza*, Milano, Mimesis.
Zourabichvili, F., 2002, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF.

Al di là della governance
La politica come riconoscimento

Roberto Finelli

Università degli Studi Roma Tre
roberto.finelli@uniroma3.it

In ricordo di Luciano Mechelli,
giovane filosofo e intellettuale proletario
del quartiere di Panìco, a Piazza Navona

1. Oltre il blocco heideggeriano

Antropologia e *politica* appaiono indistricabimente connesse. La loro connessione è la medesima che dire: *individuazione* e *socializzazione* fanno tutt'uno. Nel senso che ormai non si può più tornare indietro dalla coscienza definitivamente acquisita della loro congiunta valorizzazione, come due faccie della medesima questione. La politica quale esercizio del potere, quale tecnica della governamentalità, in questa sede non credo possa interessarci. Non può interessarci cioè, in quanto sterile di futuro, la concezione che già Trasimaco esponeva della politica, nel I° libro della *Repubblica* platonica, come l'utile del più forte, o nel significato contemporaneo di *governance*, quale tecnica istituzionale di mediazione tra interessi tutti legittimamente presupposti: ossia della regolazione tra poli della cittadinanza tutti legittimati come soggetti presuntivamente autonomi e differenziati da una comune divisione sociale del lavoro.

Politica può significare, a mio avviso, solo *politeia*, quale partecipazione di tutti i cittadini alla produzione del *bene comune* e, nell'orizzonte di questo bene comune, destinazione e realizzazione del *non-comune*, quale affermazione della differenza d'esistenza d'ognuno, quale riconoscimento cioè del più proprio, e irriducibile a quello di altri, progetto di vita.

Ma nello stesso tempo va detto che, nel cuore della nostra contemporaneità, politica non può non essere coniugata insieme ad economia, come ha insegnato la critica dell'economia politica di Marx. Ed appare dunque opportuno muovere da qualche puntualizzazione in tale campo.

Che il lavoro immateriale, il lavoro cioè legato a competenze linguistico-calcolanti o capacità alfa-numeriche, potesse contenere di per sé pratiche di emancipazione, attraverso la messa in comune e in rete delle menti e delle intelligenze individuali – che il lavoro, nel passaggio dall'uso del corpo all'uso della mente, avesse la potenza di dar vita a quel *General Intellect* di cui lo stesso Marx, in uno dei suoi testi più esposti alla seduzione positivistica dello sviluppo delle forze produttive, ha celebrato la potenza in un famoso

passo dei *Grundrisse* – e che perciò segnasse il transito dal moderno al postmoderno, come fuoriuscita da una civiltà della fatica e dello sfruttamento, è tesi che, mi sembra, sia durata lo spazio di un mattino.

Anche il lavoro immateriale va considerato infatti, in uno spazio di relazioni capitalistiche, come coalescenza e complemento di una macchina, come parte cioè di un *sistema che compone insieme lavoro mentale e macchina dell'informazione*, nella cui memoria e nella cui intelligenza artificiale sono depositati le possibili risposte già precodificate da un programma che vengono messe a disposizione della scelta dell'operatore. E appunto proprio la possibilità di estrarre dal Marx più serio e rigoroso una teoria della macchina non come di alleggerimento dell'agire umano ma come *struttura operativa sempre sistematicamente connessa con un uso specifico della forza-lavoro*, consente di leggere la tecnologia informatica, in uso capitalistico o in uso burocratico-amministrativo, come una struttura a rete di *governance* che impone operazioni e schede predeterminate di lavoro a un lavoro mentale, che per tale via continua ad essere lavoro astratto ma con la dissimulazione e la parvenza di essere lavoro ad alto grado di concretezza e intraprendenza personale.

Ma dopo l'abbandono definitivo della filosofia come scienza dialettica, i più non hanno strumento alcuno per comprendere *il nesso di essenza ed apparenza* come nesso di dissimulazione attraverso opposizione e non possono dunque intendere come la messa in opera del lavoro alfanumerico dissimuli attraverso l'apparenza di un lavoro personalizzato e intellettualmente creativo la sostanza di un lavoro invece astratto e subalterno che, ben lontano da un'autonomia e una conoscenza reale, trova il senso e la destinazione del suo agire solo nella mente e nell'autorità imprenditoriale di altri.

Dopo l'abbandono definitivo della filosofia come scienza dialettica del nesso degli opposti e dei distinti, i più non possono comprendere come l'essenza del moderno si compendi, a mio avviso, proprio nel rilievo e nella valorizzazione imprescindibile della libera soggettività da un lato e nella sua contemporanea svalorizzazione ad opera di altri vettori di realtà dall'altro: si riassuma cioè proprio nel porre la centralità irrinunciabile del libero soggetto e nel tradurla contemporaneamente da essenza ad apparenza. Basterà ricordare in tal senso quanto scriveva Marx a proposito dello strutturarsi della sfera dello scambio e della circolazione nella società secondo i valori dell'eguaglianza e della libertà e del loro contemporaneo rimandare, in quanto configurazioni dell'apparenza, alle realtà della diseguaglianza e dell'illibertà[1].

Per una rifondazione della politica oggi, dopo la catastrofe antropologica del comunismo orientale che ha attraversato tutto il secolo del '900, io credo si debba ripartire da qui: da *un'antropologia della povertà e della miseria della soggettività* nel capitalismo, malgrado la valorizzazione artefatta del suo apparire; da un'antropologia del soggetto debole e spossessato che pure è presente soprattutto nel Marx del *Capitale*, quando abbandona i toni trionfalistici della potenza dell'*homo faber* e costruttore, che egli stesso, in vero, ha consegnato in eredità ai miti novecenteschi più ciechi e incontrollati sia del progresso industriale che di una fantomatica classe operaia, nella sua potenza di soggetto, sempre anticipatrice della storia e dello sviluppo capitalistico.

In questo senso non è chi non veda la tragedia teorica e politica dell'operaismo e del post-operaismo italiano che della definizione marxiana del lavoro moderno come ciò che è «il non-capitale» ha voluto sempre assolutizzare ed ipostatizzare la forza-lavoro come principio di una soggettività autonoma e di per sé oppositiva al capitale – di una soggettività cioè, in quanto tale, negatrice e rivoluzionaria della società capitalistica – senza

1 Cfr. le pagine dei *Grundrisse* marxiani dedicate a *Scambio semplice. Rapporti tra i soggetti di scambio. Armonie di uguaglianza, di libertà ecc.* (Bastiat, Proudhon), in K. Marx (1976, 181-194).

vedere quella connotazione della forza-lavoro come «povertà assoluta», come «completa spoliazione», come «esistenza del lavoro priva di ogni oggettività», pure ben presente nella teorizzazione marxiana (cfr. Marx 1976, 244). Tanto che c'è chi, continuando ad alimentare la medesima impostazione unilaterale ed astratta, celebra oggi i fasti di una cosidetta *Italian Theory*, rivendicando alla tradizione italiana una radicalità etica e politica di opposizione sconosciuta ad altre tradizioni culturali dell'Occidente: ma appunto senza riflettere adeguatamente sul corto circuito che l'operaismo ha sempre voluto compiere, traducendo *immediatamente* e *funambolicamente* l'esclusione economico-sociale della forza-lavoro da tutta l'oggettività dei mezzi di produzione e dal mondo-ambiente (quella che appunto Marx ha definito la *povertà assoluta*) in una ricchezza di opposizione negatrice e già presaga di superamento rivoluzionario.

Invece per chi non cade nelle trappole logico-semantiche del linguaggio, per chi non ipostatizza la negazione traducendola da subito in opposizione, c'è bisogno, come s'è detto, di altro: di muovere da un'antropologia povera, di svuotamento e di compensazione illusoria della soggettività, per poter riavviare un discorso di emancipazione.

Ma condizione imprescindibile di questo nuovo avvio è di sottrarci alla pesantezza del dispositivo ontologico che Martin Heidegger, anche qui con una retorica opposta, che dissimula un pensiero forte nella parvenza di un pensiero debole, ha imposto come pietra tombale sul pensiero filosofico del '900. Perché M. Heidegger ha voluto pensare la modernità con la riproposizione di una categoria fortissimamente identitaria, e per questo, superata da tutto il pensiero occidentale moderno, qual è stata la categoria e il principio dell'«Essere». Ha voluto cioè riproporre, a mio parere, quella che per molti studiosi risulta essere solo una reificazione del linguaggio, l'ipostatizzazione in termini ontologici di una espressione linguistica, ricadendo nell'antico errore eleatico per cui la parola prende il posto della cosa e il simbolo acquista valore autonomo rispetto alla cosa simboleggiata[2]. Ma con l'accortezza di rivestire quella categoria, nella sua veste arcaica ormai impresentabile e inutilizzabile, nella forma e nei termini di una teologia negativa, per la quale il darsi dell'essere è sempre un sottrarsi, il disvelarsi è sempre un velarsi: dato appunto l'abisso, l'eterogeneità radicale, la *differenza ontologica* che pone in rapporto e nello stesso tempo distanzia *Sein* e *Dasein*, Essere ed Esserci.

Con la conseguenza, per quello che qui c'interessa maggiormente sottolineare, che l'essere più propriamente in comune degli esseri umani è l'«essere per la morte», quale consapevolezza la più rigorosa, della finitudine del *Dasein* e della sua destinazione più autenticamente progettuale: istituita sull'assolutezza di una «possibilità» che nientifica ogni «necessità» imposta da contesti dati di storia e di vita, per aprire l'esistenza individuale a un orizzonte ulteriore. «L'essere-per-la-morte, come anticipazione della possibilità, *rende possibile* la possibilità e la rende libera come tale» (Heidegger 1976, 319). Perché il *Dasein* in tanto è un *Mitsein*, un essere con gli altri, in quanto ha in comune con tutti gli altri il fondo che costantemente lo altera e lo rende improprio, nel senso della mancanza di proprietà, rispetto a sé stesso. Perché l'individuo non incontra una comunità, bensì ne partecipa in modo originario attraverso la sua natura *exstatica*, quale *ex-sistentia*, che si possiede solo rinunciando al suo esistere naturale e alterandosi nell'*assolutamente Altro* da cui deriva. Quell'assolutamente Altro che ci unifica *a priori*, ancor prima di essere fisicamente nati, perché apre da sempre il *Dasein* in un *essere-con*, in uno spazio comune con ciascun altro *Dasein*: a mezzo dell'espropriazione, ontologica e pre-originaria, che in anticipo il *Sein* compie del nostro *Da/sein*, liberato da una rappresentazione riduttiva di sé quale semplice ente naturale e quale presunta presenza e padronanza di sé medesima.

2 Cfr. su ciò la lezione sempre valida di G. Calogero (1967).

Il *Dasein*, l'Esserci heideggeriano ha una costituzione che è intrinsecamente *alterazione*, proprio perché ha a proprio fondamento l'*assolutamente Altro*, il grande Altro: tanto che la più autentica appropriazione di sé da parte del *Dasein* consiste propriamente nell'espropriazione che gli arriva attraverso l'invio e la chiamata dell'Essere; significa nientificazione della sua corporeità storico-biologica, della catena generazionale, psichica e sociale, da cui nasce la sua individualità, ed accoglimento del nulla, del non essere della morte come luogo privilegiato di provenienza e di senso della sua esistenza.

Su questa espropriazione ontologica dell'esistenza umana, che nel venire espropriata dall'*Essere* trova il suo più vero ed autentico «proprio», su questa strutturale mancanza ad essere che rende fallaci ed estrinseche tutte le identificazioni, su questo «singolare plurale», su una comunità ad-venire che si annuncia e senza comunità e senza sovranità, perché fissarsi in permanenze di leggi e istituzioni significherebbe tornare a società identitarie e repressive, ha riflettuto e teorizzato, ciascuno in un suo modo specifico, tutti i pensatori che da Heidegger hanno preso le mosse e che del vuoto e del nulla hanno fatto le categorie originarie del loro pensare (J.-L. Nancy, J. Derrida, G. Agamben, R. Esposito), e che sulla valorizzazione del vuoto hanno costruito la loro visione della politica come comunità che rifiuta ogni istanza istituzionale, ogni *ius*. Perché la comunità è già iscritta nell'esistenza estatica del *Dasein*, ovvero il *Dasein* è già l'Essere della comunità. Perché il «con», come dice Nancy, non è qualcosa che si aggiunge all'esistenza ma è la *chance* stessa, la possibilità più originaria ed immanente all'esistenza.

Il cuore della genialità conservatrice di Heidegger – la chiave di volta della sua filosofia disincarnata e neo/teologica – si colloca dunque, a mio avviso, nella capacità di esser tornato a proporre una categoria arcaica e così logora come quella di «Essere» e, contemporaneamente, di averla sottratta a quell'orizzonte di «necessità», in cui fin dalla sua prima formulazione eleatica, era stata concepita e coniugata. E di aver voluto porre nel cuore della necessità dell'Essere l'accendersi della «possibilità» e dell'«apertura». Di aver voluto cioè risignificare la tradizione antica, o per dir meglio arcaica, della necessità nel verso della valorizzazione moderna della libertà e della possibilità. Consegnando così ai suoi contemporanei un'antropologia senza corpo e senza sangue che, proprio perché disincarnata, ha messo in scena una fuoriuscita palingenetica dalla modernità istituita sulla vuotezza leggera della possibilità.

I più non hanno visto per nulla l'aporia di questo discorso, consistente appunto nella forzatura e nell'arbitrio di aver voluto piegare e aprire il *necessario* nel verso del *possibile* – di aver voluto ossia coniugare insieme due piani dell'esperire diversi e non sovrapponibili tra loro – e di conseguenza hanno applaudito ed aderito a un progetto di trasformazione che, invece, celava, senza neppure dissimularlo troppo a chi avesse avuto occhi per vedere, un progetto di conservazione.

Perciò è necessario, io credo, ripartire da qui. Cioè ritornare a concepire *Weltanschauungen* ed antropologie filosofiche che tornino a connettere e ad articolare, ma nella distinzione delle loro rispettive funzioni e modalità d'esistenza, «necessario» e «possibile». Affinché il *possibile* si configuri come pensiero e prassi del futuro incarnati nel *necessario* del presente, radicati nella sua materialità, e dunque capaci di estrarne percorsi concreti e determinati di alterazione che non si perdano nell'indeterminatezza di un'alterazione mossa da un assolutamente Altro.

2. Una mente al quadrato

È necessario dunque superare il blocco che il paradigma della differenza ontologica ha imposto a una rifondazione effettiva e feconda della politica: prendere atto cioè dell'*estenuazione* del paradigma dell'ontologia esistenziale di Heidegger e avviarsi su un percorso fecondato dalla scienza psicoanalitica che, nel riferimento ad un modello teorico alimentato sia dal freudismo che dallo junghismo, rompa da un lato con il semplicismo e la sterilità dell'antropologia comunitaria del marxismo, e si tenga per altro lontano dal cerebralismo e dalle fumoserie sofistiche di Jacques Lacan, troppo esposte anch'esse fin dall'inizio, e non a caso, al vuoto nullificante della differenza ontologica.

È necessario cioè, io credo, ripensare platonicamente il nesso tra antropologia e politica, secondo il motivo di una compresenza e di un intreccio tra società interna o *societas infrasoggettiva* e società esterna o *societas intersoggettiva*. Ripensare il parallelismo platonico tra *psiche* e *politica* a muovere da un asso di verticalizzazione del soggetto umano, da una *societas infrasoggettiva* appunto, che s'opponga alla verticalizzazione abissale e senza fondo della differenza ontologica.

L'*infrasoggettività* della psiche freudiana è istituita sulla natura *una* e *bina* dell'essere umano, nella quale la mente nasce come funzione terapeutica del corpo, come luogo di mediazione tra i bisogni e le pulsioni del corpo da un lato e l'ambente esterno dall'altro. La mente cioè ha il compito di tradurre nella presenza della rappresentazione psichica l'irrappresentabile del corpo, costituito da processi fisici, di natura energetico-chimica, originariamente irrappresentabili perché di composizione e di matura solo quantitativa. In tale prospettiva alla distanza abissale e metafisica della differenza ontologica si contrappone la dualità infrasoggettiva di *quantità* e *qualità*: in una connessione tra il *sentire* del corpo che non è un *conoscere* da un lato e il *riconoscere*, dall'altro, da parte della mente di questo sentire, accogliendolo nella luce della sua presenza e mettendolo in relazione con le possibilità di realizzazione offerte dalla realtà del mondo esterno.

Ma le scienze psicoanalitiche, va aggiunto, oltre a tale compresenza di un *sentire che non è un conoscere* e, viceversa, di un conoscere che non è un sentire – oltre a tale eterogeneità in senso *kantiano* dell'asse verticale di costituzione del soggetto umano – ci esortano a comprendere il *multiversum* della mente umana secondo la funzione ulteriore di un asse orizzontale, intersoggettivo, possiamo dire *hegeliano* di costituzione della mente: ovviamente intrinsecamente connesso, ma pure eterogeneo e distinto dalla destinazione e funzione verticale del primo. Ci esortano cioè ad approfondire di quanto il *limen*, il confine, tra *sentire* e *conoscere*, che segna l'eterogeneità dell'asse verticale, possa costruirsi secondo il verso dello scambio e della cooperazione o, all'opposto, secondo il *vallum* romano di ostilità e di contrapposizione tra nemici, a seconda del dialogare o del confliggere che si possa dare sull'asse hegeliano dell'intersoggettività e del riconoscimento. Perché la mente, nel suo essere processo secondario e non primario, riesce gradualmente non farsi invadere ed allagare dalla potenza della bisognosità pulsionale e degli affetti, riesce cioè ad apprendere a riconoscere e a simbolizzare a sé medesima il più proprio corpo emozionale, solo a patto che venga inizialmente contenuta da un'altra mente già capace d'identificare e nominare la natura di quell'affetto, ossia di assumerlo e riviverlo dentro di sé per restituirlo, smorzato e riconosciuto, rispetto al suo eccesso originario, alla prima mente in questione[3].

Ci esortano cioè le scienze psicoanalitiche a riflettere sul quanto il processo d'individuazione di ogni singolarità, il suo darsi o meno, quanto a transito, con il minor grado

3 Su questo tema cfr. Finelli (2013, 11-22).

di censura e di repressione possibile sull'asse verticale – la profondità o meno del riconoscersi di ogni individualità umana – dipenda da un essere riconosciuto, da un essere contenuto da un'altra mente, già capace in qualche modo del riconoscimento di sé stessa e dell'altro da sé: ossia che la fluidità simbolica di una mente sull'asse verticale dipenda dalla mente al quadrato che si accende sul suo asse orizzontale, dal suo essere contenuta e riconosciuta da un'altra mente. Che dunque, in questa rilettura psicoanalitica della peculiare comunicazione che per Spinoza si consuma da «mente a mente», il grado d'individuazione possibile sia strettamente connesso al grado di socializzazione che si realizza nell'essere ciascuno contenuto di un contenitore altrui.

3. La morte dell'intellettuale e la politica come terapia

Ma giunti a questo punto del discorso, ispirati, come siamo, fin dall'inizio al parallelismo platonico tra antropologia e politica, è pressoché d'obbligo che anche noi si proponga e si stringa analogie, ovviamente nei termini della nostra contemporaneità, tra struttura e costituzione della psiche e del soggetto individuale e struttura e costituzione del soggetto politico di un possibile progetto di emancipazione e di trasformazione del presente. Giacché quale soggetto potenziale d'iniziativa storica, ma bisognoso ancora d'essere riconosciuto per riconoscersi, al pari delle difficoltà di pensiero e di simbolizzazione che connotano la mente infantile, appare, a ben vedere, l'umanità di una forza-lavoro destinata dalla collocazione sociale di nascita e da un determinato percorso scolastico-formativo a fornire alla ricchezza astratta del capitale la mente informatico-calcolante necessaria alla sua valorizzazione. Una mente cioè, quale appare quella del nuovo lavoro mentale, astratta e separata dal dialogo interiore col proprio corpo emozionale come luogo privilegiato da cui attingere il senso del vivere e dell'agire, e tutta predisposta a un dialogo invece esteriore nell'accogliere significati, informazioni e percorsi di lavoro già precodificati e ordinati secondo codici e intenzioni di altri da sé.

A produrre tale tipologia di «soggettività capitalistica», istituita su una separazione opposta a quella del lavoro taylorista-fordista, a produrre una mente consegnata a una semantica decorporeizzata e anaffettiva, ha concorso del resto, non a caso, con particolare riferimento alle vicende italiane lo svuotamento/superficializzazione della scuola pubblica, culminato nell'incredibile riforma universitaria del 3+2, atto di morte di una possibile università qualificata e di massa e celebrato invece dalla quasi totalità del corpo docente con il giubilo di una provvidenziale modernizzazione.

Di fronte a tale realtà della forza-lavoro capitalistica, lontana da antiche celebrazioni, vale richiamare la concezione gramsciana della politica non come tecnica dell'agire di un *soggetto presupposto* ma come prassi il cui oggetto specifico di produzione è proprio la nascita e la genesi di una soggettività collettiva, capace di iniziativa e trasformazione storica.

La politica per Gramsci, per dirla in termini hegeliani, non è funzione di soggettività presupposte ma produzione, essa medesima, di soggettività. Non è tecnica che rimanda a soggettività già costituite, sia nel senso individualistico della tradizione liberale sia nel senso collettivistico della tradizione comunista. È bensì terapia, se è consentito tradurre il linguaggio del Gramsci dei *Quaderni* nelle nostre categorie: propriamente quale elaborazione di un inconscio ideologico che la classe subalterna inevitabilmente patisce e subisce, proprio per il suo essere subalterna, rispetto al dominio culturale e rappresentativo della classe dominante. Il muovere da un'assenza iniziale di soggettività storica, ossia da una soggettività povera – come accade al Gramsci del carcere e della epocale sconfitta dei comunisti in Occidente –

implica infatti che la politica, lungi dall'essere applicazione del paradigma amico-nemico, sia non critica dell'altro ma, in primo luogo, *autocritica*, critica del sé, come appunto attraversamento critico delle forme di identificazione e di rappresentazione di una coscienza subalterna colonizzata dalle apparenze più estrinseche e più dominanti dell'essere sociale. Ovviamente, è da aggiungere che questa teorizzazione della politica come terapia psicoanalitica è esplicitazione tutta nostra della tematica gramsciana che, lontana dall'orizzonte categoriale della psicoanalisi, non è giunta mai ad argomentare in tali termini. Preferendo piuttosto esprimersi, il Gramsci dei *Quaderni*, sulla necessità, da parte di una classe subalterna per nascere alla storia, di elaborare una ideologia «totalitaria» (Gramsci 1975, 1051), ossia una concezione del mondo unitaria e coerente, al cento per cento autonoma dalle insidie e dalle subalternità che nascono dalle visioni del mondo importate da altri.

Ma, al di là della terminologia usata, quello che è certo – almeno così a me sembra – è che il Gramsci dei *Quaderni* abbia inteso la *politica* come una complessa pratica del riconoscimento, o meglio dell'*autoriconoscimento*, nel senso, come dicevo, della maturazione da parte di ceti originariamente e strutturalmente subalterni di una coscienza di sé che potesse far riferimento al sentire e all'esperire proprio, senza aver bisogno di risolverlo e tradurlo nei concetti e nelle rappresentazioni di altri: per poter competere, solo a muovere da quella coincidenza tra essere pratico ed essere conoscitivo, quanto ad universalità ed egemonia di proposte, con le ideologie e le parti sociali antagoniste. Motivo per il quale Gramsci in carcere rilegge a suo modo, profondamente innovandole, tutte le categorie di un materialismo storico che intendeva sottrarre al riduzionismo ed all'economicismo del marxismo sovietico di struttura e sovrastruttura e alla critica radicale del materialismo storico che ne aveva tratto con conseguenza rigorosa Benedetto Croce.

Così per Gramsci il materialismo storico diventa una filosofia della prassi, nella quale prassi è, più che prassi economica, trasformatrice dell'oggettualità naturale, prassi ideologico-politica che produce e forma soggettività. Il *dualismo* ontologico di struttura e sovrastruttura diviene la *tripartizione* di società economica-società civile-Stato, in cui la società civile, lontana dalla strutturazione prevalentemente economica assegnatale da Hegel e Marx, diventa il luogo delle istituzioni pubbliche e private che producono e si confrontano nell'ambito della produzione delle idee e delle ideologie. E la politica si identifica con la filosofia nella misura in cui produzione di egemonia significa, produzione di una verità che riconduce a coerenza ed autonomia un gruppo sociale e, contemporaneamente, produzione di una universalità di idee e di valori capaci di estendersi in una latitudine quanto più ampia possibile.

Ma, come ho già detto altrove, il marxismo di Gramsci è, nell'originalità della sua attenzione alla sovrastruttura, alla formazione del consenso e del dissenso ideologico, un *marxismo senza Capitale*, poco attento cioè agli effetti di feticismo e di produzione di falsa coscienza immanenti alla struttura economica stessa[4]. E da questo limite della sua prospettiva nasce io credo l'impossibilità di mettere a tema il processo capitalistico come un processo di produzione dell'astratto e della soggettività ad esso conforme. Ossia nasce l'impossibilità di trovare proprio nel darsi di un'*astrazione reale* la mediazione, cercata ma non trovata, se non in modo estrinseco ed autoritario da Gramsci, tra la massa degli esseri umani che «sente ma non comprende né sa» e l'intellettuale che «sa, ma non comprende e specialmente non sente» (Gramsci 1975, 1415-1416). Per dire insomma che la lontananza di Gramsci dal leggere il *Capitale* di Marx come produzione dell'astratto e delle forme della sua dissimulazione gli hanno impedito di trovare nell'astrazione dei processi di lavoro capitalistici l'ancoraggio corporeo,

4 Anche qui, per quanto riguarda la storia del marxismo teorico italiano come «marxismo senza Capitale», cfr. Finelli (1997, 2005, 2007, 2010).

la verifica incarnata dell'astrazione logico-concettuale propria dei processi conoscitivi. Con la conseguenza inevitabile di concepire il partito come un organismo militare con una trasmissione e una diffusione dall'alto del proprio progetto ideologico e politico.

Ritornare a pensare alla teorizzazione gramsciana della politica come terapia, come cura e nascita alla vita e all'iniziativa storica di un soggetto povero – come pratica non violenta di autocritica e di autoriflessione – non implica dunque concordare con la metodologia e il percorso terapeutico che il rivoluzionario comunista proponeva nella sua meditazione deposta nel *Quaderni del carcere*. La soluzione del partito come struttura fondamentale della politica appare ormai come svuotata di senso e di ogni prospettiva futura, a fronte della sua strutturale natura violenta ed oppressiva quale luogo di autoriproduzione e conferma di un ceto parassitario e privilegiato che vive dell'occupazione e della gestione delle istituzioni rappresentative. Appare, cioè, la soluzione gramsciana come ancora fortemente gravata da una idealizzazione eccessiva, cara alla tradizione dell'hegelismo ottocentesco meridionale degli Spaventa e dei De Sanctis, del ruolo e della funzione degli intellettuali.

Ma del resto ormai la democratizzazione e la massificazione del lavoro intellettuale, la messa al lavoro della mente nella cosiddetta società della conoscenza, la specializzazione sempre più parcellizzata delle competenze, ha dissolto la peculiarità di un ceto intellettuale presuntivamente capace di ricomposizioni e sintesi teoriche universalizzanti. Dunque tanto più appare improponibile lo schema gramsciano dell'incontro e della mediazione, nel partito politico, tra ceti sociali e intellettuali organici.

Per una mediazione feconda tra individuazione e socializzazione occorre pensare ad altro. Occorre mettere in campo – per l'unica via proponibile che la tristezza del presente appare offrire – il concepimento di una scenografia utopica dalla quale poter attingere nuove configurazioni socio-antropologiche capaci di sollecitare, non immediate ricadute nella realtà, ma prefigurazioni di un'antropologia e di una società ad/venire. Senza tuttavia dimenticare la profondità della miseria e indeterminatezza di vita cui è giunta l'umanità contemporanea.

Occorrerebbe cioè pensare, almeno per quello che mi concerne, a percorsi e istituzioni della conoscenza, che mirino a intrecciare profondamente conoscere e riconoscere: che cioè mentre acquisiscono la padronanza concettuale e teoretica di un sapere condiviso non rinuncino a che ciascun soggetto conoscente sia al contempo riconosciuto, e soprattutto capace di riconoscersi da sé medesimo, quanto alla propria peculiare e irripetibile individualità emozionale.

È evidente che oggi ci si muove in una direzione completamente opposta. E i giovani laureati cinesi e indiani stanno a testimoniare quanto feroce sia la strada di un conoscere ultraspecializzato, capace di competere sul mercato mondiale, a fronte, appunto di una mortificazione del proprio sé e di un addestramento alla divisione del sapere e alla specializzazione informatico-calcolante cui si viene avviati fin dall'infanzia. Ma appunto, di fronte a un conoscere che è sempre più conoscere dell'oggetto e non un conoscersi del soggetto, ciò che va pensato, in opposizione, è un conoscere che sia, contemporaneamente, luogo del riconoscimento. Posto che *Erkennen* (conoscere) ed *Anerkennen* (riconoscere) siano, come a me pare, due funzioni costitutive e insieme distinte della soggettività umana: la prima, caratterizzata da una processualità logico-discorsiva, la seconda da una condizione emotiva di coincidenza con sé e con la propria scala di valori/disvalori affettivi.

Così, sul piano, non conoscitivo, ma economico-produttivo bisognerebbe pensare a pratiche di produzione di finalità e beni comuni che garantiscano nello stesso tempo il riconoscimento delle differenze individuali e della modalità, per ognuno diversa, di acce-

dere a quel bene comune. Concepire cioè un tipo di prassi che, mentre produce economicamente risultati, sia autoriflessiva e produca eticamente il soggetto che la pone in essere, attraverso il riconoscimento delle diversità dei tempi e dei modi con cui ciascuno può partecipare a quella produzione comune: un essere riconosciuto sul piano dell'asse orizzontale che consenta ad ognuno di riconoscersi nell'unicità del suo esistere e di percorrere la verticalizzazione del proprio sé al più basso costo possibile di repressione e censura.

Questa compenetrazione di economia e di etica chiama in causa un dar forma che è di natura ancipite, oggettiva e, in pari tempo, soggettiva, nel senso che, mentre lavora e dà forma allo scopo, all'oggetto, contemporaneamente dà forma e lavora il soggetto. Verosimilmente solo questo tipo di prassi, insieme economica ed etica, consente di superare le rigidità della distinzione harendtiana tra lavoro, opera e azione. Ma soprattutto è una tipologia di prassi – come insieme di produzione d'oggettualità e di produzione di riconoscimento – che implica e pretende la dimensione del gruppo, come livello di identificazione intermedio tra i livelli dell'individualità singola e delle socialità impersonali amministrativo-politiche: una dimensione di gruppo fortemente identitaria verso l'esterno e fortemente differenzialista verso l'interno, che consenta a ciascuno, all'interno di quel gruppo, di essere riconosciuto e valorizzato come partecipe al progetto comune e, tramite quella valorizzazione, di essere accompagnato nel percorso del suo riconoscersi.

Portare questa riflessione sulla funzione del gruppo e delle pratiche di riconoscimento all'interno della nuova intellettualità di massa, prodotta e richiesta dalla nuova fase del capitalismo informatico, implica ovviamente acquisita la consapevolezza dell'esaurimento della tradizionale funzione degli intellettuali come minoranza illuminata che portava la verità ad altri e che organizzava e attivava politicamente l'inerzia o la passività d'azione di altri. Oggi l'intellettuale è forza-lavoro intellettuale che lavora ed è lavorato all'interno del sistema di macchine informatiche. A muovere dai processi di astrazione e di svuotamento che connotano il suo sapere e il suo lavoro mentale può concepire il politico ormai solo come trasformazione di se stesso. Può solo operare per la trasformazione del proprio contenuto e del proprio specifico ambiente di lavoro, attraverso la formazione di gruppi di lavoro che mettano in opera pratiche di riqualificazione del loro oggetto di lavoro, attraverso scambi e cooperazioni che intensifichino la qualità del loro conoscere, e nello stesso tempo pratiche del riconoscere che consentano a ciascuno di contribuire al dovere comune attraverso il piacere più personale.

Vale a dire, per concludere, che una riapertura del discorso politico, nei termini di una rinnovata antropologia filosofica, richiede, a mio avviso, due procedure di conclusione: la liquidazione del dispositivo heideggeriano della differenza ontologica da un lato e la conclusione del mandato assegnato dallo *Junghegelianismus*, dai giovani hegeliani, agli intellettuali: ossia che la filosofia si risolvesse, dopo il sistema hegeliano, interamente nella *Kritik*, nella «critica». E che il filosofo avesse da essere solo filosofo critico, portatore e rappresentante dell'universale e perciò fustigatore di tutte le sue assenze.

A mio avviso oggi la funzione della critica oggi può invece essere svolta solo come autocritica, come prassi autoriflessiva di una intellettualità che critica ed elabora sé medesima, allo scopo di generare una soggettività individuale e collettiva che non può essere mai essere *presupposta* ma sempre prodotta e *posta*. Ma a questo punto del discorso, e della sua configurazione utopica, non è chi non veda quanto una fuoriuscita dalla politica come mera tecnica della democrazia e della sua governamentalità implichi un confronto, non esteriore, con quelle scienze psicoanalitiche che hanno come loro oggetto precipuo d'azione e di cura, la terapia della soggettività povera e dei suoi impedimenti a maturare e a vivere.

Bibliografia

Calogero, G., 1967, *Storia della logica antica, vol. 1: L'età arcaica*, Laterza, Bari.
Finelli, R., 1997, *Autonomia e legittimità del socialismo*, Introduzione ad A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e filosofia,* Ediesse, Roma, 1997, 9-43.
Finelli, R., 2005, *Antonio Labriola e Antonio Gramsci: variazioni sul tema della «prassi»*, in Burgio, A. (a cura di), *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia,* Quodlibet, Macerata, 329-341.
Finelli, R., 2007, *Un marxismo «senza Capitale»*, in Bellofiore, R. (a cura di), *Da Marx a Marx. Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, manifestolibri, Roma, 125-142.
Finelli, R., 2010, *Antonio Gramsci. La rifondazione di un marxismo senza corpo*, in Poggio, P.P. (a cura di), *L'Altronovecento*, Jaca Book, Milano, 321-334.
Finelli, R., 2013, *Riconoscimento e impossessamento del sé*, in «Parolechiave», n.50, 11-22.
Gramsci, A., 1975, *Quaderni del carcere*, vol. II, Einaudi, Torino.
Heidegger, M., 1976, *Essere e tempo*; (trad. it. di Chiodi, P., Milano, Longanesi, 319).
Marx, K., 1976, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»);* (trad. it. a cura di Backhaus, G., Einaudi, Torino).

La sesta tesi tra Gramsci e Althusser

Vittorio Morfino

Università degli Studi di Milano - Bicocca
vittorio.morfino@unimib.it

1. La VI tesi di Marx

Le *Tesi su Feuerbach* sono un testo con uno statuto assai particolare all'interno della tradizione marxista. Scritte da Marx a Bruxelles nella primavera del '45 probabilmente per fare il punto sul proprio percorso filosofico, sono state pubblicate per la prima volta da Engels in appendice al *Ludwig Feuerbach* nel 1888 con una serie di modifiche che avevano lo scopo di facilitarne la lettura e la comprensione e nella versione originaria da Riazanov nel 1925-1926 nel I volume del Marx Engels Archiv. Queste tesi hanno avuto grande peso nella storia del marxismo, nella misura in cui, nella loro sinteticità, sembrano essere il gesto teorico inaugurale di una nuova teoria. Il compito che ci porremo all'interno di questo saggio sarà quello di tracciare un tratto di questa storia limitatamente all'interpretazione della VI tesi, mettendola in tensione tra la lettura di Gramsci e quella di Althusser.

Ma prendiamo in primo luogo in considerazione la VI tesi nella sua materialità linguistica e nella rete di relazioni che stabilisce con le altre tesi. Essa recita:

> Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als "Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden. (Marx 1958, 6)

Nel pubblicare questa tesi Engels ritenne necessario proporre alcune modifiche, che non ne modificano il senso. Sostituì «inwohnendes» con «innewohnendes»[1], e riscrisse l'intero secondo punto nei termini seguenti:

> 2. Kann bei ihm daher das menschliche Wesen nur als "Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen bloß *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden. (Marx 1956, 534) [2]

1 Balibar (2014, 154-156) ipotizza che l'uso del verbo «inwohnen» sia in realtà sintomatico dell'intenzione marxiana di criticare, oltre al modello (post-)aristotelico di individuazione, anche un secondo modello: quello (post-)agostiniano.

2 A proposito della modifica engelsiana Macherey (2008, 158) scrive: «on remarquera [...] qu'Engels a rétabli dans sa version de passage du texte une référence explicite à l'essence 'humainÈ, alors que Marx s'était contenté, sans davantage préciser, de parler de l'essencÈ en vue d'évoquer sa caractérisation en tant qu'essence générique, ce qui suggère que c'est en vertu d'une mécompréhension logique de la nature de l'essence en général, et non seulement des caractères propres à l'essence humaine, que Feuerbach a orienté sa démarche dans un certain sens, ce qui l'a conduit à s'enfermer dans un impasse: de ce point de vue, la correction apportée par Engels est discutable dans la mesure où, dans un souci de clarification, elle restreint en fait la portée de l'objection del Marx».

L'obiettivo delle tesi nel loro complesso, al di là della presa di distanza da Feuerbach, è quello di annunciare una nuova filosofia, quella che nella X tesi è definita come «neue Materialismus» (Marx 1958, 7). La parola d'ordine di questa nuova filosofia è «praxis»: è il concetto di *praxis* che segna la linea di demarcazione rispetto all'«alte Materialismus» (Marx 1958, 7) sulla questione dell'oggetto (I tesi), della verità (II tesi), dell'educazione (III tesi), dell'alienazione (IV tesi), della sensibilità (V tesi), della vita sociale (VIII tesi), dell'individuo (IX) e del rapporto con il mondo (XI tesi). Tuttavia la possibilità di tracciare questa linea di demarcazione continua attraversando terreni differenti (da quello gnoseologico a quello storico-politico) risiede nell'equivocità del concetto di prassi: nella prima tesi si presenta come «wirkliche, sinnliche Tätigkeit», «sinnliche menschliche Tätigkeit», «*gegenständliche* Tätigkeit» e «'revolutionärÈ [...], "praktisch-kritische" Tätigkeit» (Marx 1958, 5); nella seconda, come aggettivo riferito alla questione della verità («praktische Frage») e in persona, come «Praxis» (Marx 1958, 5); nella terza come «menschliche Tätigkeit oder Selbstveränderung» e come «*revolutionäre* Praxis» (Marx 1958, 6); nella quarta come avverbio riferito al rivoluzionamento del fondamento mondano («praktisch revolutioniert») e alla dissoluzione della famiglia terrena («theoretisch und praktisch vernichtet» (Marx 1958, 6); nella quinta come «*praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit» (Marx 1958, 6); nell'ottava di nuovo come aggettivo riferito alla vita sociale, «wesentlich *praktisch*», come «menscliche Praxis» ed in persona come «Praxis» (Marx 1958, 7); nella nona come «praktische Tätigkeit» (Marx 1958, 7), infine nell'undicesima sotto le spoglie del verbo «verändern» (Marx 1958, 7). Per schematizzare, si potrebbe dire che il significato del termine *praxis* oscilla tra due estremi, la *sinnliche Tätigkeit* e la *revolutionäre Tätigkeit*: da una parte dunque un materialismo dell'attività sensibile (contro il vecchio materialismo certo, ma anche contro l'idealismo che contro di esso ne concepisce la «tätige Seite» solo in modo astratto) capace di mostrare come lo sdoppiamento (*Verdoppelung*) prodotto dall'alienazione religiosa abbia le sue origini nell'auto-contraddittorietà (*Sichselbstwidersprechen*) del fondamento mondano (*weltliche Grundlage*); dall'altro un materialismo dell'attività rivoluzionaria capace di criticare e di modificare questo fondamento stesso. Che queste due "attività" siano una sola e medesima *praxis*, è la scommessa marxiana che fonda la problematica teorica delle *Tesi*.

Nella VI tesi il termine *Praxis* non compare né in persona né in una delle sue metamorfosi. Le formule che tracciano la linea di demarcazione tra il *neue* e l'*alte Materialismus* sono essenzialmente due: «ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse» e «geschichtliche Verlauf». Ciò che è reale, la *Wirklichkeit* più volte evocata nelle *Tesi* (4 come sostantivo, 2 come aggettivo, 1 come avverbio), è definita precisamente da queste due formulazioni: è una realtà sociale e storica. Se dunque si astrae, come fa Feuerbach, dalle «relazioni sociali» e dal «corso storico» si finisce per prendere gli individui isolati, che appartengono «ad una determinata forma di società» (Marx 1958, 7), per dei presupposti la cui unità può essere concepita solo attraverso l'unità naturalistica della *Gattung*. È interessante l'uso che Marx fa del termine "astratto": un «Abstraktum» è l'essenza umana, se concepita come un universale generico che abita il singolo individuo e «abstrakt» è lo stesso individuo isolato, e tuttavia questo «abstrakte Individuum» non è il semplice prodotto di un'operazione mentale, ma è l'effetto di un processo storico e di una determinata forma sociale, che nella tesi X Marx definisce come «bürgerliche Gesellschaft» (Marx 1958, 7). Il vecchio materialismo, dunque, non solo astrae dalle relazioni sociali e dal corso storico creando degli "enti astratti" come gli individui isolati e il genere, ma presuppone (*voraussetzen*) quegli individui astratti, il cui essere astratto è precisamente

un prodotto sociale. Il nuovo materialismo potrà allora togliere quest'astrazione, esibendo le relazioni sociali e storiche che li costituiscono, solo come «Standpunkt» di una «menschliche Gesellschaft» o di una «gesellschaftliche Menschheit» (Marx 1958, 7).

2. La lettura e la funzione delle Tesi in Gramsci

L'importanza che hanno le *Tesi su Feuerbach* per Gramsci, che egli ha letto e tradotto nella versione engelsiana[3], è difficilmente sottovalutabile. Basti pensare al fatto che la parola chiave che Gramsci sceglie per simbolizzare la filosofia marxista nei *Quaderni* è *praxis*, la parola che abbiamo visto essere la chiave di volta delle *Tesi*. La filosofia marxista è una filosofia della praxis e la celebre "terrestrità" che la caratterizza è una traduzione del termine *Diesseitigkeit* della II tesi. Ma non solo. Numerosi passaggi dei *Quaderni* testimoniano apertamente la centralità attribuita loro da Gramsci. Nel paragrafo 18 del quaderno 13 Gramsci individua in esse il momento in cui sorge la filosofia di Marx:

> la *Miseria della Filosofia* è un momento essenziale nella formazione della filosofia della praxis; essa può essere considerata come lo svolgimento delle *Tesi su Feuerbach*, mentre la *Sacra Famiglia* è una fase intermedia indistinta e di origine occasionale, come appare dai brani dedicati al Proudhon e specialmente al materialismo francese. (Gramsci 1975, 1592) [4]

Ma già nel paragrafo 3 del quaderno 4 Gramsci aveva individuato nelle *Tesi* un momento chiave dello sviluppo del percorso teorico di Marx, prima hegeliano, poi feuerbachiano ed infine marxista: le *Tesi* sono precisamente il momento in cui «appare nettamente» la «sua nuova costruzione», la «sua nuova filosofia» (Gramsci 1975, 424) [5].

Esse sono, in particolare l'XI, il luogo in cui viene formulata la teoria «dell'unità della teoria e della pratica», il che significa «che la filosofia deve diventare 'politica', 'pratica', per continuare ad essere filosofia»[6] (Gramsci 1975, 1066). Proprio su questo punto Gramsci entra in polemica con Croce secondo cui nelle *Tesi su Feuerbach* «Marx 'non tanto capovolgeva la filosofia hegeliana, quanto la filosofia in genere, ogni sorta di filosofia; e il filosofare

3 Gramsci traduce l*e Tesi su Feuerbach* da un'antologia di scritti marxiani, *Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit* (Leipzig, Reclam, 1919). A questo riguardo Cospito (2007, 25-26) sottolinea che «le traduzioni dei passi antologici [...] non seguono, come sarebbe ovvio attendersi, l'ordine in cui compaiono nell'edizione originale, ma una successione diversa, che corrisponde ad una sorta di gerachia di valore in ordine decrescente [...]. Gramsci traduce infatti per prime le celeberrim*e Tesi su Feuerbach*».

4 Cfr. Gramsci (1975, 462): «dal punto di vista teorico, la *Miseria della Filosofia* può essere considerata in parte come l'applicazione e lo svolgimento delle *Tesi su Feuerbach* mentre la *Santa Famiglia* è una fase intermedia ancora indistinta, come si vede dai brani riferentesi a Proudhon e specialmente al materialismo francese». Non meraviglia che Althusser (ALT2. A 31-05.06), in alcune pagine di estratti dalle *Note su Machiavelli* dei primissimi anni Sessanta, abbia ricopiato traducendolo questo passaggio.

5 L'importanza attribuita alle *Tesi su Feuerbach* sembra contraddire quanto stabilito uno dei criteri metodologici stabiliti per studiare l'opera di Marx, la distinzione tra le opere che l'autore «ha condotto a termine e ha pubblicato, da quelle inedite, perché non compiute»: «il contenuto di queste deve essere assunto con molta discrezione e cautala: esso deve essere ritenuto non definitivo, per lo meno in quella data forma; esso deve essere ritenuto materiale ancora in elaborazione, ancora provvisorio» (Gramsci 1975, 420). Si può ipotizzare che le Tesi costituiscano un'eccezione a questo criterio in virtù della legittimazione engelsiana.

6 Gramsci (1975, 1472) individua in un passo delle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel la fonte di questa concezione marxiana. È interessante notare che mentre nella prima versione individua in questo passo una «'fontÈ per la teoria dell'unità per la teoria dell'unità di teoria e di pratica», nella seconda versione il passo di Hegel è definito sì «'fontÈ del pensiero espresso nelle Tesi su Feuerbach che 'i filosofi hanno spiegato il mondo e si tratta ora di mutarlo'», ma «elemento per la teoria dell'unità di teoria e di pratica».

soppiantava con l'attività pratica'». L'XI tesi non è affatto un gesto di ripudio della filosofia, ma solo l'energica affermazione dell'unità della teoria e della pratica:

> questa interpretazione delle *Glosse al Feuerbach* come rivendicazione di unità tra teoria e pratica, e quindi come identificazione della filosofia con ciò che il Croce chiama ora religione (concezione del mondo con una norma di condotta conforme) – ciò che poi non è che l'affermazione della storicità della filosofia fatta nei termini di un'immanenza assoluta, di una 'terrestrità assoluta' – si può ancora giustificare con la famosa proposizione che 'il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca', la quale non significa già, come scrive il Croce: 'erede che non continuerebbe già l'opera del predecessore, ma ne imprenderebbe un'altra, *di natura diversa e contraria*' ma significherebbe proprio che l''eredÈ continua il predecessore, ma lo continua 'praticamentÈ poiché ha dedotto una volontà attiva, trasformatrice del mondo, dalla mera contemplazione e in questa attività pratica è contenuta anche la 'conoscenza' che solo anzi nell'attività pratica è 'reale conoscenza' e non 'scolasticismo'. Se ne deduce anche che [...] il carattere della filosofia della praxis è specialmente quello di essere una concezione di massa, una cultura di massa e di massa che opera unitariamente, cioè che ha norme di condotta non solo universali in idea, ma 'generalizzatÈ nella realtà sociale. E l'attività del filosofo 'individualÈ non può essere pertanto concepita che in funzione di tale unità sociale, cioè anch'essa come politica, come funzione di direzione politica. (Gramsci 1975, 1271-1273)

L'XI tesi è letta insieme alla seconda, come testimoniano i termini «terrestrità» e «scolasticismo». Del resto, a questo proposito è interessante notare che nel tradurre l'XI tesi, pur non conoscendo il testo originario marxiano, elimina l'aggiunta engelsiana («aber») che pone in contrapposizione l'"interpretare" e il "cambiare" il mondo:

> i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta ora di mutarlo. (Gramsci 2007, 745)

Tuttavia, per Gramsci, le *Tesi* non sono solo un punto dove qualcosa comincia, ma anche un gesto da ripetere, a cui ispirarsi in una nuova congiuntura filosofica. Nel paragrafo 10 del quaderno 10 II, Gramsci si chiede quale debba essere «l'atteggiamento della filosofia della *praxis* verso l'attuale continuazione della filosofia classica tedesca rappresentata dalla moderna filosofia idealistica italiana di Croce e Gentile» e se si debba intendere «la proposizione di Engels sull'eredità della filosofia classica tedesca [...] come un circolo storico ormai chiuso, in cui l'assorbimento della parte vitale dell'hegelismo è già definitivamente compiuto, una volta per tutte, o si può intendere come un processo storico ancora in movimento, per cui si riproduce una necessità nuova di sintesi culturale filosofica». La risposta di Gramsci trova ispirazione nelle *Tesi su Feuerbach*:

> a me pare giusta questa seconda risposta: in realtà si riproduce ancora la posizione reciprocamente unilaterale criticata nella prima tesi su Feuerbach tra materialismo e idealismo e come allora, sebbene in un momento superiore, è necessaria la sintesi in un momento di superiore sviluppo della filosofia della praxis. (Gramsci 1975, 1248-1249)

E ancora le *Tesi* sono il luogo a cui far ritorno per prendere posizione nel campo di battaglia teorico-politico a lui contemporaneo. Per esempio, nel paragrafo 39 del quaderno 5 le *Tesi* sono usate per criticare un passaggio in cui Ardigò afferma «che occorre lodare Bergson per il suo volontarismo»:

> questo punto di Ardigò (contenuto negli *Scritti vari* raccolti e ordinati da G. Marchesini, Firenze, Le Monnier, 1922) deve essere messo in rapporto con le tesi su Feuerbach di Marx e dimostra appunto di quanto Marx avesse superato la posizione filosofica del materialismo volgare. (Gramsci 1975, 572)

Nel paragrafo 41 del quaderno 10 II invece le *Tesi* sono usate per respingere la critica di Croce al materialismo storico secondo cui in esso vigerebbe ancora un dualismo teologico che equiparerebbe la struttura ad un *deus absconditus*:

> l'accusa di dualismo teologico e di disgregazione del processo del reale è vacua e superficiale. [...] non è vero che la filosofia della praxis 'stacchi' la struttura dalle superstrutture quando invece concepisce il loro sviluppo come intimamente connesso e necessariamente interrelativo e reciproco [...]. Forse che la struttura è concepita come qualcosa di immobile ed assoluto o non invece come la realtà stessa in movimento e l'affermazione delle *Tesi su Feuerbach* dell'«educatore che deve essere educato» non pone un rapporto necessario di reazione attiva dell'uomo sulla struttura, affermando l'unità del processo del reale? Il concetto di 'blocco storico' costruito dal Sorel coglieva appunto in pieno questa unità sostenuta dalla filosofia della praxis. (Gramsci 1975, 1300) [7]

Nel quaderno 11 Gramsci usa le *Tesi* contro Bucharin e in particolare contro un'idea di scientificità ingenua mutuata dalle scienze naturali, una ricerca delle «cause essenziali, anzi della 'causa prima', della 'causa delle causÈ» che abilita previsioni:

> ma le 'Tesi su Feuerbach' – scrive – avevano già criticato anticipatamente questa concezione semplicistica. In realtà si può prevedere 'scientificamentÈ solo la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento, non riducibili mai a quantità fisse, perché in esse la quantità diventa continuamente qualità. Realmente si 'prevedÈ nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato 'preveduto'. La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l'espressione astratta dello sforzo che si fa, il modo pratico di creare una volontà collettiva. (Gramsci 1975, 1403-1404)

Infine nel paragrafo 26 del quaderno 16 le *Tesi* sono evocate contro la celebre affermazione di Bernstein secondo cui «il movimento è tutto ed il fine è nulla» che nasconderebbe sotto un'apparenza dialettica, una concezione meccanicistica in cui «le forze umane sono considerate come passive e non consapevoli, come un elemento non dissimile dalle cose materiali, e il concetto di evoluzione volgare, nel senso naturalistico, viene sostituito al concetto di svolgimento e di sviluppo»:

> ciò è tanto più interessante da notare – aggiunge Gramsci – in quanto il Bernstein ha preso le sue armi nell'arsenale del revisionismo idealistico (dimenticando le glosse su Feuerbach) che avrebbe dovuto portarlo invece a valutare l'intervento degli uomini (attivi, e quindi perseguenti certi fini immediati e mediati) come decisivo nello svolgimento storico (s'intende, nelle condizioni date) [...]. Senza la prospettiva di fini concreti, non può esistere movimento del tutto. (Gramsci 1975, 1898-1899)

7 È interessante confrontare questo passaggio con la prima stesura; se infatti il centro dell'argomento rimane l'appello alla III tesi, nella prima versione vi è un riferimento alla negazione della negazione che scompare nella seconda: «Il Croce fa quistioni di parole: quando dice che per il materialismo storico le superstrutture sono apparenze (ciò che è vero nella polemica politica ma non è vero 'gnoseologicamentÈ), non pensa che ciò può significare qualcosa di simile alla sua affermazione della non 'definitività' di ogni filosofia? Quando dice che il materialismo storico stacca la struttura dalle superstrutture, rimettendo così in vigore il dualismo teologico, non pensa che questo distacco è posto in senso dialettico, come tra tesi ed antitesi e che pertanto ogni accusa di dualismo teologico è vacua e superficiale? Forse che la struttura è concepita come qualcosa di immobile, o non è essa stessa la realtà in movimento: cosa vuol dire M. nelle *Tesi su Feuerbach* quando parla di «educazione dell'educatore» se non che la superstruttura reagisce dialetticamente sulla struttura e la modifica, cioè non afferma in termini 'realistici' una negazione della negazione? non afferma l'unità del processo del reale?». (Gramsci 1975, 854)

3. Il "posto" della VI tesi nel marxismo di Gramsci

Nel paragrafo precedente abbiamo visto non solo come Gramsci consideri le *Tesi* il vero e proprio luogo sorgivo della filosofia di Marx, ma anche come le abbia utilizzate: il riferimento fondamentale è certo all'XI tesi, che pone le basi della teoria dell'unità della teoria e della pratica, ma non mancano i riferimenti alla prima tesi, che pone il marxismo oltre idealismo e materialismo volgare, alla seconda con il suo legame tra verità e «carattere terreno del [...] pensiero» (Gramsci 2007, 743), e la terza sull'educazione degli educatori. Se tuttavia vi è una tesi che segna profondamente le caratteristiche del marxismo gramsciano, questa è senz'altro la sesta. Leggiamo in primo luogo la versione italiana che ci offre Gramsci:

> 6. Feuerbach risolve la realtà (variante: essenza) religiosa nella realtà (variante: essenza) umana. Ma la realtà umana non è una astrazione immanente nel singolo individuo. Nella sua realtà è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non accetta la critica di questa natura reale, è perciò costretto: *a*) a fare astrazione del corso della storia, a stabilire un sentimento religioso per sé, a presupporre un individuo umano astratto e isolato; *b*) in lui perciò la natura umana può essere concepita solo come concetto generico (variante: specie), come generalità interna, muta, che unisce solo naturalmente la molteplicità degli individui. (Gramsci 2007, 743)

Quello che si può notare da un punto di vista strettamente linguistico è la scelta di tradurre il termine tedesco «Wesen» con «realtà», nelle prime tre occorrenze, cosa che conduce poi Gramsci a tradurre «wirkliche Wesen» con «natura reale» (per non incorrere nell'espressione «realtà reale»), traducendo poi di conseguenza l'espressione «menschliche Wesen» con «natura umana». Il francesismo «ensemble» è tradotto con un calco nell'italiano «insieme», ma è interessante rilevare che nei *Quaderni* Gramsci riproduca l'espressione usando i termini «complesso» e «sistema»[8]; «Verhältnis» è tradotto con «rapporto» e «Gattung» con «concetto generico». Non sembra ben tradotto il «Fuerbach nicht eingeht...» con «Feuerbach [...] non accetta...», ma il senso generale non è compromesso.

Ma al di là delle questioni puramente linguistiche, ciò che Gramsci trae da questa tesi da un punto di vista strettamente teorico, facendone il centro gravitazionale della sua stessa filosofia, è la relazionalità e la storicità della natura umana.

Nel paragrafo 8 del quaderno 4 fissa il contenuto del *novum* marxiano proprio nel rifiuto di un concetto "astorico" di natura umana:

> la innovazione fondamentale introdotta da Marx nella scienza politica e storica in confronto del Machiavelli è la dimostrazione che non esiste una 'natura umana' fissa e immutabile e che pertanto la scienza politica deve essere concepita nel suo contenuto concreto [...] come un organismo storicamente in isviluppo. (Gramsci 1975, 430-431)

Nella seconda stesura di questo passaggio appare in piena luce la centralità della VI tesi rispetto alla novità introdotta da Marx:

> la innovazione fondamentale introdotta dalla filosofia della praxis nella scienza della politica e della storia è la dimostrazione che non esiste una astratta 'natura umana' fissa e immutabile (concetto che deriva certo dal pensiero religioso e dalla trascendenza) ma che la natura umana è l'insieme dei

8 Per «complesso» cfr. Q4, 49; Q7, 35; Q7, 80; Q11, 29; Q12, 1; Q15, 10. Per «sistema» cfr. Q4, 49; Q10, 9; Q12, 1; Q13, 10. È interessante notare che Macherey (2008, 151) seguendo la lettura offerta da Balibar del termine «ensemble» in senso non totalizzante, scrive: «Peut-être Marx aurait-il pu aussi se servir du substantif *das Komplex* pour exprimer une idée de ce genre».

rapporti sociali storicamente determinati, cioè un fatto storico accertabile, entro certi limiti, coi metodi della filologia e della critica. (Gramsci 1975, 1598-1599)

La natura umana è «l'insieme dei rapporti sociali storicamente determinati». Sull'elemento di trascendenza implicito in una concezione della natura umana «fissa e immutabile», Gramsci insiste nel paragrafo 35 del quaderno 7, commentando una celebre formula feuerbachiana:

> d'altronde è anche vero che 'l'uomo è quello che mangia', in quanto l'alimentazione è una delle espressioni dei rapporti sociali nel loro complesso, e ogni raggruppamento sociale ha una sua fondamentale alimentazione, ma allo stesso modo si può dire che l''uomo è il suo appartamento', l''uomo è il suo particolare modo di riprodursi cioè la sua famiglia', poiché l'alimentazione, l'abbigliamento, la casa, la riproduzione sono elementi della vita sociale in cui appunto in modo più evidente e più diffuso (cioè con estensione di massa) si manifesta il complesso dei rapporti sociali. (Gramsci 1975, 884)

Nella misura in cui non è letta in modo "gretto" e "stolto", l'espressione contiene dunque una sua verità, e tuttavia è la domanda stessa «che cos'è l'uomo?» che è messa in questione da Gramsci:

> il problema di cos'è l'uomo è dunque sempre il così detto problema della 'natura umana', o anche quello del così detto 'uomo in generalÈ, cioè la ricerca di creare una scienza dell'uomo (una filosofia) che parte da un concetto inizialmente 'unitario', da un'astrazione in cui si possa contenere tutto l''umano'. Ma l''umano' è un punto di partenza o un punto di arrivo, come concetto e fatto unitario? o non è piuttosto, questa ricerca, un residuo 'teologico' e 'metafisico' in quanto posto come punto di partenza? La filosofia non può essere ridotta ad una naturalistica 'antropologia', cioè l'unità del genere umano non è data dalla natura 'biologica' dell'uomo; le differenze dell'uomo che contano nella storia non sono quelle biologiche (razze, conformazione del cranio, colore della pelle ecc.; e a ciò si riduce poi l'affermazione 'l'uomo è ciò che mangia' – mangia grano in Europa, riso in Asia ecc. – che si ridurrebbe poi all'altra affermazione: 'l'uomo è il paese dove abita', poiché la gran parte degli alimenti, in generale, è legata alla terra abitata) e neppure l''unità biologica' ha mai contato gran che nella storia. (Gramsci 1975, 884-885)

Tutto il passaggio è ispirato alla critica marxiana di Feuerbach della VI, alla critica di una *Gattung* intesa in senso naturalistico, nel cui apparente materialismo si cela in realtà un residuo teologico-metafisico. La risposta alla domanda sulla natura umana si trova in realtà nella VI tesi:

> che la 'natura umana' sia il 'complesso dei rapporti sociali' è la risposta più soddisfacente, perché include l'idea del divenire: l'uomo diviene, si muta continuamente col mutarsi dei rapporti sociali, e perché nega l''uomo in generalÈ: infatti i rapporti sociali sono espressi da diversi gruppi di uomini che si presuppongono, la cui unità è dialettica, non formale. (Gramsci 1975, 885)

Nel paragrafo 12 del quaderno 16 troviamo una riflessione sulla questione del «*Naturale, contro natura, artificiale, ecc.*» al cui centro sta la questione della natura umana. Come stabilire il confine tra un «atteggiamento o costume» naturale e contro natura, posto che non è possibile fare appello alla «'natura' come [ad] alcunché di fisso, immutabile e oggettivo». Il riferimento a comportamenti animali è secondo Gramsci fuorviante, in primo luogo perché spesso «le osservazioni sono fatte su animali addomesticati dall'uomo per il suo utile e costretti a una forma di vita che per gli animali stessi non è 'naturalÈ ma è conforme ai fini dell'uomo», in secondo luogo, anche ammesso che certi atti si verifichino tra gli animali, non si potrebbe derivarne una norma di condotta precisamente perché il «naturale» è storicamente determinato:

la 'natura' dell'uomo è l'insieme dei rapporti sociali che determina una coscienza storicamente definita; questa coscienza solo può indicare ciò che è 'naturalÈ o 'contro natura' Inoltre: l'insieme dei rapporti sociali è contradditorio in ogni momento ed è in continuo svolgimento, sicché la 'natura' dell'uomo non è qualcosa di omogeneo per tutti gli uomini in tutti i tempi. Si sente dire spesso che una certa abitudine è diventata una 'seconda natura'; ma la 'prima natura' sarà stata proprio la 'prima'? In questo modo di esprimersi del senso comune non è implicito l'accenno alla storicità della 'natura umana'? Constatato che, essendo contradditorio l'insieme dei rapporti sociali, non può non essere contraddittoria la coscienza degli uomini, si pone il problema del come si manifesta tale contraddizione e del come possa essere progressivamente ottenuta l'unificazione: si manifesta nell'intero corpo sociale, con l'esistenza di coscienze storiche di gruppo (con l'esistenza di stratificazioni corrispondenti a diverse fasi dello sviluppo storico della civiltà e con antitesi nei gruppi che corrispondono a uno stesso livello storico) e si manifesta negli individui singoli come riflesso di una tale disgregazione 'verticale e orizzontalÈ. (Gramsci 1975, 1874-1875)[9]

Nell'uso che ne fa Gramsci, la VI tesi sulla relazionalità e storicità del concetto di 'natura umana' è letta insieme alla IV e in particolare all'affermazione della contradditorietà della «weltliche Grundlage» («l'intima contraddizione della base mondana» (Gramsci 2007, 743), secondo la traduzione che ne fornisce Gramsci), ma anche alla «Prefazione del '59» secondo cui questa contraddizione si manifesta nella coscienza attraverso forme ideologiche (nella traduzione proposta da Gramsci, «le forme ideologiche, nel cui terreno gli uomini diventano consapevoli di questo conflitto e lo risolvono»)[10] (Gramsci 2007, 746).

La contraddittorietà dell'insieme dei rapporti sociali, da cui deriva la contraddittorietà della coscienza degli uomini, potrà essere superata solo in un genere umano unificato a venire[11], come Gramsci dice in un celebre passaggio del quaderno 11:

9 Cfr. seconda stesura di Q7, 153.

10 Cfr.: «la tesi di Marx – che gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali nel terreno delle ideologie – ha un valore organico, è una tesi gnoseologica e non psicologica o morale». (Gramsci 1975, 463)

11 Cfr. questo passaggio: «L'uomo conosce oggettivamente in quanto la conoscenza è reale per tutto il genere umano *storicamente* unificato in un sistema culturale unitario; ma questo processo di unificazione storica avviene con la sparizione delle contraddizioni interne che dilaniano la società umana, contraddizioni che sono la condizione della formazione dei gruppi e della nascita delle ideologie non universali concrete ma rese caduche immediatamente dall'origine pratica della loro sostanza. C'è quindi una lotta per l'oggettività (per liberarsi dalle ideologie parziali e fallaci) e questa lotta è la stessa lotta per l'unificazione culturale del genere umano. Ciò che gli idealisti chiamano 'spirito' non è un punto di partenza, ma di arrivo, l'insieme delle soprastrutture in divenire verso l'unificazione concreta e oggettivamente universale e non già un presupposto unitario ecc. La scienza sperimentale è stata (ha offerto) finora il terreno in cui una tale unità culturale ha raggiunto il massimo di estensione: essa è stata l'elemento di conoscenza che ha più contribuito a unificare lo 'spirito', a farlo diventare più universale; essa è la soggettività più oggettivata e universalizzata concretamente. Il concetto di 'oggettivo' del materialismo metafisico pare voglia significare una oggettività che esiste anche all'infuori dell'uomo, ma quando si afferma che una realtà esisterebbe anche se non esistesse l'uomo o si fa una metafora o si cade in una forma di misticismo. Noi conosciamo la realtà solo in rapporto all'uomo e siccome l'uomo è divenire storico anche la conoscenza e la realtà sono un divenire, anche l'oggettività è un divenire ecc.». (Gramsci 1975, 1416). Cfr. anche: «L'uomo in generalÈ, comunque si presenti, viene negato e tutti i concetti dogmaticamente 'unitari' vengono dileggiati e distrutti in quanto espressione del concetto di 'uomo in generalÈ o di 'natura umana' immanente in ogni uomo. Ma se anche la filosofia della prassi è una espressione delle contraddizioni storiche, anzi ne è l'espressione più compiuta perché consapevole, significa che essa pure è legata alla 'necessità' e non alla 'libertà' che non esiste e non può ancora esistere storicamente. Dunque, se si dimostra che le contraddizioni spariranno, si dimostra implicitamente che sparirà, cioè verrà superata, anche la filosofia della prassi: nel regno della 'libertà' il pensiero, le idee non potranno più nascere sul terreno delle contraddizioni e della necessità di lotta. Attualmente il filosofo (della prassi) può solo fare questa affermazione generica e non andare più oltre: infatti egli non può evadere dall'attuale terreno delle contraddizioni, non può affermare, più che genericamente, un mondo senza contraddizioni, senza creare immediatamente una utopia». (Gramsci 1975, 1487-1488)

per la propria concezione del mondo si appartiene sempre a un determinato aggruppamento, e precisamente a quello di tutti gli elementi sociali che condividono uno stesso modo di pensare e di operare. Si è conformisti di un qualche conformismo, si è sempre uomini-massa o uomini-collettivi. La quistione è questa: di che tipo storico è il conformismo, l'uomo-massa di cui si fa parte? Quando la concezione del mondo non è critica e coerente ma occasionale e disgregata, si appartiene simultaneamente a una molteplicità di uomini-massa, la propria personalità è composita in modo bizzarro: si trovano in essa elementi dell'uomo delle caverne e principii della scienza più moderna e progredita, pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire quale sarà propria del genere umano unificato mondialmente. Criticare la propria concezione del mondo significa dunque renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito. Significa quindi anche criticare tutta la filosofia finora esistita, in quanto essa ha lasciato stratificazioni consolidate nella filosofia popolare. L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un 'conosci te stesso' come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventari. (Gramsci 1975, 1376)

In un altro passaggio, il paragrafo 54 del quaderno 10 II, Gramsci sviluppa un altro aspetto della VI tesi, la critica dell'individuo isolato, concezione che Gramsci attribuisce al "cattolicesimo", ma che in realtà è stata riprodotta da «tutte le filosofie finora esistite». È necessario allora «riformare il concetto di uomo»:

occorre concepire l'uomo come una serie di rapporti attivi (un processo) in cui se l'individualità ha la massima importanza, non è però il solo elemento da considerare. L'umanità che si riflette in ogni individualità è composta di diversi elementi: 1) l'individuo; 2) gli altri uomini; 3) la natura. Ma il 2° e il 3° elemento non sono così semplici come potrebbe apparire. L'individuo non entra in rapporti con gli altri uomini per giustapposizione, ma organicamente, cioè in quanto entra a far parte di organismi dai più semplici ai più complessi. Così l'uomo non entra in rapporto con la natura semplicemente, per il fatto di essere egli stesso natura, ma attivamente, per mezzo del lavoro e della tecnica. Ancora. Questi rapporti non sono meccanici. Sono attivi e coscienti, cioè corrispondono a un grado maggiore o minore d'intelligenza che di essi ha il singolo uomo. Perciò si può dire che ognuno cambia se stesso, si modifica, nella misura in cui cambia e modifica tutto il complesso di rapporti di cui egli è il centro di annodamento. In questo senso il filosofo reale è e non può non essere altri che il politico, cioè l'uomo attivo che modifica l'ambiente, inteso per ambiente l'insieme dei rapporti di cui ogni singolo entra a far parte. (Gramsci 1975, 1345)

Dallo sviluppo della critica marxiana della VI tesi all'individuo isolato, Gramsci trae una teoria dell'individualità come "centro di annodamento" di rapporti. A partire da queste basi, propone una teoria della "personalità":

se la propria individualità è l'insieme di questi rapporti, farsi una personalità significa acquistare coscienza di tali rapporti, modificare la propria personalità significa modificare l'insieme di questi rapporti. (Gramsci 1975, 1345)

Tuttavia non è sufficiente secondo Gramsci conoscere l'insieme dei rapporti in un dato momento storico «come un dato sistema»,

importa conoscerli geneticamente, nel loro moto di formazione, poiché ogni individuo non solo è la sintesi dei rapporti esistenti ma anche della storia di questi rapporti, cioè è il riassunto di tutto il passato. (Gramsci 1975, 346)

Infine Gramsci sviluppa la questione delle possibilità per il singolo di cambiare realmente questi rapporti rispetto alle sue forze:

si dirà che ciò che ogni singolo può cambiare è ben poco, in rapporto alle sue forze. Ciò che

è vero fino a un certo punto. Poiché il singolo può associarsi con tutti quelli che vogliono lo stesso cambiamento e, se questo cambiamento è razionale, il singolo può moltiplicarsi per un numero imponente di volte e ottenere un cambiamento ben più radicale di quello che a prima vista può sembrare possibile. Società alle quali un singolo può partecipare: sono molto numerose, più di quanto può sembrare. È attraverso queste 'società' che il singolo fa parte del genere umano. Così sono molteplici i modi con cui il singolo entra in rapporto colla natura, poiché per tecnica, deve intendersi non solo quell'insieme di nozioni scientifiche applicate industrialmente che di solito s'intende, ma anche gli strumenti 'mentali', la conoscenza filosofica. Che l'uomo non possa concepirsi altro che vivente in società è luogo comune, tuttavia non se ne traggono tutte le conseguenze necessarie anche individuali: che una determinata società umana presupponga una determinata società delle cose e che la società umana sia possibile solo in quanto esiste una determinata società delle cose è anche luogo comune. È vero che finora a questi organismi oltre individuali è stato dato un significato meccanicistico e deterministico (sia la *societas hominum* che la *societas rerum*): quindi la reazione. Bisogna elaborare una dottrina in cui tutti questi rapporti sono attivi e in movimento, fissando ben chiaro che sede di questa attività è la coscienza dell'uomo singolo che conosce, vuole, ammira, crea, in quanto già conosce, vuole, ammira, crea ecc. e si concepisce non isolato ma ricco di possibilità offertegli dagli altri uomini e dalla società delle cose, di cui non può non avere una certa conoscenza. (Come ogni uomo è filosofo, ogni uomo è scienziato ecc.). (Gramsci 1975, 346)

La questione del resto era stata anticipata pochi paragrafi prima in un commento a un articolo di Aldo Capasso sulla questione del progresso e del divenire, che fornisce l'occasione a Gramsci di una riflessione sul nesso natura umana-progresso:

la questione è sempre la stessa: cos'è l'uomo? cos'è la natura umana? Se si definisce l'uomo come individuo, psicologicamente e speculativamente, questi problemi del progresso e del divenire sono insolubili o rimangono di mera parola. Ma se si concepisce l'uomo come l'insieme dei rapporti sociali, intanto appare che ogni paragone tra uomini nel tempo è impossibile, perché si tratta di cose diverse, se non eterogenee. D'altronde, poiché l'uomo è anche l'insieme delle sue condizioni di vita, si può misurare quantitativamente la differenza tra il passato e il presente, poiché si può misurare la misura in cui l'uomo domina la natura e il caso. La possibilità non è la realtà, ma è anch'essa una realtà: che l'uomo possa fare una cosa o non possa farla, ha la sua importanza per valutare ciò che realmente si fa. Possibilità vuol dire 'libertà'. La misura delle libertà entra nel concetto d'uomo. Che ci siano le possibilità obbiettive di non morire di fame, e che si muoia di fame ha la sua importanza, a quanto pare. Ma l'esistenza delle condizioni obbiettive, o possibilità o libertà non è ancora sufficiente: occorre 'conoscerlÈ e sapersene servire. Volersene servire. L'uomo, in questo senso, è volontà concreta, cioè applicazione effettuale dell'astratto volere o impulso vitale ai mezzi concreti che tale volontà realizzano. Si crea la propria personalità: 1) dando un indirizzo determinato e concreto ('razionalÈ) al proprio impulso vitale o volontà; 2) identificando i mezzi che rendono tale volontà concreta e determinata e non arbitraria; 3) contribuendo a modificare l'insieme delle condizioni concrete che realizzano questa volontà nella misura dei propri limiti di potenza e nella forma più fruttuosa. L'uomo è da concepire come un blocco storico di elementi puramente individuali e soggettivi e di elementi di massa e oggettivi o materiali coi quali l'individuo è in rapporto attivo. Trasformare il mondo esterno, i rapporti generali, significa potenziare se stesso, sviluppare se stesso. Che il 'miglioramento' etico sia puramente individuale è illusione ed errore: la sintesi degli elementi costitutivi dell'individualità è 'individualÈ, ma essa non si realizza e sviluppa senza un'attività verso l'esterno, modificatrice dei rapporti esterni, da quelli verso la natura a quelli verso gli altri uomini in vari gradi, nelle diverse cerchie sociali in cui si vive, fino al rapporto massimo, che abbraccia tutto il genere umano. Perciò si può dire che l'uomo è essenzialmente 'politico', poiché l'attività per trasformare e dirigere coscientemente gli altri uomini realizza la sua 'umanità', la sua 'natura umana'. (Gramsci 1975, 1337-1338)

Tuttavia, la VI tesi si rivela uno strumento fondamentale per Gramsci, non solo nell'elaborazione della propria teoria, ma anche nel tracciare precise linee di demarcazione nel dibattito teorico a lui contemporaneo: lo storicismo crociano da una parte, il sociologismo buchariniano e l'economicismo dall'altra, letti attraverso le lenti dell'antitesi della I tesi tra idealismo e materialismo.

Nel paragrafo 8 del Quaderno 10 I Gramsci prende posizione contro l'immanentismo crociano e la critica rivolta al marxismo proprio in virtù di questa preoccupazione anti-teologica e anti-metafisica, secondo cui la «filosofia della praxis sarebbe teologizzante e il concetto di 'struttura' non sarebbe che la ripresentazione ingenua del concetto di un 'dio ascoso'». Gramsci la respinge affermando che è proprio il carattere speculativo della filosofia crociana che «lo accieca e lo devia» nella comprensione della filosofia della praxis: essa deriva certo «dalla concezione immanentistica, ma da essa in quanto depurata da ogni aroma speculativo e ridotta a pura storia o storicità o a puro umanesimo». E qui entra in gioco in modo rilevante la VI tesi:

> se il concetto di struttura viene concepito 'speculativamentÈ, certo esso diventa un 'dio ascoso'; ma appunto esso non deve essere concepito speculativamente, ma storicamente, come l'insieme dei rapporti sociali in cui gli uomini reali si muovono e operano, come un insieme di condizioni oggettive che possono e debbono essere studiate coi metodi della 'filologia' e non della 'speculazionÈ. Come un 'certo' che sarà anche 'vero', ma che deve essere studiato prima di tutto nella sua 'certezza' per essere studiato come 'verità'. (Gramsci 1975, 1225)

E per tracciare in modo ancor più netto la linea di demarcazione, Gramsci congiunge la VI tesi, il concetto di insieme di rapporti sociali, con la IV tesi e l'VIII tesi che riconducono il «dominio indipendente nelle nuvole» e «tutti i misteri che sviano la teoria verso il misticismo» alla «base mondana» e alla «vita sociale [che] è essenzialmente pratica» (Gramsci 2007, 744-745):

> non solo la filosofia della praxis è connessa all'immanentismo, ma anche alla concezione soggettiva della realtà, in quanto appunto la capovolge, spiegandola come fatto storico, come 'soggettività storica di un gruppo socialÈ, come fatto reale, che si presenta come fenomeno di 'speculazionÈ filosofica ed è semplicemente un atto pratico, la forma di un contenuto concreto sociale e il modo di condurre l'insieme della società a foggiarsi una unità morale. L'affermazione che si tratti di 'apparenza', non ha nessun significato trascendente e metafisico, ma è la semplice affermazione della sua 'storicità', del suo essere 'morte-vita', del suo rendersi caduca perché una nuova coscienza sociale e morale si sta sviluppando, più comprensiva, superiore, che si pone come sola 'vita', come sola 'realtà' in confronto del passato morto e duro a morire nello stesso tempo. La filosofia della praxis è la concezione storicistica della realtà, che si è liberata da ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa; lo storicismo idealistico crociano rimane ancora nella fase teologico-speculativa. (Gramsci 1975, 1225-1226) [12]

Nel paragrafo 10 del quaderno 13 troviamo concetti molto simili. Riproponendo la critica «della posizione del Croce per cui, ai fini della polemica, la struttura diventa un 'dio ascoso', un 'noumeno' in contrapposizione alle 'apparenzÈ della superstruttura», pone il concetto di «sistema dei rapporti sociali» al centro di una definizione non metafisica della struttura:

> in che senso si può identificare la politica e la storia e quindi tutta la vita e la politica. Come perciò tutto il sistema delle superstrutture possa concepirsi come distinzioni della politica e quindi si giustifichi l'introduzione del concetto di distinzione in una filosofia della prassi. Ma si può parlare di dialettica dei distinti e come si può intendere il concetto di circolo fra i gradi della superstruttura? Concetto di 'blocco storico', cioè unità tra la natura e lo spirito (struttura e superstruttura) unità dei contrari e dei distinti. Il criterio di distinzione si può introdurre anche nella struttura? Come sarà da

12 Cfr. Gramsci (1975, 1569): «Il termine di 'apparentÈ, 'apparenza', significa proprio questo e niente altro che questo ed è da giustificare contro il dogmatismo: è l'affermazione della caducità di ogni sistema ideologico, accanto all'affermazione di una validità storica di ogni sistema, e di una necessità di esso ('nel terreno ideologico l'uomo acquista coscienza dei rapporti sociali': dire ciò non è affermare la necessità e la validità delle 'apparenzÈ?)».

intendere la struttura: come nel sistema dei rapporti sociali si potrà distinguere l'elemento 'tecnica', 'lavoro', 'classÈ ecc. intesi storicamente e non 'metafisicamentÈ. (Gramsci 1975, 1569)

Del resto già nel paragrafo 182 del quaderno 8 Gramsci definisce il concetto di «blocco storico» leggendo la VI tesi attraverso i concetti della «Prefazione del '59», e questi infine nella prospettiva del «rovesciamento della prassi»[13] (Gramsci 2007, 744), espressione con cui Gramsci traduce la «*umwälzende Praxis*» della III tesi, modificazione della «*revolutionäre Praxis*» (Marx 1958, 6) della versione originaria marxiana:

struttura e superstrutture. La struttura e le superstrutture formano un 'blocco storico', cioè l'insieme complesso e discorde delle soprastrutture sono il riflesso dell'insieme dei rapporti sociali di produzione. Se ne trae: che solo un sistema di ideologie totalitario riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della praxis. (Gramsci 1975, 1051-1052)

Il concetto di «insieme dei rapporti sociali» è precisamente lo strumento teorico che permette a Gramsci di respingere la critica crociana al materialismo storico: proprio perché la coppia struttura-sovrastruttura non è in alcun modo riducibile alla coppia noumeno-fenomeno, ma deve essere pensata come complesso sistema di rapporti.

In questo senso è rilevante anche la presa di distanza da ogni riduzione tecnologistica della struttura economica sulla base dello stesso concetto, concezione la cui origine Gramsci individua in Loria:

dal saggio di B. Croce su Achille Loria (*Materialismo storico ed economia marxistica*) sembra che appunto il Loria sia stato il primo a sostituire arbitrariamente (o per vanità puerile di scoperte originali) l'espressione di 'strumento tecnico' a quella di 'forze materiali di produzionÈ e di 'complesso dei rapporti sociali'. (Gramsci 1975, 1439)

Gramsci rileva come nel tradurre un passaggio chiave della «Prefazione del '59» Loria riduca «i rapporti di produzione, i quali corrispondono ad un determinato grado di sviluppo delle materiali forze di produzione» con «un dato stadio dello stromento produttivo corrisponde, e sovr'esso si erige, un dato sistema di produzione»[14] (Gramsci 1975, 1439-1440). Di questa concezione riduzionista Gramsci riporta la critica di Croce:

il Croce aggiunge che nella *Critica dell'Economia Politica* (vol. I, p. 143 n. e 335-6 n.) e altrove è messa in rilievo l'importanza delle invenzioni tecniche ed è invocata una storia della tecnica, ma non esiste nessuno scritto in cui lo 'stromento tecnico' sia fatto diventare la causa unica e suprema dello svolgimento economico. Il brano della prefazione a *Zur Kritik* contiene le espressioni 'grado di sviluppo delle materiali forze di produzione», «modo di produzione della vita materialÈ, 'condizioni economiche della produzionÈ e simili, le quali affermano bensì che lo svolgimento economico è determinato da condizioni materiali, ma non riducono queste mai alla sola 'metamorfosi dello

13 A proposito di questa traduzione Cospito scrive: «Qui [...] Gramsci segue una lunga tradizione italiana di fraintendimenti, derivata dalla nozione gentiliana di 'prassi rovesciata', da intendersi come 'prassi che si rovescia [...] tornando dall'oggetto (principio) al soggetto (termine)' [...] in una sorta di prefigurazione di quella particolare forma di 'ritorno a Hegel' da parte di Marx che la stessa filosofia gentiliana intendeva rappresentare. L'erronea traduzione-interpretazione di Gentile dell'espressione conclusiva della terza delle Tesi su Feuerbach regnerà incontrastata nel corso dei primi tre decenni del Novecento, accolta tra gli altri anche da chi, come Benedetto Croce e Antonio Labriola, non condivideva affatto l'impianto generale di quella lettura di Marx, e soprattutto da Rodolfo Mondolfo, che nel suo saggio del 1909 su *Feuerbach e Marx* [...] fondava sul concetto di 'praxis che si rovescia' la sua immagine di un Marx 'umanista', capace di superare dialetticamente l'opposizione tra materialismo e idealismo». (Gramsci 2007, 815)

14 Il tedesco di Marx (1974, 8) recita: «Produktionverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen».

strumento tecnico'. Il Croce aggiunge poi che il fondatore della filosofia della praxis non si è mai proposto questa indagine intorno alla *causa ultima* della vita economica. 'La sua filosofia non era così a buon mercato. Non aveva 'civettato' invano con la dialettica dello Hegel, per andar poi a cercare le *cause ultimÈ*. (Gramsci 1975, 1440-1441)[15]

Lo strumento tecnico non può essere concepito come causa ultima, come fondamento dei rapporti sociali, ma è un elemento del complesso dei rapporti sociali di produzione e del sistema dei rapporti sociali. Questa stessa concezione è secondo Gramsci presente in Bukharin in modo «addirittura più criticabile e superficiale» (Gramsci 1975, 1441).

Nel paragrafo 10 del Quaderno 15 troviamo una precisa critica del sociologismo di Bucharin, proposta precisamente sulla base del rifiuto di una lettura "oggettivante" dell'espressione «insieme dei rapporti sociali»:

> se è vero che l'uomo non può essere concepito se non come uomo storicamente determinato, cioè che si è sviluppato e vive in certe condizioni, in un determinato complesso sociale o insieme di rapporti sociali, si può concepire la sociologia come studio solo di queste condizioni e delle leggi che ne regolano lo sviluppo? Poiché non si può prescindere dalla volontà e dall'iniziativa degli uomini stessi, questo concetto non può non essere falso. Il problema di che cosa è la 'scienza' stessa è da porre. La scienza non è essa stessa 'attività politica' e pensiero politico, in quanto trasforma gli uomini, li rende diversi da quelli che erano prima? Se tutto è 'politico' occorre, per non cadere in un frasario tautologico e noioso distinguere con concetti nuovi la politica che corrisponde a quella scienza che tradizionalmente si chiama 'filosofia', dalla politica che si chiama scienza politica in senso stretto. Se la scienza è 'scoperta' di realtà ignorata prima, questa realtà non viene concepita come trascendente in un certo senso? E non si pensa che esiste ancora qualcosa di 'ignoto' e quindi di trascendente? E il concetto di scienza come 'creazionÈ non significa poi come 'politica'? Tutto sta nel vedere se si tratta di creazione 'arbitraria' o razionale, cioè 'utilÈ agli uomini per allargare il loro concetto della vita, per rendere superiore (sviluppare) la vita stessa. (Gramsci 1975, 1765-1766)

La VI tesi è letta qui congiuntamente alla II, Bucharin è accusato di porre la questione della conoscenza dell'«insieme dei rapporti sociali» isolandola dalla praxis e dunque facendone una «quistione puramente scolastica» (Gramsci 2007, 743).

Questa duplice linea di demarcazione tracciata da un lato rispetto alla filosofia speculativa e dall'altra rispetto ad un materialismo riduzionista conduce Gramsci a proporre una propria originale lettura dell'espressione «insieme dei rapporti sociali» nella prospettiva dell'analisi di rapporti di forza. Nel paragrafo 17 del quaderno 13 Gramsci scrive:

> la questione particolare del malessere o benessere economico come causa di nuove realtà storiche è un aspetto parziale della quistione dei rapporti di forza nei loro vari gradi. Possono prodursi novità sia perché una situazione di benessere è minacciata dal gretto egoismo di un gruppo avversario, come perché il malessere è diventato intollerabile e non si vede nella vecchia società nessuna forza che sia capace di mitigarlo e di ristabilire una normalità con mezzi legali. Si può dire pertanto che tutti questi elementi sono la manifestazione concreta delle fluttuazioni di congiuntura dell'insieme dei rapporti sociali di forza, nel cui terreno avviene il passaggio di questi a rapporti politici di forza per culminare nel rapporto militare decisivo. Se manca questo processo di sviluppo da un momento all'altro, ed esso è essenzialmente un processo che ha per attori gli uomini e la volontà e capacità degli uomini, la situazione rimane inoperosa, e possono darsi conclusioni contradditorie: la vecchia società resiste e si assicura un periodo di 'respiro', sterminando fisicamente l'élite avversaria e terrorizzando le masse di riserva, oppure anche la distruzione reciproca delle forze in conflitto con l'instaurazione della pace dei cimiteri, magari sotto la vigilanza di una sentinella straniera. Ma l'osservazione più importante

15 Cfr. anche Gramsci (1975, 1420-1421) per una critica alla dipendenza dei progressi della scienza dagli strumenti scientifici che viene definita «corollario del principio generale, accolto dal Saggio, e di origine loriana, sulla funzione storica dello 'strumento di produzione e di lavoro' che viene sostituito all'insieme dei rapporti sociali di produzione».

da fare a proposito di ogni analisi concreta dei rapporti di forza è questa: che tali analisi non possono e non debbono essere fine a se stesse (a meno che non si scriva un capitolo di storia del passato) ma acquistano un significato solo se servono a giustificare una attività pratica, una iniziativa di volontà. Esse mostrano quali sono i punti di minore resistenza, dove la forza della volontà può essere applicata più fruttuosamente, suggeriscono le operazioni tattiche immediate, indicano come si può meglio impostare una campagna di agitazione politica, quale linguaggio sarà meglio compreso dalle moltitudini ecc. L'elemento decisivo di ogni situazione è la forza permanentemente organizzata e predisposta di lunga mano che si può fare avanzare quando si giudica che una situazione è favorevole (ed è favorevole solo in quanto una tale forza esista e sia piena di ardore combattivo); perciò il compito essenziale è quello di attendere sistematicamente e pazientemente a formare, sviluppare, rendere sempre più omogenea, compatta, consapevole di se stessa questa forza. (Gramsci 1975, 1587-1588)

Siamo nel quaderno 13, il quaderno dedicato a Machiavelli e al moderno principe. L'espressione «insieme dei rapporti sociali» è letta attraverso la questione machiavelliana della fortuna, della virtù e dell'occasione e dei rapporti di forza. Da ciò nasce la straordinaria espressione: «fluttuazioni di congiuntura dell'insieme dei rapporti sociali di forza». È a partire da qui che Gramsci può elaborare un teoria dei rapporti di forza economici, politici e militari (e della loro relazione), vera e propria rielaborazione originale del materialismo storico, che gli permette di costruire una teoria della storia al di là della filosofia della storia della «Prefazione del '59». L'«insieme dei rapporti sociali» non è abitato da alcuna essenza, nemmeno se pensata come *telos* che emerge da una contraddizione fondamentale: non è un caso allora che tutti i concetti originali di Gramsci[16], il suo reale apporto al marxismo, nascano da

16 *In primis* il concetto di intellettuale proposto da Gramsci (1975, 1516; cfr. I stesura in Q4, 49), la cui specificità risiede precisamente nel pensare le attività intellettuali «nell'insieme del sistema di rapporti in cui esse [...] vengono a trovarsi nel complesso generale dei rapporti sociali». Naturalmente questa definizioni in termini relazionali/congiunturali del concetto di intellettuale intrattiene un rapporto di primaria importanza con i concetti fondamentali della teoria gramsciana: egemonia, apparati egemonici, società civile, Stato, forza, consenso, guerra di movimento, di posizione etc. Cito questo passaggio *ad exemplum*: «Da notare che l'elaborazione dei ceti intellettuali nella realtà concreta non avviene su un terreno democratico astratto, ma secondo processi storici tradizionali molto concreti. Si sono formati dei ceti che tradizionalmente 'producono' intellettuali e sono quelli stessi che di solito sono specializzati nel 'risparmio', cioè la piccola e media borghesia terriera e alcuni strati della piccola e media borghesia cittadina. La diversa distribuzione dei diversi tipi di scuole (classiche e professionali) nel territorio 'economico' e le diverse aspirazioni delle varie categorie di questi ceti determinano o danno forma alla produzione dei diversi rami di specializzazione intellettuale. Così in Italia la borghesia rurale produce specialmente funzionari statali e professionali liberi, mentre la borghesia cittadina produce tecnici per l'industria: e perciò l'Italia settentrionale produce specialmente tecnici e l'Italia meridionale specialmente funzionari e professionisti. Il rapporto tra gli intellettuali e il mondo della produzione non è immediato, come avviene per i gruppi sociali fondamentali, ma è mediato, in diverso grado, da tutto il tessuto sociale, dal complesso delle superstrutture, di cui appunti gli intellettuali sono i 'funzionari. Si potrebbe misurare l''organicità' dei diversi strati intellettuali, la loro più o meno stretta connessione con un gruppo sociale fondamentale, fissando una gradazione delle funzioni e delle soprastrutture dal basso in alto (dalla base strutturale in su). Si possono, per ora, fissare due grandi 'piani' superstrutturali, quello che si può chiamare della 'società civilÈ, cioè dell'insieme di organismi volgarmente detti 'privati' e quello della 'società politica o Stato' e che corrispondono alla funzione di 'egemonia' che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quello di 'dominio diretto' o di comando che si esprime nello Stato e nel governo 'giuridico'. Queste funzioni sono precisamente organizzative e connettive. Gli intellettuali sono i 'commessi' del gruppo dominante per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico, cioè: 1) del consenso 'spontaneo' dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante, consenso che nasce 'storicamentÈ dal prestigio (e quindi dalla fiducia) derivante1 al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione; 2) dell'apparato di coercizione statale che assicura 'legalmentÈ la disciplina di quei gruppi che non 'consentono' né attivamente né passivamente, ma è costituito per tutta la società in previsione dei momenti di crisi nel comando e nella direzione in cui il consenso spontaneo vien meno. Questa impostazione del problema dà come risultato un'estensione molto grande del concetto di intellettuale, ma solo così è possibile giungere a una approssimazione concreta della realtà. Questo modo di impostare la questione urta contro preconcetti

questa lettura in termini congiunturali dell'«ensemble der gesellschaftliche Verhältnisse» della VI tesi su Feuerbach[17].

4. Althusser e le *Tesi su Feuerbach*

Se Gramsci ha individuato nelle *Tesi su Feuerbach* uno dei luoghi chiave, insieme alla «Prefazione del '59», in cui è espressa la filosofia di Marx, in Althusser esse hanno piuttosto il valore di una soglia, di un annuncio che tuttavia resta enigmatico.

Nella «Prefazione» al *Pour Marx*, descrivendo l'esperienza teorico-politica del dopoguerra come una «*ricerca* del pensiero *filosofico* di Marx» (Althusser 1962, 11) generata dalla percezione della precarietà del suo statuto, evoca le *Tesi su Feuerbach* come una fonte di una delle soluzioni illusorie date al problema dell'esistenza della filosofia marxista, «pensare [cioè] la filosofia stessa come *impossibile*»:

> conoscemmo allora – scrive Althusser – la grande e sottile tentazione della '*fine della filosofia*' a cui ci conducevano alcuni testi enigmaticamente chiari della Giovinezza (1840-1845), e della *coupure* (1845) di Marx. I più militanti e i più generosi vedevano nella 'fine della filosofia' la sua 'realizzazionÈ, e celebravano la morte della filosofia nell'azione, nella realizzazione politica e nel suo compimento proletario, mettendo senza riserve al loro servizio la famosa tesi su Feuerbach in cui un linguaggio teoricamente equivoco oppone la trasformazione del mondo alla sua spiegazione (*explication*). Da qui al pragmatismo teorico, non vi era, *non vi è ancor oggi*, che un passo. (Althusser 1962, 18-19)

Per dissipare questa soluzione illusoria, come altre, e fornire una risposta alla questione circa la filosofia di Marx, Althusser propone come è noto una periodizzazione dell'opera di Marx e in primo luogo una precisa ricostruzione storiografica del cammino intrapreso da Marx in quelle che Althusser chiama *Œuvres de la Jeunesse*, di questi testi «apertamente filosofici» in cui si era creduto, «più o meno spontaneamente, di leggere la filosofia di Marx in persona» (Althusser 1962, 23). La ricostruzione di questo cammino era tutta tesa a individuare la differenza specifica della filosofia di Marx e per far questo era necessario rispondere alla questione fondamentale circa l'esistenza o meno, «nello sviluppo intellettuale di Marx, di una *coupure* epistemologica che segnava il sorgere (*marquant le surgissement*) di una nuova concezione della filosofia» (Althusser 1962, 24). Lo studio dei testi del giovane Marx aveva

---

di casta: è vero che la stessa funzione organizzativa dell'egemonia sociale e del dominio statale dà luogo a una certa divisione del lavoro e quindi a tutta una gradazione di qualifiche, in alcune delle quali non appare più alcuna attribuzione direttiva e organizzativa: nell'apparato di direzione sociale e statale esiste tutta una serie di impieghi di carattere manuale e strumentale (di ordine e non di concetto, di agente e non di ufficiale o funzionario ecc.), ma evidentemente occorre fare questa distinzione, come occorrerà farne anche qualche altra. Infatti l'attività intellettuale deve essere distinta in gradi anche dal punto di vista intrinseco, gradi che nei momenti di estrema opposizione danno una vera e propria differenza qualitativa: nel più alto gradino saranno da porre i creatori delle varie scienze, della filosofia, dell'arte, ecc.; nel più basso i più umili 'amministratori' e divulgatori della ricchezza intellettuale già esistente, tradizionale, accumulata. L'organismo militare, anche in questo caso, offre un modello di queste complesse graduazioni: ufficiali subalterni, ufficiali superiori, Stato maggiore; e non bisogna dimenticare i graduati di truppa, la cui importanza reale è superiore a quanto di solito si pensi. È interessante notare che tutte queste parti si sentono solidali e anzi che gli strati inferiori manifestano un più appariscente spirito di corpo e traggono da esso una 'boria' che spesso li espone ai frizzi e ai motteggi» (Gramsci 1975, 1518-1520).

17 Rinvio qui ai lavori di Fabio Frosini (2010; 2009). In particolare nel primo testo Frosini (2010, 189-204) individua due fasi nel ripensamento del rapporto struttura-sovrastruttura: una prima fase in cui vi è una netta discriminazione tra struttura e congiuntura, una seconda in cui in cui ogni struttura si rivela come una congiuntura attraversata da rapporti di forza.

dunque un'importanza al tempo stesso teorica e storica decisiva nell'individuazione dell'esistenza della *coupure* e del suo luogo storicamente determinato.

Com'è ampiamente noto Althusser fornisce nel suo testo le coordinate precise della *coupure*, che concerne al tempo stesso la fondazione di una teoria della storia e di una nuova filosofia: l'anno, il 1845; il luogo, l'*Ideologia tedesca*. Il 1845, dunque, è l'anno della *coupure*, l'anno in cui Marx scrive le *Tesi*. Qual è il loro statuto? Questa la risposta di Althusser:

> le *Tesi su Feuerbach*, che non sono altro che qualche frase, marcano il bordo anteriore estremo di questa *coupure*, il punto in cui nella vecchia coscienza e nel vecchio linguaggio, dunque con formule e con concetti necessariamente disequilibrati e equivoci, si apre già un varco (*perce*) la nuova coscienza filosofica. (Althusser 1962, 25)[18]

Le *Tesi* costituiscono dunque le «bord antérieur extrême» della *coupure*. E ancora, qualche pagina oltre, dopo aver fornito i termini della celebre periodizzazione (*jeunesse*, *coupure*, *maturation*, *maturité*), ritorna sulle *Tesi*:

> i brevi lampi delle *Tesi su Feuerbach* illuminano (*frappent de lumière*) tutti i filosofi che vi si avvicinano, ma si sa che un lampo acceca più di quanto illumini, e che nulla è più difficile da situare nello spazio della notte che uno scoppio (*éclat*) di luce che la rompe. (Althusser 1962, 29)

E aggiunge immediatamente:

> bisognerà pure una volta o l'altra rendere visibile ciò che è enigmatico in queste undici Tesi falsamente trasparenti. (Althusser 1962, 29)

Althusser non manterrà la promessa contenuta in queste righe nelle pagine che seguono del *Pour Marx*, se non, come vedremo nel prossimo paragrafo, per quanto concerne la VI tesi. Troviamo invece alcune pagine di commento alle *Tesi* in due testi molto distanti tra loro sia cronologicamente sia stilisticamente, *La querelle de l'humanisme* del 1967 e *Sur la philosophie marxiste* del 1982.

Nel primo testo, riprendendo la questione della scansione dell'opera di Marx, Althusser individua nelle *Tesi su Feuerbach*, «alcune frasi scritte in fretta, ma molto ponderate» (Althusser 1995, 470), la rottura con l'umanesimo teorico:

> Feuerbach è messo direttamente in causa, in persona, e sotto due rapporti che (si tratta di un fenomeno nuovo) sono per la prima volta nettamente *distinti*: sotto il rapporto della concezione dell'Uomo e sotto il rapporto delle sue categorie *filosofiche* di base. (Althusser 1995, 470)

La prima questione è affrontata da Althusser attraverso un commentario della VI tesi, che lasciamo per il momento da un canto per ritornarvi nel paragrafo finale. La seconda questione, la critica delle categorie filosofiche dell'umanesimo, si riassume secondo Althusser nella «messa in questione delle categorie filosofiche fondamentali» che definiscono il campo dell'umanesimo teorico «come campo della relazione speculare Soggetto-Oggetto» (Althusser 1995, 473). Le tesi I, II, V, VIII, IX propongono precisamente una messa in causa della coppia categoriale Soggetto-Oggetto, la quale perde la sua orgi-

18 In «Du *Capital* à la philosophie de Marx» Althusser (19963, 26) scrive: «Siamo tutti alla ricerca di questa filosofia. Non sono i protocolli di rottura filosofica dell'*Ideologia tedesca,* che ce la presentano in persona. Non sono nemmeno, prima di questi, le *Tesi su Feuerbach*, questi pochi lampi accecanti, in cui la notte dell'antropologia filosofica si squarcia nell'istantanea fuggitiva di un altro mondo percepito attraverso l'immagine retinica del primo».

narietà: «più profondamente (di questa coppia) le *Tesi* fanno intervenire la categoria di praxis storica» (Althusser 1995, 473). Si tratta, secondo Althusser, di una trasformazione rilevante dal punto di vista filosofico:

> essa significa in effetti che Marx trae determinate conseguenze dalla sua rottura (*rupture*) con l'Umanesimo teorico di Feuerbach, per quanto riguarda le categorie tipiche costitutive del campo della relazione speculare, e anche per ciò che concerne l'operazione tentata nei *Manoscritti*: Hegel *in* Feuerbach. In effetti, oltrepassare la coppia feuerbachiana Soggetto = Oggetto, è far agire la dialettica hegeliana sui concetti feuerbachiani di Soggetto e Oggetto stessi. La praxis storica è il concetto di un compromesse teorico, in cui questa volta, il rapporto anteriore è modificato: la praxis storica è ciò che resta di Feuerbach *in* un certo Hegel, è precisamente la trasformazione del Soggetto in praxis, è *la storicizzazione di questo soggetto* come soggetto. (Althusser 1995, 473-474)

Nel testo del 1982 Althusser radicalizzerà questa lettura contrapponendo a un Marx filosofo della storia un Engels della fatticità della storia, l'Engels della «*Situazione della classe operaia in Inghilterra*, che si concludeva con la sconfitta del cartismo e in cui la storia universale andava in tutt'altro modo che negli schemi del *Manifesto*»:

> tutto lì dipendeva dalle *condizioni di vita* (*Lebensbedingungen*) *e di lavoro* (*Arbeitsbedingungen*) in cui si trovavano gli sfruttati, tutto lì risaliva al grande *spossessamento* (*dépossession*) dell'accumulazione originaria che aveva gettato questi uomini con la casa bruciata nelle strade e nelle braccia dei possessori locali dei mezzi di produzione. *Non si fa questione di concetto, contraddizione, di negazione e negatività, di primato delle classi sulla lotta, di primato del negativo sul positivo*. Ma una *situazione di fatto*, risultato di tutto un processo storico *imprevisto ma necessario* che aveva prodotto questa situazione di fatto: sfruttati nelle mani di sfruttatori. (Althusser 1993, 18)

Il testo di Engels tuttavia fu dimenticato e la filosofia marxista si costituì invece come una filosofia della storia in cui il lavoro del negativo sfociava nella Rivoluzione finale. Althusser legge le *Tesi su Feuerbach* in questa prospettiva:

> la 'perla' più bella di questo malinteso resta e resterà per sempre la minuta (poiché tale è) delle *Tesi su Feuerbach* in cui tutti i malintesi sono raccolti nell'unità di 11 tesi sobrie ma perentorie e affrettate. Queste tesi, messe su carta da Marx con matita incalzata dall'urgenza, Engels doveva pubblicarle più tardi, in annesso all'*Anti-Dühring* (*sic*), qualificandole, oltre ogni decenza, come 'il germe della nostra concezione del mondo', insomma come la promessa d'una rivoluzione in filosofia, garante di ogni rivoluzione possibile, inclusa quella politica. (Althusser 1993, 19-20)

La rottura con Feuerbach è poi consumata «assai più nel nome di Fichte o di un amalgama tra Feuerbach e Fichte» (Althusser 1993, 20), mentre «rispetto a Hegel, esse sono piuttosto – e di gran lunga – un *arretramento*, un passo indietro rispetto alla critica a Fichte fatta da Hegel stesso» (Althusser 1992, 20). Il nucleo teorico fondamentale delle tesi è costituito secondo Althusser da un'«*apologia della praxis identificata con la produzione soggettiva d'un Soggetto* che non porta il suo nome (a meno che non sia il Soggetto di Feuerbach, l'umanità)», una praxis intesa come «soggettività umana» (Althusser 1993, 20).

Se la I tesi è un «omaggio reso solennemente alla filosofia di Fichte», la IV vede «intervento di temi feuerbachiani», in particolare quelli della «base terrestre, materiale» della famiglia celeste, e malgrado un «ritorno in forza di Fichte» nella V tesi, è l'ermeneutica di Feurebach che finisce per trionfare, per esempio nella VIII tesi, che Althusser definisce di un «idéalisme fabuleux»:

> il mondo diventa così un compendio completo e pieno di misteri che nascondono in sé o molto vicini a sé i loro segreti. Poiché contiene tutto il suo senso in sé e nell'uomo che ne è l'essenza, è suf-

ficiente, grazie ad un buona ermeneutica, decifrarli per spiegarlo. (Althusser 1993, 21)

L'XI tesi (che Althusser traduce dalla versione di Engels[19]) allora risulta un espediente «pour se tirer de ce pas dangereux» attraverso un «coup de clairon»:

> è bello, ma non vuol dir niente. Che cosa ci si guadagna da questa frase singolare se non un po' di confusione in più, poiché chi possono essere questi filosofi? (*Tutti* hanno voluto agire sul mondo, per farlo avanzare, come per farlo regredire o per mantenerlo nello *status quo*: a quali filosofi spetterà la missione storica 'di trasformare il mondo'? Si noterà che Marx non fa carico ai filosofi di questo compito sovrumano ma a un enigmatico 'si devÈ che non è che un appello all'adunata, ma di chi? Mistero. Poiché nulla è detto delle classi sociali in questo testo stupefacente, è necessario pensare che tutto accade nella testa dei filosofi, o di chi? Di coloro che ripetono e di coloro che spiegano, piccola e trascurabile differenza. (Althusser 1993, 21-22)

Il tono di questi passi è innegabilmente liquidatorio. Laddove l'Althusser del *Pour Marx* e della *Querelle de l'humanisme* vedeva nelle *Tesi* la tensione, lo sforzo di dire in un linguaggio vecchio dei concetti nuovi, in questo testo dell'82 le *Tesi* vengono considerate come un amalgama di soggettivismo fichtiano e materialismo feuerbachiano, materialismo illusorio perché incapace di rompere l'ermeneutica del celeste sulla base del terrestre, di pensare cioè in modo differente la *Diesseitigkeit*. Proprio esse sono alla base di un profondo malinteso sulla filosofia marxista nella misura in cui sono state considerate, «senza alcuna critica storico-filosofica, come dei testi *da prendere alla lettera*, *alla loro lettera*» (Althusser 1993, 22).

5. Althusser e la VI tesi

In questo testo del 1982 non troviamo alcun riferimento alla VI tesi. Di contro essa è al centro della «Note complémentaire sur l''humanisme réel'», i cui temi sono anticipati da un breve passaggio di «Marxisme et humanisme» di cui è difficile sottovalutare l'importanza. Il 1845 è l'anno della *coupure* e a partire dal 1845 «Marx rompe con ogni teoria che fonda la storia e la politica su un'essenza dell'uomo» (Althusser 1962, 223). Questo gesto ha delle conseguenze teoriche indissociabili fra loro: 1) la formazione di una teoria della storia fondata su concetti nuovi; 2) la critica delle pretese teoriche di ogni umanesimo filosofico; 3) la definizione dell'umanesimo come ideologia. Scrive Althusser:

> in questa nuova concezione tutto si tiene [...] con rigore, ma si tratta di un nuovo rigore: l'essenza dell'uomo criticata (2) è definita come ideologia (3), categoria che appartiene alla nuova teoria della società (1). La rottura (*rupture*) con ogni antropologia o ogni umanesimo filosofici non è un dettaglio secondario: è tutt'uno con la scoperta scientifica di Marx. Significa che con un solo e medesimo atto Marx respinge la problematica della filosofia anteriore e adotta una problematica nuova. La filosofia anteriore idealista ('borghesÈ) riposava, in tutti i suoi campi e sviluppi ('teoria della conoscenza', concezione della storia, economia politica, morale, estetica etc.) su una problematica della natura umana (o dell'essenza dell'uomo) [...]. Questa problematica non era né vaga né debole (*lâche*). Era al contrario costituita da un sistema di concetti precisi, strettamente articolati gli uni agli altri. (Althusser 1962, 223)

Questa problematica della natura umana implica i due postulati che Marx definisce nella VI tesi: «1. che esiste un'essenza universale dell'uomo; 2. Che questa essenza è

19 «Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer». Althusser (1992, 21)

l'attributo di 'individui presi isolatamentÈ che ne sono i soggetti reali» (Althusser 1962, 223). Marx nella VI tesi ha di mira Feuerbach, ma in realtà Althusser ritiene che questi due postulati, complementari e indissociabili, presuppongano «toute une conception empiriste-idéaliste du monde» (Althusser 1962, 223):

> perché l'essenza dell'uomo sia attributo universale, è necessario in effetti che esistano dei *soggetti concreti*, come dei dati assoluti: il che implica un *empirismo del soggetto*. Perché questi individui empirici siano uomini è necessario che ciascuno porti in sé tutta l'essenza umana, se non di fatto, almeno di diritto: il che implica un *idealismo dell'essenza*. L'empirismo del soggetto implica l'idealismo dell'essenza e viceversa. Questo rovesciamento rispetta la struttura fondamentale di questa problematica, che rimane fissa. Si può riconoscere in questa struttura-tipo non solamente i principi delle teorie della società (da Hobbes a Rousseau), dell'economia politica (da Petty a Ricardo), della morale (da Descartes a Kant), ma anche i principi stessi della 'teoria' idealista e materialista (premarxista) "della conoscenza" (da Locke a Feuerbach, passando per Kant). Il contenuto dell'essenza umana o dei soggetti empirici può variare (come si vede da Descartes a Feuerbach); il soggetto può passare dall'empirismo all'idealismo (come si vede da Locke a Kant): i termini in presenza e il loro rapporto variano solo all'interno di una struttura tipo invariante, che costituisce questa problematica: *a un idealismo dell'essenza risponde sempre un empirismo del soggetto (o a un idealismo del soggetto, un empirismo dell'essenza*). (Althusser 1962, 234-235)

I due postulati che Marx, nella VI tesi, ha di mira nella sua critica a Feuerbach definiscono in realtà la problematica della filosofia moderna, che seguendo il Marx della X tesi Althusser definisce 'borghesÈ[20]. La critica di questi due postulati implica dunque non solo il rifiuto del modello fauerbachiano, ma la detronizzazione delle categorie di soggetto, empirismo, essenza ideale, da tutti i campi in cui esse regnavano: dall'economia politica, alla storia, alla morale, sino alla filosofia stessa. Nella VI tesi tuttavia sono solo annunciati i concetti di quella rivoluzione teorica che permette a Marx di ricusare la vecchia problematica: la scoperta del materialismo storico permette a Marx di fondare una nuova problematica che rimpiazza i vecchi concetti con concetti nuovi, «la vecchia coppia individuo essenza umana con dei nuovi concetti (forze di produzione, rapporti di produzione ecc.)» (Althusser 1962, 235). Ma non solo, perché questa scoperta porta con sé una nuova concezione della filosofia anch'essa annunciata nelle *Tesi* attraverso la parola d'ordine della *praxis*:

> [Marx] rimpiazza i vecchi postulati (empirismo-idealismo dell'essenza) che sono alla base non solo dell'idealismo, ma anche del materialismo premarxista, con un materialismo dialettico-storico della *praxis*: cioè con una teoria dei differenti livelli specifici della pratica umana (pratica economica, pratica politica, pratica ideologica, pratica scientifica) nelle loro articolazioni determinate (*propres*), fondate sulle articolazioni specifiche dell'unità della società umana. Diciamo in una parola che al concetto 'ideologico' e universale di 'pratica' feuerbachiana, Marx sostituisce, una concezione concreta delle differenze specifiche che permette di situare ogni pratica particolare nelle differenze specifiche della struttura sociale. (Althusser 1962, 236)

I concetti del materialismo storico «implicano e annunciano» dunque una profonda rivoluzione teorica, attraverso cui è possibile definire lo statuto dell'umanesimo, rigettarne le pretese teoriche, «riconoscendone al tempo stesso la funzione pratica di ideologia» (Althusser 1962, 236).

20 Nel suo commentario della IX tesi tuttavia Macherey (2008, 208) fa notare giustamente che l'espressione «bürgerliche Gesellschaft» è un riferimento diretto alla terminologia hegeliana: «cette société moderne, Marx n'est pas encore, au moment où il rédige les thèses sur Feuerbach, au point de la comprendre comme société 'bourgeoisÈ, au sens de la société qui est caractérisée par le fait que la bourgeoisie y joue le rôle de classe dominante».

Ora, nella «Nota complementare sull'"umanesimo realÈ», pubblicata nel 1965 sulla «Nouvelle Critique» e ripresa poi nel *Pour Marx*, Althusser ritorna in modo più ampio sulla VI tesi. L'occasione è fornita dalla polemica attorno all'espressione «umanesimo reale», rispetto alla quale Althusser sostiene che il termine «reale» non ha una funzione conoscitiva ma «di indicazione pratica», è

> l'equivalente di un segnale, di un cartello stradale, che indica quale movimento si deve fare ed in quale direzione, fino a dove ci si deve spostare per non trovarsi più nel cielo dell'astrazione, ma sul terreno reale. (Althusser 1962, 254)

Il paradosso secondo Althusser consiste nel fatto che l'espressione «umanesimo reale» indica la strada che si deve percorrere per accedere ad una conoscenza scientifica degli uomini concreti, che è conoscenza dei rapporti sociali, conoscenza tuttavia rispetto a cui il concetto di "uomo" (e, di conseguenza, di "umanesimo") non esercita alcuna funzione, sostituito da concetti quali modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione etc. etc.: «Questo concetto – conclude Althusser – in effetti ci appariva inutilizzabile dal punto di vista scientifico non perché astratto! – ma perché non è scientifico» (Althusser 1962, 255).

La VI tesi rappresenta per Althusser una perfetta *mise en abîme* di questo paradosso:

> la VI tesi su Feuerbach dice proprio che 'l'uomo' non astratto è '*l'insieme dei rapporti sociali*'. Ora, se si prende questa espressione alla lettera, come una definizione adeguata, *essa non vuol dire nulla*. Si provi a darne una spiegazione letterale e si vedrà che non ce modo di venirne a capo, a meno di non ricorrere ad una perifrasi di questo genere: 'se vogliamo sapere qual è la realtà, non quella che corrisponde adeguatamente al concetto di uomo o di umanesimo, ma che è indirettamente in causa in questi concetti, non è un'essenza astratta, ma l'insieme dei rapporti sociali'. Questa perifrasi fa immediatamente apparire un'*inadeguazione* tra il concetto di uomo e la sua definizione: insieme dei rapporti sociali. Tra questi due termini (uomo/insieme dei rapporti sociali) c'è probabilmente un rapporto, ma non è leggibile nella definizione, *non è un rapporto definitorio, non è un rapporto conoscitivo*. Tuttavia questa inadeguazione ha un senso, questo rapporto ha un senso: un senso *pratico*. Questa manifesta inadeguazione designa un'*azione da compiere*, uno spostamento da mettere in atto. Essa significa che per incontrare e trovare la realtà a cui si fa allusione cercando non più l'uomo astratto ma l'uomo reale, si deve *passare alla società*, e mettersi ad analizzare l'insieme dei rapporti sociali. (Althusser 1962, 254)

Tuttavia, a questo punto «éclate» un paradosso scandaloso: una volta che abbiamo fatto questo spostamento, scopriamo che la conoscenza dell'insieme dei rapporti sociali «non è possibile che a condizione di fare a meno completamente dei servizi *teorici* del concetto di uomo (nel senso in cui esisteva, nelle sue pretese teoriche anche prima di questo spostamento)» (Althusser 1962, 254-255):

> ecco il paradosso: il concetto pratico che ci indicava il luogo dello spostamento è stato consumato nello spostamento stesso, il concetto che ci indicava il luogo della ricerca è ormai assente dalla ricerca stessa. (Althusser 1962, 255)

Nella VI tesi emerge secondo Althusser un fenomeno tipico delle *transitions-coupures* che «costituiscono l'avvento (*avènement*) di una nuova problematica», l'apparizione di concetti pratici, la cui caratteristica è precisamente di essere *intérieurement déséquilibrés*:

> da una parte appartengono al vecchio universo ideologico che serve loro da riferimento 'teorico' (umanesimo); ma dall'altra riguardano un nuovo campo (*domaine*), indicando lo spostamento da effettuare per giungervi. (Althusser 1962, 255)

Conclusioni

Per tracciare un primo bilancio della ricostruzione in parallelo delle letture di Gramsci e Althusser della VI tesi è necessario in primo luogo mettere in rilievo un dato storico di primaria importanza: tra la lettura di Gramsci e quella di Althusser ha avuto luogo la pubblicazione di alcuni manoscritti inediti di Marx, la cui importanza può essere difficilmente sottovalutata sia dal punto di vista della ricostruzione del percorso marxiano, sia dal punto di vista più strettamente teorico: la *Critica del diritto statuale hegeliano*, i *Manoscritti del '44*, l'*Ideologia tedesca* a cavallo degli anni Trenta e i *Grundrisse* dei Quaranta. Ora, messa in rilievo questa differenza nella possibilità di accesso all'opera marxiana, è interessante rilevare che il giudizio sulle *Tesi su Feuerbach* presenta delle forti analogie: in Gramsci si tratta del testo in cui emerge la filosofia della praxis, svolto poi nella *Miseria della filosofia*; in Althusser il testo che contiene il gesto stesso della *coupure*, che apre ad una nuova scienza e ad una nuova filosofia al tempo stesso, i cui nuovi concetti sono profondamente immersi nel linguaggio feuerbachiano della problematica antropologica. Tuttavia, l'approccio al testo nei due autori è differente: in Gramsci l'approccio storiografico è quasi del tutto assente[21], egli usa le *Tesi* come materiale di costruzione della filosofia della praxis, pensandole immediatamente attraverso i concetti di altre opere di Marx, *in primis* della «Prefazione del '59», ma anche del *Manifesto* e dei testi storici[22] (Frosini 2009, 459); in Althusser l'approccio storiografico è invece di primaria importanza, trattandosi in lui di ricostruire il percorso di Marx, come risulta evidente da questo passaggio:

> Rousseau diceva che con i bambini e gli adolescenti tutta l'arte dell'educazione consiste nel saper *perdere tempo*. L'arte della critica storica consiste allo stesso modo nel saper perdere abbastanza tempo perché i giovani autori diventino grandi. Questo tempo che noi pe1rdiamo non è che il tempo che noi gli concediamo per vivere. È la necessità della loro vita che noi scandiamo attraverso la nostra intelligenza dei suoi nodi, dei suoi rinvii e delle sue mutazioni. Non vi è forse, in questo ordine, gioia più alta, che assistere così, una volta detronizzati gli Dei delle Origini e dei Fini, alla genesi della necessità. (Althusser 1962, 67)

Questa differenza nell'approccio al testo delle *Tesi* ne produce un'altra che marca una differenza rilevante tra il marxismo di Gramsci e quello di Althusser. Se per entrambi gli autori il testo delle *Tesi* segna l'emergere della filosofia di Marx, il modo di leggerle presenta una differenza significativa: Gramsci, per usare una celebre espressione di *Leggere il Capitale*, legge le *Tesi* a libro aperto, come se, cioè, la verità della filosofia marxista fosse rintracciabile pienamente nella materialità del suo linguaggio, in presenza, allorché la lettura althusseriana è sintomale, tende cioè a mostrare i vuoti e le equivocità che si nascondono dietro un linguaggio che annuncia il *novum*, ma non è ancora capace di produrlo nel duplice senso del termine[23]. Non è un caso che uno dei limiti che Althusser

21 Va sottolineato tuttavia che in Q4, 1 Gramsci fissa una serie di precisi criteri metodologici per lo studio dell'opera di Marx. In alcune pagine di estratti commentati dalle *Oeuvres choisis* (1959) che portano il titolo di «Gramsci φ et pol» (1967) Althusser definisce questo passaggio un «*excellent texte* sur la méthode à respecter pour étudier Marx 77-81». (ALT. 057-01.06 f. 14; sott. di Althusser)

22 Cfr. su questo punto Frosini (2009, 45).

23 È interessante rilevare che il concetto di lettura sintomale, dopo essere stato esposto in *Du Capital* à la philosophie de Marx ritorna nel paragrafo conclusivo di *Le marxisme n'est pas un historicisme*: «[dobbiamo] sottoporre il testo di Marx non a una lettura immediata, ma a una *lettura 'sintomalÈ*, per distinguervi, nell'apparente continuità del discorso, le lacune, gli spazi bianchi e le mancanze di rigore, il luogo in cui il discorso di Marx è il non detto del suo silenzio, che sorge dal suo stesso discorso». (Althusser 1996, 343).

individua nella filosofia di Gramsci è precisamente una totale aderenza alla concettualità espressa nelle *Tesi*. Così, in un commento degli anni Sessanta conservato negli Archivi[24] (Althusser 1970)[25] scrive:

> e di fatto, quando lo si legge, penso che non si possa trattenersi dal vederlo ancora alle prese con Croce. Lo critica troppo per non essere ancora preso nelle sue maglie. Ha riconosciuto in Croce l'idealismo che ha messo in 'evidenza il lato attivo della dialettica' [...] come tutti gli idealismi di cui parlano le Tesi, ma, per dio, nel linguaggio delle Tesi stesse, linguaggio sospetto, contaminato, dunque dubbio.[26]

Le due principali critiche che Althusser rivolge a Gramsci, l'incapacità di pensare la differenza tra scienza e ideologia e l'essenzialismo delle pratiche, sono entrambe riconducibili a una lettura "a libro aperto" delle *Tesi*: della II, che lega in modo immediato verità e pratica (Althusser 1996, 321); della VIII, che fonda la vita sociale in un concetto di *praxis* che, costituendo l'essenza interiore delle molteplici pratiche, ne cancellerebbe le differenze[27].

Va tuttavia rilevato che anche la VI tesi costituisce un luogo attraverso il quale Althusser critica Gramsci. In un passaggio della *Question de l'humanisme*, di cui si è parlato sopra, Althusser ripete sostanzialmente l'argomento già espresso nella «Note complementaire sur 'l'humanisme réel'», con un'aggiunta decisiva per il nostro percorso, il riferimento esplicito a Gramsci:

> è sufficiente […] comparare le interpretazioni un po' precise di questa frase per convincersi che essa non è affatto chiara, peggio, che essa è, alla lettera, incomprensibile, e che lo è per delle ragioni. Queste ragioni riguardano il fatto che Marx *non poteva* enunciare ciò che tentava di dire, non solo perché non *sapeva* ancora dirlo, ma anche perché si impediva di dirlo (*il s'interdisait de le dire*), per il semplice fatto che cominciava la sua frase con l'espressione: 'l'essenza dell'Uomo'. Quando, dalla prima parola che si pronuncia, ci si ostruisce la via con un gigantesco 'ostacolo epistemologico' [...], non si può che stare fermi (*piétiner*), o fare delle strane deviazioni per aggirare l'ostacolo. Queste deviazioni sono inscritte in questa frase necessariamente incompresa perché incomprensibile. Esempio celebre, perché se ne trova la traccia in Engels stesso (il parallelogramma delle forze) e, alla lettera (*en toutes lettres*), in Gramsci. (Althusser 1967, 489)

Althusser ritiene che con l'espressione «insieme dei rapporti sociali» Marx abbia di mira la costruzione di una teoria della società e che, su questa via, l'espressione «essenza umana» costituisca un vero e proprio «blocco teorico».

Tuttavia, dalla ricostruzione che abbiamo proposto dell'uso gramsciano della VI tesi mi sembra emerga precisamente lo sforzo di costruire una teoria della società proprio a partire da ciò che Gramsci chiama «insieme/complesso/sistema dei rapporti sociali». E se è vero che Gramsci legge a libro aperto la VI tesi, cioè legge in essa immediatamente la verità della teoria di Marx e non lo sforzo che questi fa per liberarsi dell'antropologia feu-

24 Si tratta di 3 pagine dattiloscritte di cui la prima porta il titolo *Sur Gramsci* senza numero, mentre le altre sono numerate (ALT2. A57-01.04). Sono pagine del 1970 a commento di un exposé di F. Regnault su Gramsci.

25 ALT2. A57-01.04.

26 «Et de fait, quand on le lit, je pense qu'on ne peut se retenir de le voir encore aux prises avec Croce. Il le critique trp pour n'être pas encore pris dans se mailles. Il reconnut en Croce l'idéalisme qui a mis en 'évidence le côté actif de la dialectiquÈ […] comme tous les idéalismes dont parle les Thèses, mais hélas dans le langage des Thèses elles-mêmes, langage suspect, contaminé, donc douteux». (Althusser 1970, ALT2. A57-01.04, f. 1)

27 «en préférant le terme de praxis, Gramsci mettait l'accent, *tout comme Marx que dans les Thèses sur Feuerbach parlait de "subjectivité" de la "praxis"*, sur l'intériorité de toute pratique, à savoir l'activité (...)». (Althusser, ALT2. A26-05.07, 55)

erbachiana e per costruire una nuova teoria, non si può non rilevare che Gramsci pensa «i rapporti sociali» articolandoli attraverso i concetti del materialismo storico, sia come «rapporti sociali di produzione» contro ogni lettura essenzialista delle forze produttive, sia come «blocco storico» struttura-sovrastruttura, contro ogni lettura economicista. Ma, di più, nel suo ripensamento del materialismo storico all'ombra di Machiavelli, giunge a pensare l'«insieme di rapporti sociali» come rapporti di forza, si spinge oltre la topica per pensare questi rapporti stessi nella loro differenziazione e nella loro complessa articolazione attraverso il concetto di congiuntura. Senza voler schiacciare i due autori l'uno sull'altro, si tratta della direzione che, sia pure in assenza di un linguaggio adeguato per esprimerla, è indicata secondo Althusser dalla VI tesi, e che Althusser stesso svilupperà nell'«Oggetto del *Capitale*» giungendo a ridefinire la topica classica: l'unità della complessa struttura di rapporti che definisce un modo di produzione (con le sue istanze determinate che altro non sono che differenti pratiche) altro non è che l'unità di una congiuntura[28]. Certo, questa congiuntura corre il rischio di essere letta dal lato gramsciano come abitata da una *praxis* rivoluzionaria, metamorfosi di un soggetto umano pieno, di una *Gattung* feuerbachiana trasferita dalla fissità della natura alla processualità della storia (il cui *telos* è il genere umano unificato a venire)[29], e dall'altro lato – dal lato althusseriano – come una combinatoria in cui gli elementi della combinazione sarebbero ancorati ad una *regio idearum* che ne fisserebbe *ex ante* le essenze e le variazioni possibili. Vi è una via stretta per leggere la VI tesi oltre i rischi opposti di storicismo e strutturalismo, la via che in entrambi gli autori passa per Machiavelli.

Bibliografia

Althusser, L., 1943, (ALT2. A57-01.04, f. 1) Notes sur Gramsci 3 ff. dactl.

Althusser, L., 1962, *Pour Marx*, Paris, La Découverte.

Althusser, L., 1978, (ALT2 A26-05.06/ 07) "*Que Faire?*" 54 ff. dactyl. (photocop.) avec corr. Mss., y Althusser Louis "*Que Faire?*" (suite) 45 ff. 1 mss + 44 dactyl. (photocop.) avec corr. mss.

Althusser, L., 1993, *Sur la pensée marxiste*, «Futur antérieur» supplément Sur Althusser, Passages.

Althusser, L., 1995, *Ecrits philosophiques et politiques*, II, a cura di Materont F., Paris, Stock/IMEC.

Althusser, L. *et al.*, 1996, *Lire «Le Capital»*, Paris, PUF.

28 Rinvio al mio Morfino (2015, 57-70).

29 Così descrive questo rischio Althusser (1996, 329) proprio in relazione alle T*esi su Feuerbach*: «Le Tesi su Feuerbach non dichiarano forse che l'oggettività stessa è il risultato, tutto umano, dell'attività 'pratico-sensibilÈ di questi soggetti? È sufficiente assegnare alla natura umana gli attributi della storicità 'concreta', per sfuggire all'astrazione e al fissismo delle antropologie teologiche o morali e per scovare Marx nella sua tana: il materialismo storico. Si concepirà, dunque, questa natura umana come prodotta dalla storia, cangiante con essa, l'uomo cangiante, come lo voleva già la Filosofia dei Lumi, con le rivoluzioni della sua storia, e colpito fin nelle sue più intime facoltà (il vedere, il sentire, la memoria, la ragione ecc. Helvétius l'affermava già, Rousseau anche, contro Diderot; Feuerbach ne fece un importante argomento della sua filosofia e, ai nostri giorni, una folla d'antropologi culturali vi si esercitano) dai prodotti sociali della sua storia oggettiva. La storia diviene allora trasformazione di una natura umana, che rimane il vero soggetto della storia che la trasforma. Si sarà così introdotta la storia nella natura umana, per rendere gli uomini contemporanei degli effetti storici di cui sono i soggetti, ma – ed è qui che tutto si decide – si saranno ridotti i rapporti di produzione, i rapporti sociali, politici e ideologici a dei 'rapporti umani' storicizzati, cioè a dei rapporti interumani, intersoggettivi. Tale è il terreno d'elezione di un umanesimo storicistico».

Althusser, L., (ALT2. A 31-05.06) *Notes sur Machiavel et Gramsci"*+. (IMEC).Ver: http://www.imec-archives.com/fonds/ althusser-louis-2/
Ardigò, R., 1922, *Scritti vari*, a cura di di Marchesini G., Firenze, Le Monnier.
Balibar, E., *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, a cura di Morfino, V., Milano, Mimesis, 2014.
Croce, B., 1973, *Materialismo storico ed economia marxistica,* Roma-Bari, Laterza.
Frosini, F., 2009, *Da Gramsci a Marx*, Roma, Deriveapprodi.
Frosini, F., 2010, *La religione dell'uomo moderno*, Roma, Carocci.
Gramsci, A., 1959, *Oeuvres choisis,* Paris, Editions Sociales.
Gramsci, A., 1975, Q*uaderni dal carcere*, a cura di Gerratana, V., Torino, Einaudi.
Gramsci, A., *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di Cospito, G., Francioni, G., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007.
Macherey, P., 2008, *Les «Thèses» Sur Feuerbach. Traduction et commentaire*, Paris, Amsterdam.
Marx, K., 1958, *Thesen über Feuerbach*, in *Marx Engels Werke*, Berlin, Dietz.
Morfino, V., 2015, *La causalité structurelle*, La pensée, vol. 382.

L'ambivalenza della *Gewalt* in Marx ed Engels
A partire dall'interpretazione di Balibar[1]

Luca Basso

Università degli Studi di Padova
luca.basso@unipd.it

In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich
Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz
Gewalt die große Rolle. In der sanften
politischen Ökonomie herrschte von jeder
die Idylle.
K. Marx, *Das Kapital*

Das Recht auf Arbeit ist im bürgerlichen Sinn ein
Widersinn, ein elender, frommer Wunsch,
aber hinter dem Rechte auf Arbeit steht die Gewalt
über das Kapital [...], also die Aufhebung der
Lohnarbeit, des Kapitals und ihres
Wechselverhältnisses.
K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*

La riflessione intorno alla struttura e alla valutazione della *Gewalt* ha sempre costituito una questione controversa all'interno del marxismo, a causa delle (apparenti o reali) ambiguità esistenti all'interno del percorso teorico di Marx ed Engels, e a causa della rilevanza delle conseguenze politiche insite in una determinata scelta di campo al riguardo. La trattazione del concetto indicato, da parte di Marx e Engels, si contraddistingue per una sostanziale ambivalenza, presentando quindi una caratterizzazione complessa e articolata, che sembra irriducibile sia alla sua esaltazione in quanto "levatrice della storia", sia, di converso, alla sua eliminazione sulla base di una conciliazione "irenica" fra marxismo e pacifismo. Ad offrire un'occasione molto stimolante per l'approfondimento di tali temi è l'articolo di Etienne Balibar (2001a) sulla nozione di *Gewalt*, apparso sull'*Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*[2].

1 Il presente contributo costituisce la versione italiana, aggiornata e lievemente modificata, dell'articolo *The Ambivalence of "Gewalt" in Marx and Engels: On Balibar's Interpretation,* «Historical Materialism», 2, 2009, pp. 215-236.

2 L'analisi di Balibar è incentrata sulla categoria indicata in Marx ed Engels, e poi, in modo più cursorio, nello sviluppo successivo del marxismo e di correnti in qualche modo legate ad esso: vengono presi in considerazione Sorel, Bernstein, Lenin, Gramsci, l'operaismo italiano (Tronti, Negri), Adorno, Fanon, Reich, Bataille, Benjamin, Gandhi. Mi soffermerò sulla parte dell'articolo di Balibar dedicata a Marx e

Occorre sottolineare la forte pregnanza del termine *Gewalt* nella lingua tedesca, che si presta perfettamente a sottenderne il carattere ambivalente: *Gewalt* è, nello stesso tempo, *violence* e *power*, *violence* et *pouvoir*, violenza e potere. Tale parola non si limita, quindi, a connotare la violenza *stricto sensu*, investendo un campo d'azione più vasto: essa non concerne solo la violenza vera e propria, seppur esercitata nella dimensione pubblica, statale, ma la violenza-potere nel suo complesso, nell'intreccio problematico di tali elementi. Come risulta evidente dall'esame di vari lessici tedeschi, ci si trova di fronte a una connessione strutturale fra *Herrschaft, Macht* e *Gewalt*[3]. Queste nozioni, seppur con differenti sfumature e peculiarità, contrassegnano la sfera statuale: una gigantesca, immane concentrazione del potere, in grado di sottomettere a sé i singoli individui, nella misura in cui essi hanno consensualmente scelto di cedere tutti i propri diritti al corpo politico, al fine di ricevere, in cambio, pace e sicurezza. L'assetto istituzionale venutosi a formare possiede un carattere di legittimità: ogni atto del detentore della sovranità, se è coerente con l'ordinamento giuridico nel suo complesso, si rivela quindi *a priori* legittimo, essendo frutto del consenso dei cittadini-sudditi. Anche la violenza in senso proprio viene giustificata da tale meccanismo di legittimazione. Da questo punto di vista, si rivelano compatibili le due celebri affermazioni, rispettivamente, di Karl Marx e di Max Weber: lo Stato, secondo il primo, è «la violenza concentrata e organizzata della società (*die konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft*)» (Marx 1867, 779 [814]), e, secondo il secondo, è «quella comunità umana (*menschliche Gemeinschaft*), che nei limiti di un determinato territorio […], esige per sé (con successo) il monopolio della forza fisica legittima (*das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit*)» (Weber 1948, 48). Da queste considerazioni emerge non solamente il fatto che *Gewalt* (e termini affini come *Gewaltsamkeit*) presentano una maggiore area di estensione rispetto all'inglese *violence*, includendo il *power*, ma anche, più radicalmente, che ciascuna delle componenti indicate si rivela strutturalmente ambivalente. L'articolo di Balibar prende le mosse giustamente da questo problema, e quindi dalla comprensione del carattere ancipite del concetto in questione. Tale riflessione non approda a un dualismo fra il potere non-violento e la violenza extraistituzionale, visto che lo Stato include la possibilità continua della violenza, seppur legittima: le definizioni di Marx e di Weber concordano nell'individuazione del carattere di *Gewalt* dello Stato. Il riconoscimento del nesso esaminato conduce il ragionamento in una direzione inconciliabile rispetto a quella di Hannah Arendt (2002[2]), che dà vita a una contrapposizione fra la violenza e il potere, intendendo quest'ultimo come elemento radicalmente altro rispetto alla prima[4].

***

Le due principali direttrici della presente indagine sono le seguenti. La prima risiede in un'analisi cursoria, a partire dalla trattazione di Balibar, della nozione di *Gewalt* in Marx e Engels, volta a mostrarne la connessione con la struttura capitalistica, sul piano

Engels. Tra le precedenti trattazioni, da parte di Balibar, della questione della violenza, si veda soprattutto Balibar (1996; 1997). Più di recente: Balibar (2010b).

3 Si prenda in considerazione, in particolare, Faber, Ilting, Meier (1982) e Duso (1999). Sulle varie declinazioni del concetto di *Gewalt*, anche in relazione al dibattito filosofico-politico e politologico contemporaneo: Heitmeyer, Soeffner (2004).

4 Cfr. in particolare: «La violenza è per sua natura strumentale; come tutti i mezzi, ha sempre bisogno di una guida e di una giustificazione per giungere al fine che persegue […] Il potere non ha bisogno di giustificazione, essendo inerente all'esistenza stessa delle comunità politiche». (Arendt 20022, 55-56)

economico, e con la dimensione statuale, sul piano politico. Come vedremo, il rapporto tra l'orizzonte economico e quello politico non appare definito una volta per tutte. La seconda, più problematica, consiste nell'esaminare se tale concetto possa essere usato "in positivo" o solamente a livello critico e decostruttivo: in caso affermativo, si tratta di capire se la *Gewalt* proletaria si riveli asimmetrica rispetto alla *Gewalt* capitalistica, o se, al contrario, presenti le medesime caratteristiche di fondo, seppur ribaltate.

Cominciamo dalla prima questione. Marx mette in luce a più riprese il legame fra *Gewalt* e *Herrschaft*, *Macht, Staat*: l'idea dello Stato come «violenza concentrata e organizzata» ritorna continuamente, seppur con differenti sfumature, all'interno dell'itinerario marxiano. In particolare, l'intero *Capitale*, come rileva Balibar (Balibar 2001a, 1284 [63]), può essere definito come una sorta di analitica della *Gewalt*: il capitale, fin dal suo sorgere, presenta tale elemento come sua struttura costitutiva, e lo Stato, forma politica adeguata all'assetto capitalistico, è carico di una violenza immediata all'interno e all'esterno (colonialismo) e di una violenza mediata, nella dimensione giuridica e politica. Il capitolo XXIII del *Capitale*, incentrato sull'accumulazione originaria, mostra in modo estremamente incisivo come alle origini del processo capitalistico si trovi una *gewaltsame Expropriation der Volksmasse*, e quindi una lacerazione violenta. Viene così decostruito il mito liberale della sua origine "idillica" nella proprietà privata individuale: se si esamina la storia in modo disincantato, non si può non vedere che essa è caratterizzata «dalla conquista, dal soggiogamento, dall'assassinio e dalla rapina, in breve dalla violenza (*Gewalt*)» *(Marx 1867, 742 [778])*[5]. La *wirkliche Geschichte* appare contraddistinta, in ultima istanza, dalla *Gewalt*, a differenza di quanto sostenuto, in modo nient'affatto innocente, dagli esponenti dell'economia politica. Nel capitolo XXIV, poi, si fornisce un quadro vivido della *Disziplin* impartita dal capitale ai lavoratori salariati, in parte per mezzo della forza brutale in parte per via giuridica, vale a dire mediante leggi (cfr. Marx 1867, 765 [800]). L'accumulazione originaria si sostanzia così di «una serie di metodi violenti (*gewaltsame Methoden*)» *(cfr. Marx 1867, 790 [824])*, che concernono sia la violenza fisica, sia una sorta di *Gewalt* riflessa, relativa a quelli che Althusser definiva gli «apparati ideologici di Stato» (Althusser 1995). In questa storia altra (rispetto a quella "ufficiale"), proposta da Marx, il capitale viene interpretato criticamente, mostrando che esso «viene al mondo grondante sangue e sporcizia dalla testa ai piedi, da ogni poro» (Marx 1867, 788 [823]): «La storia di questa espropriazione (*Expropriation*) degli operai è scritta negli annali dell'umanità a tratti di sangue e di fuoco» (Marx 1867, 742 [779]).

Tale Gewalt si inscrive perfettamente nella struttura del modo di produzione capitalistico: siccome quest'ultimo è dominato dal denaro e dalla sua accumulazione, «la potenza sociale (die gesellschaftliche Macht) diventa potenza privata (Privatmacht) della persona privata» (Marx 1867, 146 [164]). Anche nei Grundrisse si insiste spesso sul fatto che il denaro costituisce una soziale Macht, che prende addirittura le sembianze della "vera comunità" (Marx 1857-1858, 149 [I, 183])6, dando vita al paradosso secondo cui un dispositivo di dominio si trova «nella tasca», sulla base di uno "scambio" fra sfera privata e sfera sociale: «Il suo potere sociale (gesellschaftliche Macht), così come il suo nesso con la società (Gesellschaft), egli lo porta con sé nella tasca» (Marx 1857-1858, 90 [I, 97]). Ma, in questo modo,

5 Si veda la citazione riportata in calce all'articolo. Cfr. Balibar (2001a, 1286 [66]). Sull'accumulazione originaria: Balibar (1965, 296-305). Sul nesso accumulazione-violenza-diritto: Negri (1992, 289-290).

6 Cfr.: «Esso stesso, il denaro (*das Geld*), è la comunità (*das Gemeinwesen*), né può sopportarne altra superiore».

> il carattere sociale dell'attività [… si presenta] qui come qualcosa di estraneo (*Fremdes*), di oggettivo (*Sachliches*) di fronte agli individui; non come loro relazione (*Verhalten*) reciproca, ma come loro subordinazione (*Unterordnen*) a rapporti che sussistono indipendentemente da loro e nascono dall'urto degli individui reciprocamente indifferenti (*gleichgültigen Individuen aufeinander*). (Marx 1857-1858, 91 [I, 97-98])

Il denaro, quindi, si configura come struttura sociale, e, nello stesso tempo, come fattore di isolamento individuale, dal momento che sottomette i singoli a una *soziale Macht*, che è però *sachliche* e *fremde*: *sachliche*, in quanto materializzata in una cosa, *fremde*, in quanto si erge contro gli individui come una forza che li sovrasta e li domina[7]. Tale *soziale Macht* viene definita anche *fremde Gewalt*; ad esempio, per indicare il medesimo problema, nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels affermano:

> La potenza sociale (*die soziale Macht*), cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata nella divisione del lavoro, appare a questi individui […] non come la propria potenza unificata (*vereinte Macht*), ma come un potere estraneo (*fremde* […] *Gewalt*), […] che essi non possono più dominare. (Marx, Engels 1846, 34 [24])[8]

La *soziale Macht*, materializzata in un oggetto, il denaro, costituisce una *fremde Gewalt*, una violenza-potere che sovrasta gli individui, impedendo loro la possibilità di instaurare rapporti altri rispetto a quelli legati al denaro e alla sua accumulazione: «sotto il dominio della borghesia gli individui sono più liberi di prima, nell'immaginazione, perché per loro le loro condizioni di vita sono casuali (*zufällig*); nella realtà sono naturalmente meno liberi perché più subordinati a una forza oggettiva (*sachliche Gewalt*)» (Marx, Engels 1846, 76 [55]). D'altronde, nella successiva critica dell'economia politica, la nozione di capitale come «lavoro morto», che succhia come un vampiro il «lavoro vivo» (Marx 1867, 247 [267]), si muove nella stessa direzione: emerge l'idea di una soggezione violenta, non soltanto nel senso della forza brutale, ma anche in quello, apparentemente più tenue, del dominio astratto e impersonale, aspetti perfettamente "catturati" dal termine *Gewalt*. Al riguardo Balibar (2001a, 1284 [63]) definisce il *Capitale* come «un trattato sulla violenza strutturale istituita dal capitalista»: ci si trova di fronte ad una vera e propria «fenomenologia della sofferenza» (Balibar 2001a, 1285 [64]), a tal punto da poter utilizzare entrambe le formule, «violenza dell'economia, economia della violenza» (Balibar 2001a, 1284 [63]). Se la prima espressione ci indica chiaramente il fatto che il modo di produzione capitalistico si fonda su una violenza strutturale, la seconda espressione rimanda alla necessità di un approfondimento ulteriore. La formula «economia della violenza» richiama il problema dell'uso politico della violenza, sulla base dell'idea secondo cui la violenza non costituisce un puro effetto delle leggi economiche, ma può essere adoperata, fatta esplodere o calibrata (Michaud 1978, 157-162)[9].

In precedenza ho sottolineato un aspetto che occorre riprendere, vale a dire che lo Stato, nel suo complesso, si presenta come elemento adeguato allo sviluppo capitalistico, e quindi allo sfruttamento della forza-lavoro in esso insito. Ho messo in luce il

7 Sulla rilevanza del tema del dominio sociale e astratto: Postone (1993).

8 Rispetto alla versione indicata, ho reso il termine *Macht* con «potenza» e *Gewalt* con «potere» (nell'edizione seguita essi vengono tradotti in modo capovolto): entrambi i concetti stanno ad indicare la struttura del potere, ma, come sottolinea Guastini (1974, 287), *Gewalt* nel pensiero marxiano connota maggiormente «il potere (politico) nelle sue articolazioni istituzionali», mentre qui *Macht*, pur conservando un forte elemento di costrizione, è frutto di una *Vereinigung*, assumendo una funzione *soziale* (con la profonda ambivalenza di tale caratterizzazione).

9 Cfr.: «Partie de la considération de la violence de l'Etat comme force au service de la classe dominante […], elle [la réflexion de Marx] a dû aller dans le sens d'un repérage toujours plus raffiné des mécan-

carattere di violenza-potere dello Stato, secondo Marx vera e propria *konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft* (Marx 1867, 779 [814]), aggiungendo che la celebre definizione weberiana si rivela tutt'altro che incompatibile con questa posizione, dal momento che segno distintivo di tale *Gewalt* rispetto ad altre *Gewalten* è proprio la legittimità. Si tratta della violenza, della forza, del potere, ma con il marchio della legittimità. Tale impostazione permette di individuare un'omologia tra l'espropriazione capitalistica e l'espropriazione derivante dai meccanismi dello Stato moderno. Occorre tener presente questo parallelismo, ma senza cadere nell'equivoco di interpretarlo come una sorta di identità, ovvero senza mai sovrapporre fino in fondo i due piani, quello economico e quello politico, e quindi senza dedurre il secondo dal primo, sulla base del rigido determinismo adottato da una parte del marxismo. D'altronde, seppur con varie difficoltà, l'analisi marxiana del bonapartismo fornisce una complicazione a tale questione, dal momento che tenta di interpretare il problema del possibile autonomizzarsi dello Stato rispetto ai rapporti economici: la relazione tra l'"economico" e il "politico" si presenta tutt'altro che lineare. Ad esempio, nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx sottolinea che, con l'ascesa al potere di Luigi Bonaparte, venne sostenuto il «potere sociale (*gesellschaftliche Macht*)» della borghesia, ma negandone il «potere politico (*politische Macht*)»: economicamente essa rimase la *herrschende Klasse*, ma a prezzo di una completa cessione a Bonaparte del dominio politico (Marx 1852, 154 [117]). Friedrich Engels si trovò di fronte a una difficoltà analoga, nel momento in cui si mise a esaminare l'età di Bismarck nel testo *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte* (scritto nel 1895 e mai pubblicato), che avrebbe dovuto far parte dell'*Anti-Dühring*. Balibar si sofferma a lungo su tale opera, che presenta un'ampia trattazione del problema della *Gewalt* (Balibar 2001a, 1270-1279 [49-59]): il suo interesse è anche legato al fatto che in Marx questa nozione, pur giocando un ruolo decisivo, non viene mai affrontata sistematicamente.

Nel testo indicato la connessione con la questione del bonapartismo, e quindi dell'autonomia dello Stato, viene enunciata chiaramente: Bismarck viene caratterizzato come un Luigi Bonaparte «in abiti prussiani» (Engels 1887-1888, 426 [42]), che, con la sua gestione autoritaria e centralistica, svolse l'importante compito di far diventare la Germania uno Stato nazionale, condizione necessaria per uno sviluppo capitalistico in senso pieno (Engels 1887-1888, 411 [16])[10]. Qui emerge, in primo luogo, il legame fra struttura capitalistica e dimensione statale. Ma a questo "classico" tema della tradizione marxista, si aggiunge un altro problema, derivante dalla sempre possibile frattura fra il detentore della *politische Macht* (o *Herrschaft*) e la classe borghese: Engels, riprendendo per molti versi l'analisi marxiana del bonapartismo, sottolinea che Bismarck «dissipò violentemente (*gewaltsam*) le illusioni liberali della borghesia, ma appagò le sue esigenze nazionali» (Engels 1887-1888, 429 [47]). La via prescelta fu di rafforzare la *soziale Herrschaft* della borghesia, ma annientandone la *politische Herrschaft* (Engels 1887-1888, 413 [21]): Bismarck assecondò tale classe, decisiva per la questione nazionale e per la crescita economica, ma tenendo saldamente ancorato a sé il potere politico. Così Bismarck appare a Engels come «un prussiano rivoluzionario dall'alto (*preußischer Revolutionär von oben*)» (Engels 1887-1888, 433 [55]): «rivoluzionario», in quanto condusse la Germania alla formazione dello Stato nazionale e, conseguentemente, fornì un impulso allo sviluppo capitalistico, condizione di possibilità della lotta di classe proletaria, e quindi del

ismes d'exercice et de dissimulation d'une domination d'autant plus efficace qu'elle ne met pas forcément en jeu une violence ouverte». (Michaud 1978, 157)

10 «L'unità tedesca era diventata una necessità economica». Cfr. anche Engels (1887-1888, 453 [91]).

comunismo (Engels 1887-1888, 460 [104])[11]. In questo processo Bismarck adoperò la *Gewalt*, assolutamente necessaria per dare vita ad una *revolutionäre Umgestaltung*: anche la *Diktatur* risultava in qualche misura inevitabile, in un paese disunito e non ancora capitalistico in senso pieno (Engels 1887-1888, 431 [50-51])[12]. Il suo limite consisteva piuttosto nel fatto che condusse la rivoluzione "dall'alto", in modo verticistico: «Piuttosto che sul popolo (*Volk*) egli ha fatto assegnamento sulle manovre condotte dietro le quinte» (Engels 1887-1888, 456, [97]).

Tale analisi engelsiana presenterebbe alla propria base uno schema di filosofia della storia (Balibar 2001a, 1275-1277 [56-58]), come risulta evidente dall'individuazione della successione Stato nazionale-sviluppo capitalistico-lotta di classe-comunismo. Nel caso della Germania, si trattava appunto di superarne l'arretratezza politica e economica, spingendola risolutamente verso la struttura capitalistica: sia il modo di produzione capitalistico, sul piano economico, sia lo Stato, sul piano politico, esercitano una funzione rivoluzionaria, in quanto abbattono una serie di privilegi precedenti, ponendo l'assetto presente nelle condizioni propizie per una rivoluzione proletaria. Per quanto tale impostazione colga alcuni aspetti rilevanti, la sua assunzione "sistematica" si rivela alquanto problematica, fondandosi su un'idea teleologica della storia. Nel testo indicato Engels valorizza il cancelliere, in quanto interprete di tale necessità, per un verso capitalistica, per l'altro nazionale, facendo di esso un rivoluzionario, seppur "dall'alto". Giustamente Balibar si domanda se tale espressione non risulti fuorviante: «Una *Revolution von oben* è una rivoluzione? Il termine 'rivoluzionÈ non è irrimediabilmente equivoco, proprio nella misura in cui esso implica un riferimento a diversi tipi di *Gewalt*, che non si inseriscono in un unico schema di lotte di classe?» (Balibar 2001a, 1274 [53]). Sarebbe l'utilizzo di moduli di filosofia della storia a permettere a Engels di considerare il regime bismarckiano rivoluzionario, attribuendo alla rivoluzione uno statuto ambiguo: verrebbe così accettata acriticamente l'autorappresentazione di Bismarck come "rivoluzionario dall'alto".

Ma esaminiamo come tale elemento si ripercuota in merito alla questione della *Gewalt*: oltre al rischio di una deduzione troppo immediata del "politico" dall'"economico" (se il "politico" si muove nella direzione opposta dell'"economico", va incontro a una sicura sconfitta, come nel caso di Luigi XVI; se si dirige nel senso dello sviluppo capitalistico, come nel caso di Bismarck, va incontro a una sicura vittoria), il problema maggiore è costituito dal fatto che la categoria di *Gewalt* risente dell'ambiguità del concetto di rivoluzione, e quindi viene totalmente giustificata, se risulta funzionale alla modernizzazione della Germania (come nell'azione politica di Bismarck). Rimane aperta la questione del rapporto tra la *Gewalt* capitalistica, con il suo carattere brutale (Engels 1887-1888, 446 [79]), e quella proletaria. Il primo tema affrontato, ovvero il nesso di tale categoria con il modo di produzione capitalistico e con la struttura statuale, pur presentando zone d'ombra e difficoltà (si pensi alla non-linearità del nesso fra Stato politico e classe borghese), rivela tratti piuttosto chiari, nel momento in cui individua nella *Gewalt* un elemento centrale ai fini della comprensione delle dinamiche economiche e politiche. Appare, invece, assai complesso il problema della relazione fra la critica di tale violenza-potere e la delineazione di un altro concetto (e di un'altra pratica) di *Gewalt*. Si tratta di esaminare se si possa rinvenire, in Marx e in Engels, un'accezione

11 «Il servizio che in questo modo Bismarck ha reso al partito socialista rivoluzionario è indescrivibile e meritevole di ogni ringraziamento». (Engels 1887-1888, 460 [104])

12 «Essa [la borghesia tedesca …] esigeva una trasformazione rivoluzionaria *(eine revolutionäre Umgestaltung*) della Germania che si poteva attuare solo con la violenza (*Gewalt*), quindi solo con una effettiva dittatura (*tatsächliche Diktatur*)». (Engels 1887-1888, 431 [50-51])

"positiva" di *Gewalt*, e, in caso affermativo, se essa si presenti come un mero ribaltamento di quella capitalistica, o se esista una dissimmetria tra le due modalità indicate.

Per approfondire la questione, riprendiamo l'analisi dello scritto *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte* di Engels: «In politica ci sono solo due forze (*Mächte*) decisive, il potere organizzato dello Stato (*die organisierte Staatsgewalt*), l'esercito, e il potere non organizzato (*die unorganisierte Gewalt*), la forza elementare delle forze popolari» (Engels, 1887-1888, 431 [51]). Qui vengono individuate due diverse modalità di *Gewalt*: alla violenza-potere legale, istituzionale, *organisierte*, ne viene contrapposta una di altro tipo, *unorganisierte.* Ma la direzione intrapresa sembrerebbe conforme o, in qualche modo, compatibile con i principi dell'anarchismo e del sindacalismo rivoluzionario (ad esempio, Sorel), e quindi con la valorizzazione dell'elemento spontaneista *versus* la struttura statuale. D'altronde, lo stesso percorso engelsiano appare in contraddizione con tale prospettiva: basti fare riferimento, ad esempio, all'importanza attribuita al problema dell'organizzazione della classe operaia. Al riguardo Balibar rileva la presenza di una difficoltà teorica da parte di Engels e, talvolta, di Marx, i quali oscillerebbero in modo ambiguo fra l'anarchismo bakuniano e lo "statalismo" lassalliano (Balibar 2001a, 1274 [54])[13]. Da questo punto di vista, non risiede nell'alternativa organizzazione-spontaneismo la differenza specifica fra i due tipi di *Gewalt*. Anche nella «Teoria della violenza» dell'*Anti-Dühring* si affaccia, in polemica con Dühring, la possibilità di individuarne un altro ruolo rispetto a quello capitalistico:

> che la violenza (*die Gewalt*) abbia nella società ancora un'altra funzione, una funzione rivoluzionaria, che essa, secondo le parole di Marx, sia la levatrice (*Geburtshelferin*) di ogni vecchia società gravida di una nuova, che essa sia lo strumento con cui si compie il movimento della società (*die gesellschafliche Bewegung*), e che infrange forme politiche irrigidite e morte, di tutto questo in Dühring non si trova neanche una parola. (Engels 1878, 171 [176-177])

La violenza-potere presenta una strutturale duplicità, proprio in quanto non costituisce una sorta di *primum* metafisico ma uno strumento, come l'intera analisi dell'*Anti-Dühring* tende a dimostrare (Engels 1878, 148 [153])[14]: essa può essere adoperata anche dalla classe operaia per difendere i propri diritti contro la classe dominante borghese. Ad esempio, nello scritto *Sull'azione politica della classe operaia*, Engels afferma: «La rivoluzione è il più alto atto della politica […]. Si dice che ogni azione politica significa riconoscere ciò che esiste. Ma se ciò che esiste ci fornisce i mezzi per protestare contro ciò che esiste, l'impiego di questi mezzi non è un riconoscimento dell'esistente» (Engels 1871, 415 [290-291]). Se è chiaro che la violenza possiede una valenza ancipite, e quindi, pur venendo generalmente utilizzata dalla classe borghese, può essere fatta propria anche dal proletariato, non è però altrettanto chiaro se la *Gewalt* proletaria risulti o meno asimmetrica rispetto a quella borghese.

Per indagare ulteriormente tale problema, ritorniamo a Marx, facendo riferimento innanzitutto al passo del *Capitale* richiamato da Engels: «La violenza è la levatrice di ogni vecchia società (*der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft*), gravida di una società nuova. È essa stessa una potenza economica (*ökonomische Potenz*)» (Marx 1867, 779 [814])[15]. Tale riflessione rischierebbe di legittimare la convinzione secondo cui la violenza in sé

13 Sull'oscillazione, da parte di Marx, fra la posizione bakuninana e quella lassalliana: Basso (2012, 174-190). Per un'analisi della critica allo "statalismo" di Lassalle: Löwy (1970, 245-251).

14 «L'esempio puerile che Dühring ha inventato espressamente per dimostrare che la violenza *(die Gewalt*) è il 'fatto fondamentale della storia', dimostra dunque che la violenza è solo il mezzo e il fine è invece il vantaggio economico *(der ökonomische Vorteil)*». (Engels 1878, 148 [153])

15 Cfr. Balibar (2001a, 1280 [59-60]).

presenti una funzione propulsiva. Ovviamente si può fornire un'interpretazione differente del passo, valorizzandone gli aspetti espansivi, e *in primis* il riconoscimento della produttività dei conflitti sociali, secondo una visione dinamica della sfera politica: in ogni caso, rimarrebbe il rischio di approdare a una sorta di vitalismo della violenza, che appare in contraddizione con i segni distintivi della critica dell'economia politica. Sulla base dei principi di quest'ultima, infatti, la *Gewalt* non può mai costituire un *primum* né una prospettiva verso cui tendere, dovendo venir indagata a partire dalle condizioni materiali del suo darsi. Ma questa non sarebbe l'unica accezione marxiana di *Gewalt* a creare difficoltà.

Un altro aspetto problematico è rappresentato dall'assunzione di una categoria di *Gewalt* sostanzialmente omogenea rispetto a quella sottoposta a critica, seppur in un'ottica ribaltata. Un esempio significativo di tale impostazione è contenuto nel capitolo VIII del *Capitale*, dedicato alla lotta fra le due classi per la regolazione della giornata lavorativa: «Qui ha dunque luogo un'antinomia: diritto contro diritto, entrambi consacrati dalla legge dello scambio delle merci. Tra diritti uguali (*zwischen gleichen Rechten*) decide la forza (*die Gewalt*)» (Marx 1867, 249 [269])[16]. Ci si trova di fronte a una simmetria fra le due classi: ciascuno dei "soggetti" in lotta detiene il proprio *Recht*, e a risultare vincitrice è inevitabilmente la classe dotata di maggiore *Gewalt*. Qui le due classi costituiscono due eserciti in guerra, una guerra condotta all'interno dello Stato: d'altronde la «lotta multisecolare» (Marx 1867, 294 [306]) fra di esse costituisce un vero e proprio *Bürgerkrieg* (Marx 1867, 316 [335])[17]. Per quanto esista un elemento di forte sbilanciamento, consistente nel fatto che l'una è la classe dominante e l'altra quella dominata, la topografia complessiva appare simmetrica: in uno scenario di questo tipo, anche la violenza-potere proletaria rappresenta la "risposta" dei dominati ai dominanti. Tale questione, però, si rivela più complessa rispetto al punto precedentemente analizzato (il vitalismo della violenza), dal momento che, nella regolazione della giornata lavorativa, la lotta stessa cambia i termini della questione, spostando continuamente i piani del discorso e della pratica politica. Già a partire dall'*Ideologia tedesca* emerge il fatto che la classe riveste un carattere intrinsecamente politico, non potendo mai venir ipostatizzata fino in fondo né dal punto di vista sociologico né da quello ontologico: «I singoli individui formano una classe solo in quanto devono condurre una lotta (*Kampf*) comune contro un'altra classe» (Marx, Engels 1846, 54 [54])[18]. L'idea secondo cui la classe esiste, in prima istanza, nella dimensione della pratica, e in particolare nella lotta, può mettere in discussione il riconoscimento di un'omologia nel rapporto fra borghesia e proletariato, visto che, nel *Kampf*, si costituiscono e si trasformano costantemente le relazioni fra gli individui e le classi, con le loro simmetrie e asimmetrie. Nonostante tale elemento, porre al centro del ragionamento una *Gewalt* che decide "fra diritti uguali", rischierebbe di non far uscire dal paradigma sottoposto a critica, rimandando a un orizzonte di forza e di efficacia nell'uso di essa, scenario inevitabilmente "prigioniero" della logica capitalistica.

16 Si veda Balibar, (2001a, 1285-1286 [65]).

17 Tra i tanti passi incentrati sulla questione del *Bürgerkrieg*, si veda Marx (1847, 180-182 [120-121]), in cui la lotta di classe tra borghesia e proletariato viene rappresentata come una «guerra civile», come una «rivoluzione totale».

18 Cfr. Balibar-Wallerstein 19962 (203-240): «La lotta di classe e le classi stesse, anche e soprattutto in quanto concetti 'economici', sono sempre stati concetti eminentemente politici, ma che esprimono potenzialmente una rifondazione del concetto tradizionale di politica ufficiale» (220). Sulla nozione di lotta di classe si veda Balibar (1976, [(184-185)]: «Il marxismo non invoca mai la lotta fra le classi come una risposta, una soluzione, ma sempre anzitutto come un problema: fare l'analisi concreta di un processo storico concreto, significa cercare e trovare le forme, non indovinate in anticipo, della lotta delle classi».

Un discorso analogo si può fare per la *Situazione della classe operaia* (1844) di Engels, testo in cui si mette in luce, con tratti hobbesiani, il carattere di *bellum omnium contra omnes* della concorrenza moderna, con la sua capacità di produrre una separazione radicale fra due classi:

> questa guerra (*Krieg*), come dimostrano le statistiche dei delitti, diviene di giorno in giorno più violenta (*heftiger*), più accanita, più implacabile; i nemici (*Feindschaft*) si dividono gradualmente in due grandi schiere che lottano l'una contro l'altra: da una parte la borghesia, dall'altra il proletariato. (Engels 1845, 359 [362])

In questo contesto, intrinsecamente segnato dalla *Gewalt*, la spaccatura in classi sembra configurare una perfetta simmetria: ci si trova di fronte a due "eserciti" in lotta, ciascuno dei quali reclama il proprio *Recht*, per quanto sulla base di una struttura di dominio di una classe sull'altra. Lo sbocco a tale condizione di estrema conflittualità è rappresentato dalla rivoluzione, che non può non essere «violenta (*gewaltsam*)» (Engels 1845, 472 [479])[19]. Anche qui sembra risultare un quadro simmetrico: alla violenza dei dominanti i dominati devono reagire con altrettanta *Gewalt*, per far valere i propri diritti, calpestati nella situazione presente. L'opera engelsiana fa però emergere elementi ulteriori rispetto a tale rappresentazione: si faccia riferimento, ad esempio, all'idea secondo cui «il comunismo è al di sopra del contrasto (*Gegensatz*) tra proletariato e borghesia» (Engels 1845, 506 [514])[20]. La nozione (e la pratica) di comunismo si rivela irriducibile alle linee politico-militari del conflitto fra due classi: esso non può mai essere "catturato" fino in fondo dalle logiche anche simmetriche del loro scontro. Già questa considerazione spinge il ragionamento in una direzione non subalterna al modello oggetto di critica, dal momento che rimanda alla possibilità di una *Gewalt* che si situi «al di sopra del contrasto tra proletariato e borghesia». Il richiamo al *Gegensatz* tra le due classi non permette di cogliere fino in fondo il concetto di comunismo, dal momento che quest'ultimo rappresenta un movimento destrutturante nei confronti degli assetti costituiti, compresa l'articolazione classista della società.

Ma in Marx, ancora più che in Engels, si può rinvenire una declinazione di *Gewalt* che non costituisce una mera risposta della violenza-potere borghese. Il problema consiste nel fatto che, mentre in Engels è possibile individuarne una trattazione in qualche modo "sistematica", in Marx ciò non accade. Per quanto si trovino vari riferimenti a tale concetto, e per quanto, in particolare, il *Capitale* possa essere interpretato come una vera e propria "fenomenologia" della *Gewalt*, non esiste un'analisi complessiva di quest'ultima. Occorre ritornare al tema della lotta fra classe operaia e classe borghese, per tentare di fornire una diversa impostazione al discorso. Innanzitutto, in Marx (e in Engels) si possono individuare, seppur non in modo sistematico, due accezioni di proletariato: la prima è quella appena esaminata, che si pone in modo simmetrico rispetto alla classe borghese. Ma è presente anche un'altra declinazione di tale concetto, asimmetrica rispetto a quella borghese, e il cui stesso statuto di classe appare problematico e incerto. Mentre la classe borghese è classe in senso pieno, in quanto difende determinati, particolari interessi, il proletariato costituisce una classe non-classe, in quanto tende alla propria dissoluzione, e quindi al superamento dell'orizzonte classista. Nell'*Ideologia tedesca* è presente una formulazione radicale della questione: «Questa sussunzione degli individui sotto classi determinate non può essere superata (*aufgehoben*) finché non si sia formata una classe che

19 «L'unica via d'uscita possibile rimane una rivoluzione violenta (*eine gewaltsame Revolution)*, che certamente non mancherà». (Engels 1845, 472 [479])

20 Sulla nozione di comunismo: Tosel (1996).

non abbia più da imporre alcun interesse particolare di classe contro la classe dominante» (Marx, Engels 1846, 75 [54])[21]. Nell'analisi dell'opera indicata, si potrebbe applicare il ragionamento svolto per la classe ad altre categorie, quali individuo e comunità: come esiste uno "scarto" fra proletariato e classe borghese, allo stesso modo gli «individui come individui (*Individuen als Individuen*)» si pongono in radicale distonia rispetto agli «individui come membri di una classe (*Individuen als Klassenmitglieder*)» del contesto presente, e la «comunità reale (*wirkliche Gemeinschaft*)» teorizzata non può che comportare la rottura della «comunità apparente (*scheinbare Gemeinschaft*)» capitalistica, fondata sulla sottomissione individuale a un potere sociale oggettivo (Basso 2008, 95-136). Il fatto che ci si trovi di fronte a una frattura, non mediabile dialetticamente, fra individuo, comunità e classe nella prospettiva delineata, rispetto a tali nozioni nella loro declinazione "capitalistica", appare assai rilevante ai fini dell'indagine sulla violenza-potere.

D'altronde molti anni più tardi, nella *Critica al programma di Gotha*, Marx esprime chiaramente la netta discontinuità fra lo scenario borghese e quello proletario, dalla questione del lavoro – non «fonte di ogni ricchezza e civiltà», ma elemento da eliminare (Marx 1875, 15-16 [7-9]) – al concetto di uguaglianza – sottoposto a critica, in quanto presuppone una misura uguale per soggetti che uguali non lo sono affatto (Marx 1875, 20-21 [16-17]). In questo senso non può che risultare inadeguata la pura sostituzione, al dominio borghese, del dominio proletario, dal momento che occorre mettere in discussione i termini stessi del problema, in direzione di un superamento dell'orizzonte salariale e giuridico presente. Così nelle *Lotte di classe in Francia* lo sguardo di Marx, di fronte al conflitto per il *droit au travail*, di per sé elemento "socialdemocratico", è volto alla trasformazione radicale della struttura sociale:

> il diritto al lavoro (*das Recht auf Arbeit*) è nel senso borghese un controsenso, un meschino, pio desiderio; ma dietro il diritto al lavoro sta il potere (*die Gewalt*) sul capitale […] e quindi l'abolizione (*die Aufhebung*) del lavoro salariato, del capitale e dei loro rapporti reciproci. (Marx 1850, 42 [51])

Qui non ci troviamo di fronte a un'omologia con la violenza-potere della società capitalistica: si tratta di mettere in crisi il dispositivo di dominio politico che ne sta a fondamento. Il "movimento politico" operaio (Marx, 1871b, 332 [410]) presenta l'apparente paradosso, secondo cui una parte, il proletariato, riveste una funzione universale: tale universalità non è però "pacificata", neutrale, identificandosi con la radicale dissoluzione dell'articolazione classista della società. Un ulteriore problema è costituito dal rapporto fra il concetto di *Gewalt* operaia e quello di rivoluzione e, all'interno di quest'ultima, dalla differenza fra la rivoluzione borghese e quella proletaria. Per Marx, la seconda rivela una sua specificità rispetto alla prima, anche sul piano della violenza-potere: «la rivoluzione proletaria fu […] immune dagli atti di violenza (*Gewalttaten*) che abbondano nelle rivoluzioni, e ancor di più nelle controrivoluzioni delle 'classi superiori'» (Marx 1871a, 331 [22]). Nonostante tale elemento, rimane controversa la questione della relazione fra la *Gewalt* proletaria e la costruzione della struttura politica, della forma-Stato: il rischio consiste nell'assumere surrettiziamente il modello della rivoluzione borghese nella delineazione della rivoluzione proletaria[22].

21 Sullo statuto del proletariato: Balibar (1994, 60): «Il concetto di proletariato non è tanto, in realtà, quello di una 'classÈ particolare, isolata dall'insieme della società, quanto quello di una non-classe, la cui formazione precede immediatamente la dissoluzione di tutte le classi e inizia il processo rivoluzionario»; cfr. anche Balibar (1993, 151), e Rancière (1995).

22 Cfr. Krahl (1998, 193ss), secondo cui Marx considera le rivoluzioni borghesi, e in particolare la

L'articolo di Balibar possiede il grande merito di mostrare le ambivalenze esistenti in Marx e in Engels, soffermandosi sulle questioni che rimangono aperte, talvolta a causa di un'estrema complessità e articolazione del discorso, talvolta a causa di ambiguità gravide di conseguenze negative: lo scopo è di pervenire a una "relativizzazione" del punto di vista marxista (cfr. Balibar 2001a, 1291 [71]). In rapporto al tema della *Gewalt*, la critica complessiva è l'incapacità di comprendere «il legame tragico che congiunge 'dal di dentro' politica e violenza in un'unità di opposti anch'essa sommamente 'violenta'» (cfr. Balibar 2001a, 693 [46]. Il tentativo consiste nell'operare uno scarto rispetto a tale orizzonte di *Gewalt*, rifiutandone gli assiomi apparentemente indiscutibili, e in particolare mettendo in discussione ogni semplificazione del problema a una sorta di guerra fra due "eserciti", la classe borghese e la classe operaia. Nei *Quaderni dal carcere* Antonio Gramsci mette in luce che

> i paragoni tra l'arte militare e la politica sono sempre da stabilire *cum grano salis*, cioè solo come stimoli al pensiero […] nella guerra militare, raggiunto il fine strategico, distruzione dell'esercito nemico e occupazione del suo territorio, si ha la pace […]. La lotta politica è infinitamente più complessa. (Gramsci 1929-1935, 120-122)

Qui emerge la consapevolezza dei rischi insiti in un'indebita sovrapposizione o, addirittura, in un'identificazione fra dimensione militare e dimensione politica. Un filone del marxismo ha insistito, a partire da un'impostazione "realistica", sull'importanza di un confronto serrato con la concezione di von Clausewitz in merito al nesso politica-guerra. Non si tratta di negare la rilevanza di tale riferimento, anche per la comprensione del legame indicato, ma di evidenziare la necessità di una frattura rispetto ad esso, pena il rischio di risultare del tutto subalterni all'orizzonte bellico: da questo punto di vista, emerge l'esigenza di un *déplacement* rispetto al contesto sottoposto a critica, al fine di poter pervenire all'individuazione di una *Gewalt* al di là della *Gewalt* (Balibar 2001a, 1279 [58]). Anche i lavori di Balibar sull'Europa (in particolare, *Noi cittadini d'Europa?*) sono animati dall'insoddisfazione nei confronti di una concezione che, alla politica di potenza, contrapponga un'altra politica di potenza, seppur in chiave ribaltata[23]. Per Balibar la posta in gioco consiste in una politica della civiltà, in grado di scomporre, disaggregare le simmetrie esistenti, così come il contrasto tra violenza e non-violenza (Balibar 2001a, 696 [49]). La violenza deve venir indagata nella sua materialità, non costituendo il male, ma nemmeno l'oggetto di una nuova teodicea: sostenere tale posizione «non equivale quindi necessariamente a cancellare la questione di una politica della violenza; al contrario, significa rilanciarla su altre basi» (Balibar 2001a, 1306 [85]), al fine di «incivilire la rivoluzione, la rivolta e l'insurrezione» (Balibar 2001b, 150). Risultano così sottoposte a critica non tutte le accezioni di *Gewalt*, bensì quelle declinazioni che vedono in essa una sorta di fondamento, sia nel senso dell'esaltazione della violenza spontanea e insurrezionale, sia nel senso, più prossimo all'esperienza dei paesi del socialismo reale, della costruzione di uno Stato comunista, in opposizione agli Stati occidentali capitalisti, in realtà condividendo con essi molto più di quanto possa apparire a prima vista[24]. Ma, se

Rivoluzione francese, come punto di riferimento per le rivoluzioni proletarie, con tutti i problemi derivanti da tale impostazione.

23 Cfr. Balibar, (2001b, [149]): «L'esistenza di una violenza istituzionale generalizzata ripropone, inevitabilmente, la questione della contro-violenza: alla contro-rivoluzione preventiva non bisognerebbe forse opporre, simmetricamente, la rivoluzione? Alla contro-insurrezione, l'insurrezione?». Si veda anche Balibar (2003, 71), in cui si evidenzia la «necessità di contrapporre oggi all'egemonismo, non lo sviluppo di un nuovo polo di potenza (economico, militare, diplomatico), ma un''antistrategia' in grado di disaggregare le simmetrie e le polarizzazioni istituite dalla globalizzazione».

24 Si veda l'analisi di Badiou (1985, 23-107), in particolare le pagine 28-30.

la *Gewalt* si rivela irriducibile al riferimento alla violenza vera e propria, connettendosi con le strutture di dominio della società borghese, risulta difficile concepire la "politica della civiltà" senza surrettiziamente ricadere in una semplificazione della nozione di *Gewalt* a pura violenza, a cui bisognerebbe reagire mediante una pratica politica assolutamente priva di brutalità. L'individuazione, da parte di Balibar, dell'ambivalenza della *Gewalt* sfocia nella delineazione di una rivoluzione "mite", che «scarta gli estremi» (Balibar 2001c, 27)[25].

In merito al confronto fra Marx e Gandhi (Balibar 2001a, 1306-1307 [85])[26] – e tra Lenin e Gandhi – (Balibar 2004), questione rilevante sollevata da Balibar, mi limito a rilevare che la critica marxiana nei confronti della *Gewalt* capitalistica non può condurre a una assunzione *a priori* di non-violenza, in quanto quest'ultima è inevitabilmente subalterna nei confronti della *Gewalt* dei dominanti. Si tratta di interpretare lo svolgersi degli eventi a partire dalle fratture che li intersecano, e non esaminandone "il lato buono": come appare evidente dalla *Miseria della filosofia*, la storia va attraversata dal «lato cattivo» (Marx 1847, 140 [78-79])[27], muovendosi in radicale dissenso rispetto a quei filantropi, i quali vogliono «conservare le categorie che esprimono i rapporti borghesi, senza l'antagonismo (*Widerspruch*) che li costituisce e ne è inseparabile» (Marx 1847, 143 [81]). Il pacifismo è sorretto dall'idea di fratellanza di tutti gli uomini, impensabile all'interno della prospettiva marxiana, nella quale la *fraternité* viene sottoposta a critica in quanto «idillica astrazione dai contrasti di classe» (Marx 1850, 21 [19]). Decostruire la nozione indicata allontanandosi da ogni "funebre" inno alla violenza non significa fare un inno alla non-violenza, bensì cogliere la necessità di riarticolare la questione della *Gewalt*, concependola sulla base di una radicale frattura rispetto alla «violenza concentrata e organizzata» dello Stato, e quindi riconoscendo in essa né una soluzione né uno spettro, ma un problema aperto.

Bibliografia

Althusser, L., 1997, *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di Finelli, R., Roma, Editori Riuniti.

Arendt, H., 1970, *On Violence*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt; (trad. it. *Sulla violenza*, a cura di D'Amico, S., Parma, Guanda, 2002[2]).

Badiou, A., 1985, *Peut-on penser la politique?*, Paris, Seuil; (trad. it. *Si può pensare la politica?*, a cura di Romitelli, V., Russo, A., in Badiou, A., Lazarus, S., *La politica è pensabile?*, Milano, Franco Angeli, 1987).

Balibar, E., 1965, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in Althusser, L., *et al.*, *Lire le Capital*, Paris, Éditions François Maspero; (trad. it. *Sui concetti fondamentali del materialismo storico*, a cura di Rinaldi, R. e Oskian, V., in *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1971[2]).

Balibar, E., 1974, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Éditions François Maspero; (trad. it. *Cinque studi di materialismo storico*, a cura di Mancina, C., Bari, De Donato, 1976).

25 Cfr.: «La civiltà in questo senso non è certo una politica che sopprima la violenza: ma ne scarta gli estremi, in modo da […] permettere la storicizzazione della violenza stessa». Sul rapporto democrazie-emancipazione: Balibar (1992), Balibar (2010a)

26 Sullo statuto della non-violenza in Gandhi: Collotti Pischel (1989, 73), che mette in luce la radicale diversità della prospettiva gandhiana rispetto al marxismo in rapporto sia all'analisi della modernizzazione sia alla questione delle classi: Gandhi «non chiamò mai le masse indiane alla lotta di classe e alla rivoluzione […] perché il principio dell'uguaglianza sociale esulava dalla sua ottica».

27 «È il lato cattivo a produrre il movimento che fa la storia, determinando la lotta».

Balibar, E., 1992, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte; (trad. it. *Le frontiere della democrazia*, a cura di Catone, A., Roma, Il Manifestolibri, 1993).

Balibar, E., 1993, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte; (trad. it. *La filosofia di Marx*, a cura di Catone, A., Roma, Il Manifestolibri, 1994).

Balibar, E., 1996, *Violence, idealité et cruauté*, in F. Héritier, *De la violence I*, Paris, Odile Jacob; (trad. it. *Sulla violenza*, a cura di Pacelli, L., Roma, Meltemi, 1997, 44-65).

Balibar, E., 1997, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée; (trad. it. *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, a cura di Catone, A., Milano, Mimesis, 2001, 220-232).

Balibar, E., 2001a, *Gewalt*, in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hrsg. von Haug, W.F., Band 5, Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat, Argument, Hamburg, 694-696 und 1270-1308; (trad. it. *Gewalt, la violenza, la forza, il potere*, a cura di Taborrelli, M., in «Alternative», 6, 2004a, 46-86; trad. ingl. *Violence*, in «Historical Materialism», 1, 2009, 99-125).

Balibar, E., 2001b, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte; (trad. it. *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, a cura di Simone, A., Foglio, B., Roma, Il Manifestolibri, 2004b).

Balibar, E., 2003, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Paris, La Découverte; (trad. it. *L'Europa, l'America la guerra*, a cura di Bonura, S., Roma, Il Manifestolibri, 2004).

Balibar, E., 2004, *Lénine et Gandhi: une rencontre manquée?*, Communication au Colloque «Marx International IV», «Guerre impériale, guerre sociale», Université de Paris X Nanterre, Séance Plénière, Samedi 2.10.2004.

Balibar, E., 2010a, *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, Paris, Puf.

Balibar, E., 2010b, *Violence et civilté. Welleck Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée.

Balibar, E., Wallerstein, I., 1988, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte; (trad. it. *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, a cura di Frosini, F., Pascale, A., Travaglini, G., Roma, Edizioni Associate, 1996[2]).

Basso, L., 2008, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Roma, Carocci.

Basso, L., 2012, *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Verona, ombre corte.

Collotti Pischel, E., 1989, *Gandhi e la non violenza*, Roma, Editori Riuniti.

Duso, G. (a cura di), 1999, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci.

Engels, F., 1845, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 2; (trad. it. *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, a cura di Scarponi, A., in Marx, K., Engels, F., *Opere complete*, vol. IV, Roma: Editori Riuniti, 1972).

Engels, F., 1871, Über die politiche Aktion der Arbeiterklasse, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 17; (trad. it. *Sull'azione politica della classe operaia*, a cura di Backhaus, G., in Marx, K., *Critica dell'anarchismo*, Torino, Einaudi, 1974[2]).

Engels, F., 1878, *Anti-Dühring*, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 20; (trad. it. a *Anti-Dühring. Dialettica della natura*, a cura di Codino, F., in Marx, K., *Opere*, XXV, Roma, Editori Riuniti, 1974).

Engels, F., 1887-1888, *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte,* in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 21; (trad. it. *Violenza ed economia nella formazione del nuovo impero tedesco*, a cura di de Caria, G., Roma. Edizioni Rinascita, 1951).

Faber, K.G., Ilting, K.H., Meier, C., 1982, *Macht-Gewalt*, in Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (hrsg. von), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 3, Stuttgart, Klett-Cotta, 817-935.

Gramsci, A., 1929-1935, *Quaderni dal carcere*, a cura di Gerratana, V., I(XVI), Torino, Einaudi, 1975.

Guastini, R., 1974, *Marx dalla filosofia del diritto alla scienza della società*. *Il lessico giuridico marxiano 1842-1851*, Bologna, Il Mulino.

Heitmeyer, W., Soeffner, H.G. (hrsg. von), 2004, *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Krahl, H.J., 1971, *Konstitution und Klassenkämpfe*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik; (trad. it. *Attualità della rivoluzione. Teoria critica e capitalismo maturo*, a cura di de Waal, S., Roma, Il Manifestolibri, 1998).

Löwy, M., 1970, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, François Maspero; (trad. it. *Il giovane Marx e la teoria della rivoluzione*, a cura di Marazzi, A., Bolsena, Massari).

Marx, K., 1846, *Die deutsche Ideologie*, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 3; (trad. it. *L'ideologia tedesca*, a cura di Codino, F., Roma, Editori Riuniti, 1993[9]).

Marx, K., 1847, *Das Elend der Philosophie*, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 4; (trad. it. *Miseria della filosofia*, a cura di Rodano, F., Roma, Editori Riuniti, 1993).

Marx, K., 1850, *Die Klassenkämpfen in Frankreich 1848 bis 1850*, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 7; (trad. it. *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, a cura di Togliatti, P., Roma, Editori Riuniti, 1992[2]).

Marx, K., 1852, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 8 ; (trad it. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, a cura di Giorgetti, G., Roma, Editori Riuniti, 1997).

Marx, K., 1857-1858, *Grundrisse der politischen Ökonomie*, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 42 ; (trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, a cura di Grillo, E., 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1978[2]).

Marx, K., 1867, *Das Kapital. Kritik der politische Ökonomie*, Erster Band, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 23; (trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di Cantimori, D., Libro primo, Roma, Editori Riuniti, 1964[5]).

Marx, K., 1871a, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 17; (trad. it. *La guerra civile in Francia*, a cura di Togliatti, P., Roma, Editori Riuniti, 1990[2]).

Marx, K., 1871b, *Lettera di Karl Marx a Friedrich Bolte*, 23.11.1871, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 33; (trad. it. *Critica dell'anarchismo*, a cura di Backhaus, G., Torino, Einaudi, 1974[2]).

Marx, K., 1875, *Kritik des Gothaer Programms,* in Marx, K., Engels, F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 19; (trad. it. *Critica al programma di Gotha*, a cura di Togliatti, P., Roma, Editori Riuniti, 1990[2]).

Michaud, Y., 1978, *Violence et politique*, Paris, Gallimard.

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

Postone, M., 1993, *Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rancière, J., 1995, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris: Galilée; (trad. it. *Il disaccordo. Politica e filosofia*, a cura di Magni, B., Roma, Meltemi, 2007).

Sofsky, W., 1996, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main, S. Fischer; (trad. it. *Saggio sulla violenza*, a cura di Trapani, B., Lamberti, L., Torino, Einaudi, 1998).

Tosel, A., 1996, *Etudes sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé.

Weber, M., 1918, *Politik als Beruf*, München-Leipzig: Duncker & Humblot; (trad. it. *La politica come professione*, a cura di Giolitti, A., in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948).

Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia

Sergio Fabio Berardini

Università degli Studi di Trento
sergio.berardini@unitn.it

Massimo Marraffa

Università degli Studi Roma Tre
massimo.marraffa@uniroma3.it

Dopo aver mosso i suoi primi passi da studioso entro la tradizione idealistica italiana, prima sotto la guida di Adolfo Omodeo, quindi sotto quella di Benedetto Croce, Ernesto De Martino, che già si era laureato in Storia delle religioni e aveva compiuto studi etnologici ed etnopsichiatrici, fu ben presto mosso dalla necessità di "allargare" gli orizzonti del modello storicista che aveva fatto proprio e di includere in questo nuove istanze e nodi problematici provenienti da differenti prospettive: dall'esistenzialismo (in particolare quello italiano di Abbagnano, Paci e Pareyson; e in un secondo momento quello di Heidegger, Jaspers e Sartre); quindi dalla fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty e ancora Paci); dal materialismo storico (Marx, e in misura maggiore Gramsci); nonché dalla psicoanalisi (Freud e Janet), dalla psichiatria e dalla psicopatologia fenomenologica (Binswanger, Callieri, Ey, Storch, *et alii*).

De Martino ripensò a fondo e si sforzò di unificare temi che appartenevano a tutte queste prospettive di per sé eterogenee. Di qui la presenza di una caratteristica oscillazione: da un lato l'impostazione storicista, che lo conduceva a porre in primo piano la variabilità delle forme culturali; da un altro lato il suo interesse per la psichiatria (dinamica e fenomenologica) e l'antropologia strutturalista, che lo spingeva alla ricerca di strutture universali della psiche (Lanternari 1997). Il risultato è un'opera vasta, complessa e vitale, tesa a definire gli aspetti costanti del confine che separa, nella vita di ogni individuo e in ogni cultura, la certezza e la crisi. Al centro della scena, il concetto di *presenza*, il sentimento primario del proprio "aver senso" in un mondo "dotato di senso"; un sentimento che è però un'acquisizione precaria, continuamente costruita dal soggetto e costantemente esposta al rischio della crisi («il dramma esistenziale dell'esserci esposto al rischio di non esserci»).

Queste idee, insieme a molte altre, come quella di una destorificazione mitico-rituale dei momenti precari del vivere o di una domesticità praticabile, compongono una galassia tematica la cui importanza si è andata progressivamente imponendo nel corso degli ultimi decenni. In particolare, l'indagine demartiniana sui meccanismi che consentono agli individui di difendersi dall'angoscia di fronte ai "momenti critici del divenire" si è rivelata genialmente precorritrice degli studi sull'identità e il *self* attualmente fiorenti

nelle scienze psicologiche. Ciò fa sì che solo oggi l'antropologia filosofica demartiniana trovi il contesto di idee e di conoscenze in cui poter essere pienamente valorizzata.

Cercheremo di mostrarlo nelle pagine che seguono.

1. La presenza e la crisi della presenza nella riflessione filosofica di Ernesto De Martino

1.1. Il Mondo magico

Il termine «presenza» apparve nell'opera di Ernesto De Martino nel 1948 con la pubblicazione del *Mondo magico*; un saggio attraverso il quale – come si è già accennato – il filosofo intendeva allargare lo storicismo crociano, includendo in esso temi provenienti da diverse discipline, tra cui l'etnologia, la psichiatria e l'etnopsichiatria. L'idea portante era questa: non solo bisogna cogliere il carattere storico della realtà, ma bisogna altresì riconoscere che la stessa "presenza umana" è un prodotto della storia. La storia, egli diceva, è sicuramente storia dei modi in cui si pensa la realtà e si agisce in essa, ma tale storia include anche la comparsa di quel particolare operatore storico che chiamiamo "uomo". Chiaramente, una simile idea non poteva trovare d'accordo Croce e infatti il suo richiamo (Croce 2005), come quello di altri autorevoli commentatori[1], fu deciso[2].

Il testo del 1948 non offre una definizione chiara di "presenza". Vi sono evidenti risonanze heideggeriane, in particolare per quanto riguarda l'utilizzo del termine «esserci» e il ruolo assegnato allo stato emotivo dell'angoscia, sebbene a quel tempo De Martino non avesse ancora letto le opere del filosofo tedesco (Massenzio 1995, 31), mentre la sua conoscenza dell'esistenzialismo dipendeva dalla lettura di volumi introduttivi a firma di Paci e Pareyson (cfr. Pastina 2005, 115-129). Ed è proprio agli scritti di Paci, nei quali il "*Dasein*" era reso con «essere presenti nel mondo», che, con ogni probabilità, De Martino fece riferimento (Paci 1943, 30). La presenza sarebbe, in tal senso, un "sapersi e sentirsi presenti" che consiste in un rapporto emotivamente connotato con il mondo e con il proprio essere. Più chiaro ed evidente, invece, è il ricorso alla terminologia kantiana, laddove l'autore del *Mondo magico* parlava di «unità trascendentale dell'autocoscienza», facendo riferimento all'«unità sintetica dell'appercezione», la quale unifica i contenuti dell'io, facendo sì che l'io li riferisca a sé (appunto, come *propri* contenuti) (De Martino 1948, 158). Tuttavia, come vedremo tra poco, De Martino rilevava una differenza sostanziale che lo portava a criticare Kant: questa unità non è in sé garantita, in quanto essa non è un dato astorico, ma è un risultato, una costruzione che, come ogni altra costruzione, per via della sua intrinseca fragilità, è esposta al rischio di crollo (De Martino1948, 159).

Il concetto di presenza veniva pertanto a delinearsi per lo più attraverso una via "negativa", quella che mette in mostra la sua "crisi". Per fare ciò, De Martino lavorò su alcuni documenti tratti dalla letteratura etnologica e psicopatologica che a quel tempo aveva a disposizione, i quali, a suo avviso, attestavano tale crisi. Così, ad esempio, per quanto riguarda lo stato *olon*, che fu osservato presso i Tungusi dall'etnologo Shirokogoroff, De Martino scriveva:

1 Per esempio, Paci (1950, 123-33).

2 Per un approfondimento del rapporto tra la filosofia di Croce e l'opera di De Martino (tra critica, autocritica e tentativi di riforma), rinviamo a Berardini (2013a; 2013b 35-50); Mustè (2013, 19-33); G. Sasso (2001).

> se analizziamo lo stato *olon*, ravvisiamo, come suo carattere, una presenza che abdica senza compenso. Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistente allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l'energia sufficiente per mantenersi presente ad esso, ricomprendendolo, riconoscendolo e padroneggiandolo in una rete di rapporti definiti. In tal guisa il contenuto è perduto come contenuto di una coscienza presente. La presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare *oltre* di esso, e perciò scompare e abdica come presenza. Crolla la distinzione fra presenza e mondo che si fa presente: il soggetto, in luogo di udire o di vedere lo stormir delle foglie, diventa un albero le cui foglie sono agitate dal vento, in luogo di udire la parola diventa la parola che ode ecc. (De Martino 1948, 72)

Lo stato psichico *olon* è un esempio dell'abdicare dell'unità sintetica dell'apperceziono, ossia della funzione trascendentale che unifica e attribuisce a sé i propri contenuti mentali, che comporta il venir meno della distinzione tra presenza e mondo. A questo proposito, De Martino parlava di «indiscriminata coinonia» (De Martino 1948, 221), cioè di una fusione di presenza e mondo (e dunque il loro annullarsi), per cui non è più possibile rinvenire un "essere presente" in rapporto con gli altri enti e con se stesso. Cadere nello stato *olon* significa perdere la «funzione discriminante» (De Martino 1948, 72), ossia la distinzione tra la coscienza e i suoi contenuti, per cui la presenza decade ad assenza, a mera "eco del mondo".

De Martino aveva inquadrato questo momento negativo entro una prospettiva dialettica: come il bello, il vero, il bene fondano la possibilità del brutto, del falso e del male, così la presenza non è immune alla tremenda forza del negativo, il quale, in questo caso, si precisa come una drammatica "crisi della presenza". Pertanto, se è vero, come diceva Kant, che vi è un "principio trascendentale" che fonda la persona, con la persona è posto anche il rischio del suo crollo, del non-esserci:

> ogni contenuto di coscienza è determinabile solo per entro un certo valore logico, o estetico, o pratico, ecc. E qui si rivela in tutta la sua portata il 'supremo principio' dell'unità trascendentale dell'autocoscienza. Affinché sia possibile il contrapporsi di un 'soggetto' a un 'mondo', il distinguersi di una unità soggettiva dell'io da un'unità oggettiva del reale, affinché sia possibile la polivalenza qualitativa dei contenuti di coscienza, è necessario l'atto della funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme. Ma a questo punto si apre una ulteriore prospettiva della ricerca. L'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto l'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta. Proprio perché qui la forma è un atto di plasmazione, un farsi, essa include in sé la opposizione e quindi il rischio. Per entro la forma del concetto il rischio è l'errore, per entro la forma dell'arte è il brutto, per entro la forma della vita morale è il male ecc. Ma anche il *supremo principio* dell'unità trascendentale dell'autocoscienza comporta un *supremo rischio* per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce e la fonda. (De Martino 1948, 158)

Secondo De Martino, Kant aveva assunto la persona come un dato astorico, ossia l'aveva pensata come un ente che è «incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo» (De Martino 1948, 159). Contro questa posizione, De Martino aveva tentato di mostrare che nella storia non soltanto vi è «lo scegliere e il decidere per entro le forme dell'arte, del linguaggio, della religione e del mito, del sapere scientifico, della economicità, della politicità e del diritto», ma altresì «lo scegliere e il decidere per entro la *forma fondamentale* – il supremo principio – dell'unità trascendentale dell'autocoscienza» (De Martino 1948, 159). Così, la presenza è un essere in decisione; e non già perché, per dirla con Sartre, la sua esistenza precede la sua essenza, per cui il suo essere è di volta in volta realizzato attraverso il suo pensare e il suo agire, ma perché qui è in gioco la possibilità stessa dell'esistenza.

L'autore della *Critica della ragion pura*, al quale l'autore del *Mondo magico* polemicamente si rivolgeva, non aveva considerato il processo di formazione della persona e i rischi connessi a questo farsi. In tal senso, la persona era sempre data nella sua unità, come se il soggetto empirico fosse assicurato al soggetto trascendentale, ovvero come se il piano psicologico fosse sempre e comunque garantito dal piano logico. De Martino era invece dell'idea che questa garanzia venisse a mancare, ossia che l'«empirico esserci» (De Martino 1948, 159), lungi dall'essere sempre dato a se stesso, fosse esposto al rischio di non esserci e che, dunque, si potesse realizzare quello che per Kant non poteva punto realizzarsi: «un Me stesso variopinto, diverso, al pari delle rappresentazioni delle quali ho coscienza» (Kant 1981, 112)[3]. D'altra parte, la letteratura etnografica e psicopatologica considerata da De Martino proprio questo, a suo avviso, mostrava: l'esserci empirico non è dato e garantito nel proprio essere, ma è segnato da una strutturale "labilità"[4] che lo pone a dover lottare per la propria individuale unità e autonomia. De Martino si convinse così che lo storicismo che egli aveva "riformato" potesse raccontare la storia della "persona" – una storia che si produce entro una dialettica di *crisi* e di *riscatto*. Ed era soprattutto su questo secondo momento (il riscatto) che egli voleva insistere, in quanto è proprio questo il "positivo" che solo può essere oggetto di storia.

La letteratura etnografica, infatti, faceva mostra non solo del rischio della presenza, ma anche di una caratteristica resistenza nei confronti di questo rischio che, stimolata da un angosciato volerci essere (cfr. De Martino 1948, 73), assumeva la forma della magia – una tecnica difensiva della presenza che consiste nel riprendere la "crisi" e nel dare ad essa una forma culturale, e dunque controllabile in quanto decisa, al fine di poterla superare. La magia, in tal senso, ribaltava la situazione: se nello stato *olon* la presenza subisce una situazione che la irretisce e la domina, con la magia la presenza si appropria di quella situazione, la ritualizza, la fa diventare un evento deciso, e dunque, anziché essere signoreggiata, essa diventa padrona di sé:

> si consideri p. es. il *latah* che riprende lo stormir delle foglie e dei rami mossi dal vento. In questa forma di imitazione passiva o ecocinetica si realizza in pieno la fusione affettiva del soggetto e dell'oggetto: ciò non di meno qui non si ha per nulla una imitazione magica. Solo quando il rischio del 'ci sono' è avvertito, solo quando il 'ci sono' si fa centro dell'imitazione guidandola e dirigendola a un fine determinato, nasce la imitazione magica come istituto storico definito. Chi imita lo stormir delle foglie per ecocinesia non fa della magia imitativa: lo farà solo quando, facendosi centro dell'imitazione, imiterà lo stormir delle foglie e dei rami per produrre il vento. Solo per entro questa resistenza e questo riscatto del 'ci sono' minacciato dall'ecocinesia si costituisce e vive, nella sua caratteristica tensione, la imitazione magica: che è sì, immediata presenza, ma *in atto di riscattarsi* mercé la finalità dell'azione personale. (De Martino 1948, 111)

Qualche anno più tardi, De Martino ritroverà questa opera di "appropriamento" della crisi, che avviene attraverso un sua imitazione in forma protetta, nel celebre caso del "bambino col rocchetto" descritto da Freud in *Al di là del principio di piacere* (Freud 1920, 200). In questo celebre saggio, si legge del piccolo Hans, il quale, nel lanciare un rocchetto al fine di nasconderselo alla vista, per poi tirarlo verso di sé tramite il filo al quale era legato, metteva in scena lo scomparire e l'apparire dell'oggetto del desiderio, che Freud, in questo caso, associava alla figura della madre: il bambino assisteva con grande pena alla scomparsa del rocchetto-madre (dopo averlo lanciato), ma il suo succes-

3 Cfr. anche De Martino (1975, 21).

4 In particolare, decisiva sarà la lettura di Pierre Janet, nel quale De Martino troverà le nozioni di "labilità della sintesi spirituale" e "miseria psicologica", nonché una critica alla "ipostasi metafisica dell'io". Cfr. De Martino (2005a, 163-178); Talamonti (2001, 55-79, 2005, 79-114).

sivo recupero sembrava risollevarlo. Quello che per Freud era un evidente autoinganno che segnalava, in forma cifrata, il riprodursi di uno stato nevrotico, per De Martino, invece, era una ritualizzazione della crisi che segnava una vittoria sulla malattia (De Martino 1980, 42-43). Certo, il riferimento al gioco del rocchetto non era del tutto adeguato, in quanto, secondo una prospettiva demartiniana, la vittoria è tale se e solo se viene condivisa culturalmente, e dunque se e solo se la crisi, lungi dal chiudere l'individuo entro il suo privato dramma personale (come accade in realtà al piccolo Hans), viene riplasmata attraverso codici e comportamenti intersoggettivamente condivisi. D'altra parte, notava lo studioso, alla base dell'atteggiamento del piccolo Hans, vi è in nuce quella resistenza alla crisi e altresì quella strategia risolutiva (una imitazione protetta) che si riscontrano nei rituali magico-religiosi[5].

L'azione magico-religiosa, che, attraverso formule e gesti iterati, rende la crisi un evento controllato, permette dunque di costruire una sorta di "gabbia" protettiva dell'io. Certo, più avanti De Martino, ammettendo che questa gabbia ha un "rovescio" (giacché se da un lato essa protegge, dall'altro imprigiona), parlerà di «alienazione istituzionale» (De Martino 2002, 79); ma nel fare questo distinguo, continuerà a riconoscere la funzione positiva di una simile "chiusura", perché, per quanto essa possa essere angusta e limitante, per quanto possa assumere le forme della nevrosi, questa "alienazione controllata" salva da una ben più pericolosa "alienazione radicale": la crisi della presenza e il suo crollo nella follia. In tal senso, De Martino osserverà che se la religione (e con essa la magia) può essere vista, marxianamente, come una *Umweg*, un percorso allungato che conduce fuori strada, pure è vero che tale *Umweg* può diventare il solo percorso salvifico, nella misura in cui non vi sono altre strade percorribili (cfr. Berardini 2015).

Si andava così delineando la principale e controversa teoria del saggio del 1948: l'unità della persona e l'autonomia dell'io non sono un dato garantito e sottratto al divenire, ma sono il prodotto di un difficile percorso storico. Vi è stata una età (a noi) remota in cui la presenza umana era ancora in decisione – l'età del *mondo magico* che ha visto l'umanità impegnata nella conquista di se stessa. Acquistava così senso il tentativo (da molti contemporanei di De Martino avversato) di ricostruire una storia della magia, intesa come storia dei modi in cui la persona è venuta a definirsi e consolidarsi nella sua unità e autonomia:

> appena sia vinta la limitazione inerente alla nostra attuale consapevolezza storiografica, e si scopra il mondo magico come forma di civiltà in cui l'esserci della persona emerge come *risultato mediato*, si produce allora un allargamento della consapevolezza e si apprende la sua precedente limitazione; l'esserci si configura ora per quel che è effettivamente, cioè come 'dato a me nella storia umana', come bene culturale che si è fatto attraverso lotte, pericoli, sconfitte, compromessi, vittorie e infine come decisione e come scelta che ancor oggi vivono in ogni nostra decisione e in ogni nostra scelta. Attraverso la storia della magia, l'oscuro *sum*, la deiezione del nostro esserci, la congiunta esperienza della caduta del peccato, sono detronizzati dalla loro pretesa assolutezza, e sono riassorbiti nel processo della storia, di cui sono una formazione particolare. Un'altra epoca, un mondo storico diverso dal nostro, il mondo magico, furono impegnati appunto nello sforzo di fondare la individualità, l'esserci nel mondo, la presenza, onde ciò che per noi è un dato o un fatto, in quell'epoca, in quell'età storica, stava come compito e maturava come risultato. (De Martino 1948, 161)

5 Sulla differenza tra Freud e De Martino, cfr. Jervis (2011, 86ss).

1.2. Dopo il Mondo magico

Dopo la pubblicazione del *Mondo magico*, De Martino decise di riprendere il tema della presenza e della sua crisi, affrontandolo in modo diverso, sia dal punto di vista filosofico sia dal punto di vista antropologico. Egli si convinse, infatti, che il materiale etnografico su cui lavorare doveva essere raccolto direttamente sul campo; e pertanto decise di condurre delle proprie spedizioni etnologiche nel Mezzogiorno. Maturò, inoltre, l'idea (confermata da queste ricerche) che il rischio della presenza non fosse un momento caratteristico del solo "mondo magico", di un mondo aurorale a noi distante, ma che fosse un «rischio antropologico permanente» (De Martino 2002, 14-15) che segna ogni essere umano, indipendentemente dalla cultura e dall'epoca di appartenenza. Egli giunse così ad approfondire la struttura esistenziale della presenza, la quale era confermata nel suo duplice volto: vi era, da un lato, una "fragilità ontologica" e, dall'altro, l'azione di un ethos che la induceva a superare, di volta in volta, la propria fragilità.

Questa intensa opera di chiarificazione concettuale sfociò in una vera e propria «riforma della dialettica crociana» che si realizzò compiutamente alla fine degli anni Cinquanta attraverso l'estromissione della "vitalità" dal circolo delle quattro forme individuate da Croce (arte, logica, utile, morale) (cfr. Berardini, 2013b). Secondo l'interpretazione demartiniana, la vitalità diventava una forza "cruda e verde", un intreccio di istinti, pulsioni e passioni – una forza che, sebbene fosse adatta a regolare la vita animale e vegetale, nel caso dell'essere umano doveva essere domata dalle altre forme, le quali, pertanto, ponevano la differenza tra natura e cultura, tra *animalitas* e *humanitas*. La vitalità diventava pertanto la "materia esistenziale" della presenza, la quale doveva mantenersi al di sopra di essa, contro il rischio di precipitare in essa. Entro questa dualità, che era il risultato della stessa attività della presenza che, per affermarsi nella propria umanità, deve separare da sé la propria animalità; entro questa dualità la magia e la religione erano interpretate come strumenti utili «a proteggere la presenza dal rischio di perdere le categorie con le quali si innalza sulla cieca vitalità e sulla *ingens sylva* della natura» (De Martino 1948, 273).

Il bisogno di precisare meglio la dialettica della presenza tra crisi e riscatto lo condusse inoltre ad esplorare ulteriormente differenti prospettive filosofiche, in particolare la fenomenologia (quella di Husserl, Merleau-Ponty e Paci) nonché la filosofia dell'esistenza. Il confronto con l'Heidegger di *Essere e tempo* fu pertanto approfondito e, sebbene avesse già riconosciuto, al tempo del saggio sul magismo, il merito dell'esistenzialismo nell'aver posto al proprio centro il dramma dell'individuo (De Martino 1948, 162, n.132), il suo legame con Croce si faceva ancora sentire, nella misura in cui si trovava ad insistere sul tema del riscatto e sulla necessità etica di tradurre questo dramma e le *impasse* esistenziali in un valore culturale. Insomma, per De Martino la crisi che attenta la presenza doveva essere trascesa nell'«opera che vale» (De Martino 2005, 18-19), la quale si situa su un piano sovraindividuale, comunitario, intersoggettivo.

È in tal senso interessante il capovolgimento, compiuto da De Martino, dei principali concetti heideggeriani, quali, ad esempio, lo spaesamento, l'angoscia, l'esistenza autentica/inautentica, il Si. Questo capovolgimento è rilevabile in *Morte e pianto rituale* e nelle raccolte pubblicate postume *La fine del mondo* e *Scritti filosofici*, dove il dialogo con l'esistenzialismo si fa importante e decisivo. Si trattava, per De Martino, di comprendere il negativo che minaccia la banalità e l'uniformità quotidiane, nonché le calcificazioni dell'identità borghese, ma non già per celebrare lo spaesamento e l'angoscia, e così la perdita di questa identità (tale celebrazione era, infatti, da intendersi come una tentazione tipicamente borghese), bensì per cogliere la struttura dell'esistenza che si precisa in una fragilità ontologica che necessita di continue cure.

Così l'angoscia, lungi dal rappresentare quella «situazione emotiva eminente» (Heidegger 2005, 225) che mette l'esserci (*Dasein*) in rapporto col proprio essere e che, consegnandolo allo «spaesamento» (*Unheimlichkeit*), lo scioglie dai legami pubblici del «Si» (*Man*) che lo irretiscono e lo fanno prigioniero in una esistenza tanto rassicurante e confortevole quanto segnata dalla «inautenticità» (*Uneigentlichkeit*); lungi dal consentire all'esserci di realizzarsi nella «autenticità» (*Eigentlichkeit*), in questo rapporto trasparente con se stesso e con le proprie possibilità, in forza della assunzione del proprio «essere-per-la-morte» (*Sein-zum-Tode*); questa angoscia, secondo De Martino, rivelava ben altro:

> l'angoscia segnala l'attentato alle radici stesse della presenza, denunzia l'alienazione di sé a sé, il precipitare della vita culturale nella vitalità senza orizzonte formale. L'angoscia sottolinea il rischio di perdere la distinzione fra soggetto e oggetto, fra pensiero ed azione, tra forma e materia: e poiché nella sua crisi radicale la presenza non riesce più a farsi presente nel divenire storico, e sta perdendo la potestà di esserne il senso e la norma, l'angoscia può essere interpretata come angoscia della storia, o meglio come angoscia di non poter esserci in una storia umana. Pertanto quando si afferma che l'angoscia non è mai di qualche cosa, ma di nulla, la proposizione è accettabile, ma soltanto nel senso che qui non è in gioco la perdita di *questo* e di *quello*, ma della stessa possibilità del *quale* come energia formale determinatrice di ogni *questo* e di ogni *quello*: e tale perdita non è il non-essere, ma il non-esserci, l'annientarsi della presenza, la catastrofe della vita culturale e della storia umana. E infine: l'angoscia è esperienza della colpa, perché la caduta dell'energia di oggettivazione è, come si è detto, la colpa per eccellenza. (De Martino 1975, 31)

L'angoscia, intesa in senso demartiniano, è dunque per quel «non essere relativo» che è il non essere in relazione all'empirico esserci – angoscia per il *proprio* non-esserci (cfr. De Martino 1980, 59). L'angoscia, quindi, come era stato affermato nel *Mondo magico*, rivela una volontà di esserci: non già l'essere-per-la-morte, bensì il volerci-essere e dunque (se così si può dire) un essere-per-la-vita. Ebbene, contro l'idea heideggeriana della *Geworfenheit*, De Martino sosteneva che la presenza non è «gettata» nell'esistenza, non è posta nel nudo e crudo fatto di esserci – al contrario: deve lottare per il proprio *sum*, per poterci essere contro il rischio di non-esserci.

Inautentica, pertanto, è quella esistenza che non riesce ad affermarsi nel proprio esserci e a mantenere quei legami che lo uniscono agli altri e che intessono la trama della sua identità, del suo sapersi presente. Inautentica è, insomma, la perdita dell'«essere assieme» (*Miteinandersein*), della «quotidianità» (*Alltäglichkeit*) – una posizione, questa, che evidentemente era in netto contrasto con l'analitica esistenziale. Emblematico, in tal senso, è il caso del lutto: se per Heidegger il generico «si muore» (cfr. Heidegger 2005, 303) fonda un rapporto inautentico con la morte, giacché questa, che è la possibilità più propria, diventa un "qualcosa" che si vuole allontanare o rimuovere (si pensi quando, ad esempio, a proposito della morte, ci si dice: "purtroppo, prima o poi *si muore*, ma ora pensiamo a vivere"), al contrario, per De Martino il "si muore" (che viene evocato nei lamenti funebri, attraverso gesti stereotipati e formule impersonali) permette di affrontare questo terribile evento in forma protetta. Il «Si» (*Man*), ovvero l'esistenza pubblica e anonima, veniva pertanto "riabilitato": «L'uomo deve perdersi se vuole salvarsi, e coloro che non sono in qualche misura perduti nell'anonimia del *Man*, del «si» impersonale, della socialità e della tradizione, mancano anche del terreno su cui sollevarsi per la ripresa di sé e per la iniziativa personale» (De Martino 2002, 683).

Insomma, solo per entro l'essere assieme, nel quale si fonda e si diffonde la cultura, si realizza l'autenticità dell'esistenza – non già nello spaesamento che ci libera dagli "altri". Era ribadita, in tal senso, la "natura pubblica" della presenza; laddove il venir meno della relazione intersoggettiva, che funge da terreno comune, ovvero la «perdita della cultura»,

è il motivo stesso della crisi – di un folle smarrimento senza riscatto (cfr. De Martino 2002, 657). E se è vero che «non si sa che si è senza sapere chi si è; e non si sa chi si è senza un sistema di riferimenti – in parte simbolici e rituali – che diano orizzonte al vivere, domesticità e senso al proprio essere-nel-mondo» (Jervis 1986, 67)[6], così per De Martino era nell'elaborazione culturale dell'identità (questo sempre rinnovato dire "chi si è") che la presenza poteva aver cura della propria strutturale fragilità, mettere in atto un «esorcismo solenne» (ovvero una "destorificazione") del negativo e confermarsi nel proprio *sum* (De Martino 2002, 669).

Il tema heideggeriano dello "spaesamento" fu così oggetto di una approfondita meditazione e di un deciso ribaltamento. Sin dal saggio *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini* pubblicato nel 1952, De Martino aveva mostrato la relazione tra presenza e mondo; dove il mondo veniva a precisarsi come una patria esistenziale culturalmente fondata, risultato di una opera di «appaesamento» (cfr. De Martino 1951-52). Ebbene, se per Heidegger l'esserci si rifugia nel mondo, presso cose e persone, attraverso una inautentica «fuga» (*Flucht*) da se stesso, al fine di evitare l'angoscioso, ma autentico, rapporto col proprio essere (cfr. Heidegger 2005, §40); per De Martino la presenza trova se stessa solo nel mondo, ovvero nel rapporto con le cose e le altre presenze che condividono con essa un comune orizzonte di senso. Entro la riflessione demartiniana, l'appaesamento risultava così una attività che consiste nella edificazione di una realtà domestica, nota e ovvia, che possa rispondere positivamente al rischioso spaesamento, ovvero allo smarrimento di sé.

De Martino era stato diretto testimone di un simile rischioso spaesamento in occasione di una spedizione etnologica in Calabria:

> ricordo un tramonto, percorrendo in auto qualche solitaria strada della Calabria. Non eravamo sicuri del nostro itinerario e fu per noi di grande sollievo incontrare un vecchio pastore. Fermammo l'auto e gli chiedemmo le notizie che desideravamo, e poiché le sue indicazioni erano tutt'altro che chiare gli offrimmo di salire in auto per accompagnarci sino al bivio giusto, a pochi chilometri di distanza: poi lo avremmo riportato al punto in cui lo avevamo incontrato. Salì in auto con qualche diffidenza, come se temesse una insidia, e la sua diffidenza si andò via via tramutando in angoscia, perché ora, dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo estremamente circoscritto spazio domestico. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva completamente spaesato: e solo a fatica potemmo condurlo sino al bivio giusto e ottenere quel che ci occorreva sapere. Lo riportammo poi indietro in fretta, secondo l'accordo: e sempre stava con la testa fuori del finestrino, scrutando l'orizzonte, per veder riapparire il campanile di Marcellinara: finché quando finalmente lo vide, il suo volto si distese e il suo vecchio cuore si andò pacificando, come per la riconquista di una 'patria perduta'. (De Martino 2002, 480-481)

A questo ricordo seguiva poi la seguente chiosa: «Certamente la presenza entra in rischio quando tocca il limite della sua patria esistenziale, quando perde 'il campanile di Marcellinara'». I confini tracciati dal Campanile di Marcellinara non sono soltanto i confini geografici misurabili in modo freddo e oggettivo dalla scienze naturali, ma segnano anche i confini psichici ed esistenziali della presenza. La presenza individua se stessa in forza di una narrazione che continuamente definisce la sua identità – una narrazione che si compone anche di memorie inscritte nel paesaggio, nell'ambiente addomesticato. Volendo essere più radicali, si potrebbe dire che *la presenza consiste in questa narrazione*. Per cui la perdita di tale narrazione, e altresì la perdita di quelle memo-

6 Con queste parole Jervis riassume elegantemente il modo in cui in De Martino si viene a configurare il rapporto fra il concetto di presenza e il concetto di identità.

rie, coincide con una perdita di sé. Pertanto, nella misura in cui non si riconosce più nel mondo, la presenza si fa ignota a se stessa. E così, in questo caso, se l'ethos della presenza (cioè la sua volontà di esserci contro il rischio di non esserci) non è sufficientemente saldo da mettere in atto una nuova opera di appaesamento, se non le è possibile ricomporre il mondo in una trama di senso, l'esito ultimo e drammatico è il precipitare della presenza nel "delirio", nella assenza di mondo (De Martino 2002, 72). Il crollo della patria esistenziale, questa "apocalissi culturale", coincide così con una «apocalisse psicopatologica» (cfr. De Martino 1964), con un caratteristico «vissuto da fine del mondo» (*Weltuntergangserlebnis*) – con la catastrofe stessa dell'esserci, il quale, nell'isolamento, in questa atrofia del significato che è nello stesso tempo una atrofia del proprio essere, recede «verso l'incomunicabile, il privato, il senza-valore-intersoggettivo» (De Martino 2002, 85).

2. Attualità di De Martino alla luce delle odierne scienze psicologiche

Come ha fatto notare Jervis, l'opera di De Martino ha anticipato di parecchi anni una tematica che oggi è in pieno sviluppo:

> nella psicologia generale come nella psicopatologia, nella psicologia sociale come nella psicoanalisi moderna, e anche nello studio dell'infanzia, emerge infine la centralità della tematica di cui De Martino era stato precursore. Questa tematica riguarda non solo e non tanto le classiche declinazioni esistenzialiste dell''esserci', quanto più precisamente l'argomento complesso, e oggi anche più strettamente psicologico, dell'identità e del *self*. (Jervis 1998, 318-319)

Si tratta di un'indicazione preziosa. Come ora cercheremo di mostrare, in rapporto al tema dell'identità le odierne scienze psicologiche ci offrono effettivamente teorie e dati che risultano congruenti con una certa ipotesi sulla natura umana: quella che vede il soggetto umano impegnato a costruire se stesso in base a quel "volerci essere" – il bisogno primario di "consistere soggettivamente", e dunque di esistere solidamente come "io" – intorno a cui ruota tutta la psicologia fenomenologica dell'identità di De Martino.

2.1. Non si sa che si è senza sapere chi si è

Una ragione per cui l'identità è un tema centrale nelle odierne scienze psicologiche è legata al tentativo di utilizzare la nozione di autodescrizione di identità per elucidare il concetto di autocoscienza. Questo tentativo informa, ad esempio, la teoria dell'identità narrativa proposta dallo psicologo Dan McAdams.

Forte della distinzione jamesiana tra *I* e *Me*, degli studi sull'acquisizione dell'identità nell'adolescenza condotti dallo psicoanalista Erik Erikson, oltre che della tradizione degli *Study of Lives* (tradizione radicata nell'opera di studiosi quali Alfred Adler, Henry Murray e Silvan Tompkins), nel 1985 McAdams pubblicò *Power, Intimacy, and the Life Story*, in cui veniva delineata una teoria dello sviluppo dell'identità imperniata sul concetto di narrazione. Di lì a poco Katherine Nelson avrebbe presentato una prospettiva sull'ontogenesi della capacità narrativa (cfr. Nelson 1989)[7] che in seguito è stata spesso avvicinata all'approccio di McAdams[8].

7 Vedi anche Nelson e Fivush (2004, 486-511).
8 Cfr. per es. McLean, Pasupathi e Pals (2007, 262-80); E. Reese *et al.* (2010, 23-43).

La distinzione tra *I* e *Me*, tracciata da James nei *Principles of Psychology*, è la pietra angolare della teoria di McAdams. L'*I*, McAdams chiarisce, non è una cosa, e nemmeno una parte, un componente o un aspetto del *self*; è piuttosto un verbo: «it might be called 'selfing' or 'I-ing', the fundamental process of making a self out of experience» (McAdams 1996, 302). Il *Me* è invece il prodotto primario del processo di *selfing*; è «the self that selfing makes» (McAdams 1996, 302). Il *Me* esiste come una descrizione di identità emergente dal processo di *selfing* — descrizione che come è ben noto viene declinata da James in tre forme di esperienzialità riflessiva: il sé materiale, il sé sociale e il sé spirituale. In breve, è «the making of the Me that constitutes what the I fundamentally is» (McAdams, Cox 2010, 162).

Così interpretata, la teoria jamesiana dell'*I* e del *Me* definisce la nozione di autocoscienza in base alla nozione di identità. Essa è dunque in perfetta sintonia con la critica che De Martino rivolge alle filosofie che vedono nell'autocoscienza un dato primario. Non si sa che si è senza sapere chi si è: io so di "esserci" solo in quanto so di "esserci in un certo modo", cioè con particolari caratteristiche, come identità descrivibile. Non si dà autocoscienza senza che vi sia una qualche *descrizione di sé*, e quindi senza che vi sia una qualche *descrizione di identità* (cfr. Jervis 1997, 139).

A questa interpretazione della teoria jamesiana del *self* McAdams imprime una curvatura kantiana. L'autocoscienza, in quanto costruzione di identità, è «a unifying, integrative, synthesizing process» (McAdams 1997, 56). Si tratta perciò di una funzione di sintesi; ma proprio perché operativa nel quadro di una teoria che si propone di illuminare il processo di formazione della persona, questa funzione *non* è kantiana nella misura in cui rinvia a un piano psicologico che non è garantito dal piano trascendentale; e dunque chiama in causa il soggetto empirico, il quale è primariamente *non unitario* e persegue la propria unità nell'atto di mobilitare risorse contro la minaccia della disgregazione (cfr. Jervis 1992, 298). Con le parole di De Martino, l'unità dell'appercezione non è un dato ma un compito, «il compito umano di esserci» (De Martino 2002, 101).

2.2. La costruzione dell'identità è il cardine dello sviluppo della persona

McAdams definisce l'identità narrativa «an internalized and evolving life story that a person begins to develop in late adolescence to provide life with meaning and purpose» (McAdams e Olson 2010, 527). Nell'idioma di James, essa è la storia del *Me* che l'*I* compone, edita e su cui non cessa mai di lavorare. E questa narrazione autobiografica deve infondere all'intrico di ricordi autobiografici «some semblance of unity, purpose, and meaning» (McAdams e Olson 2010, 527). In altre parole, l'individuo conferisce un senso alla propria vita facendo del *Me* un "testo interiorizzato", completo di un'ambientazione, di scene, personaggi, trama e temi ricorrenti.

Vi è in questo processo di autocostruzione identitaria un fondamentale aspetto psicodinamico. La psicologia dinamica e la psicologia dello sviluppo ci mostrano, infatti, che

> la costruzione della vita affettiva, nel corso dell'infanzia e poi in tutto l'arco dell'esistenza, è intimamente connessa alla costruzione di un'identità personale ben definita, e accettata come valida: un processo inscindibile dalla costruzione e dal mantenimento dell'autostima, che a sua volta risulta indissolubile dal tema della solidità dell'Io (in senso freudiano), o se vogliamo dal tema della coesione del *self* (nel senso di Kohut). (Jervis 2011, 126)

Durante la prima infanzia, e in particolare dal terzo anno di vita in poi, l'autocoscienza va oltre la coscienza del corpo in quanto corpo proprio per divenire autodescrizione mentalistica, e quindi autodescrizione narrativa (cfr. Marraffa, Meini 2016). Ebbene, questa descrizione di sé che il bambino ricerca con voracità è una "descrizione accettante", ossia una descrizione che è cognitiva (in quanto è *definizione* di sé) ma anche, inscindibilmente, emotiva-affettiva (in quanto è *accettazione* di sé). Il bambino insomma necessita di un'autodescrivibilità chiara e coerente, pienamente legittimata dal genitore, socialmente valida, capace di attrarre attenzione e fungere da base per sempre nuove transazioni affettive.

Anche la crisi adolescenziale, e con essa l'autonomizzazione sociale post-adolescenziale, sono in larga misura problema di identità. Nella già citata teoria dell'identità di Erikson, la formazione dell'identità è il compito primario della fase adolescenziale. L'adolescente affronta il problema di sostenere e gestire la fine dell'eteronomia dell'identità (per cui il proprio "esser così" era fino a quel momento una funzione delle definizioni date dai genitori), e questo è il problema di come passare, in un salto rischioso, all'acquisizione di una definizione di sé *autonoma* — un'identità svincolata da ogni "riconoscimento" protettivo, mediata da identificazioni con figure transazionali e incardinata sulla vita extrafamigliare. Per dirla con James, «the I must arrange the various pieces of the material, social, and spiritual Me into a new pattern that confers upon the Me a unifying and purposeful sense of identity» (McAdams, Cox 2010, 164). L'esito ottimale di questo processo è il prevalere del polo "sintonico" dell'integrazione dell'identità sul polo "distonico" della diffusione dell'identità.

Erikson concepisce la diffusione dell'identità come un'insufficiente integrazione di immagini di sé che ha origine da una "debolezza dell'Io".[9] Il giovane che soffre di diffusione di identità avverte l'intimità e l'impegno come una costante minaccia di fusione e perdita della sua fragile identità – minaccia contro la quale i sintomi del cluster B (i sintomi borderline, istrionici e narcisistici) possono rappresentare una difesa disadattiva (cfr. Crawford *et al*. 2004). Anche i rischi di uno screzio psicotico, e anzi di una crisi o di uno scompenso psicotici, così drammatici e frequenti fra i 16 e i 18 anni, sono interpretabili, in larga misura, come fallimenti nell'acquisizione dell'autonomia dell'identità.

Meno studiati ma quasi altrettanto importanti, sono i problemi di identità del terzo decennio, e in particolare fra i 25 e i 30 anni. La liquidazione maturativa di residui infantili all'interno della personalità, cioè di residui di disautonomia psicologica in soggetti di più di venti-venticinque anni (e spesso di più di trenta-trentacinque) è uno dei compiti tipici del lavoro psicoterapico e psicoanalitico (cfr. Jervis 1997, 74).

Si può perciò affermare che l'autocostruzione dell'identità, nel corso dell'infanzia e poi anche oltre, modifica le sue procedure e le sue caratteristiche a seconda delle tappe della vita: ma sempre la sua importanza è tale che possiamo considerarla il cardine dello sviluppo di tutta l'esistenza dell'individuo. Di qui giungiamo a un'ipotesi pienamente congruente con la concezione demartiniana dell'antropogenesi. La nostra esistenza prende forma in accordo con «a specifically human necessity», ossia «the maintenance of identity» (Lichtenstein 1997, 77); e questa identità deve soddisfare la fondamentale esigenza di «costruire e difendere un'immagine di sé dotata almeno di una solidità minimale, e cioè, in pratica, abbastanza solida da confermarci che *esistiamo senza dissolverci*» (Jervis 1997, 33).

9 McAdams fa osservare che in questo contesto l'Io freudiano è considerato una funzione di sintesi, il che lo apparenta al *selfing*. Cfr. McAdams (1997, 57).

2.3. Fragilità del soggetto e psicodinamica delle difese

Il riferimento appena fatto al concetto eriksoniano di diffusione di identità ci ha introdotto alla dimensione *clinica* del nesso inestricabile tra descrizione di identità e autocoscienza. Non si può dare concretezza e solidità alla propria autocoscienza se quest'ultima non ha come centro, e come essenza, una descrizione di identità che deve essere chiara e, inscindibilmente, "buona" in quanto degna di essere amata (cfr. Balint 1965). L'incessante costruzione e ricostruzione di un'identità accettabile e adattivamente funzionante è perciò il processo attraverso cui sono prodotti i nostri equilibri intra- e inter-personali, e di conseguenza il fondamento del benessere psicologico e della salute mentale. Ciò trova una chiara illustrazione nella psicopatologia evolutiva dell'attaccamento, in cui le condotte abusive o gravemente negligenti della figura di attaccamento sono considerate all'origine di disturbi di identità (cfr. Williams 2009).

Freud ci parla di problemi di fragilità dell'Io. Negli anni della maturità il suo sforzo di oltrepassare l'orizzonte coscienzialistico si fece più radicale. Sviluppando la seconda topica, egli arrivò a pensare che l'Es fosse dominante in tutto il panorama della vita psichica: la coscienza perdeva in tal modo di importanza e con essa la parte strutturata della mente, cioè l'Io, tanto che egli arrivò a dire che l'Es si serve dell'Io come di una «facciata» (cfr. Freud 1930, 559).

Nella misura in cui Freud afferma che l'Io è solo la facciata dell'Es, il suo pensiero contiene una teoria della precarietà dell'Io. Ma è importante chiarire che la fragilità del soggetto non può essere realmente un tema centrale nel quadro teorico freudiano. In questo quadro, il carattere non unitario della mente si spiega alla luce non tanto di una sua fragilità o insufficienza quanto piuttosto del carattere pervasivo dei conflitti inconsci.

Un nuovo scenario si delinea con la psicoanalisi clinica basata sulle teorie delle relazioni oggettuali e dell'attaccamento. Queste teorie spostano infatti l'asse teorico dalla tematica affettiva tipica del bambino fra i tre e i sei anni alla tematica affettiva del primo anno di vita, e quindi dalla tematica dei conflitti nascenti dal triangolo delle rivalità edipiche alla tematica più precoce della debolezza, o fragilità, o scarsa coesione, o insufficiente integrazione di quelle strutture della mente che Freud chiama «*das Ich*». Questa condizione strutturale di fragilità è esperita dal soggetto come un sentimento cronico di insicurezza, o mancanza di autostima, o mancanza di fiducia in se stessi, o mancanza di coesione del *self* (espressioni tutte sostanzialmente sinonime), che non possono essere ricondotte a tematiche nevrotiche conflittuali[10]. Abbiamo qui una condizione di insicurezza primaria, o se vogliamo di mancanza di intima solidità personale, che non è riconducibile al conflitto: una fragilità che si manifesta nei casi più semplici come mancanza di fiducia in se stessi, come ansia e sgomento di fronte alle emergenze e soprattutto alle frustrazioni, oppure ancora – e ancor più tipicamente – come difficoltà a sopportare le situazioni di allontanamento e distacco, i rifiuti e gli abbandoni.

Seguendo la guida di Ronald Laing, possiamo descrivere l'esperienza che si origina da una debolezza dell'Io come il sintomo di una «insicurezza ontologica» (cfr. Laing 1960). L'individuo con un saldo nucleo di sicurezza ontologica, afferma lo psichiatra inglese, è un individuo che possiede un senso di sé come un'entità coesa e ben demarcata, insieme a un sentimento coerente di continuità biografica:

10 È importante sottolineare la distinzione tra esperienza e struttura: un solido sentimento di sé è uno degli effetti soggettivi di un Io solido, coeso e ben integrato, mentre l'esperienza di un self diviso è una delle esperienze che derivano da un Io che è fragile e non ben integrato.

> [l]'individuo può esperire il proprio essere come reale, vivo, intero; differenziato dal resto del mondo, in circostanze ordinarie, tanto chiaramente che la propria identità e la propria autonomia non sono mai in discussione; un continuum nel tempo; dotato di coerenza interna, di sostanzialità, di autenticità e di valore; spazialmente coestensivo col proprio corpo; e, di solito, come qualcosa che ha avuto inizio con la nascita, o approssimativamente con essa, e che si estinguerà con la morte. (Laing 1960, 34)

L'individuo ontologicamente insicuro è, per dirla con De Martino, una presenza in crisi, ossia un individuo che è esposto al crollo della soggettività, descritto come un'esperienza di disintegrazione, morte o torpore psichico, e un senso di vuoto morale: «Può mancare di un senso primario di coerenza e coesione personale. Si può sentire più inconsistente che consistente, e incapace di giudicare genuina, buona e di valore la sostanza di cui è fatto» (Laing 1960, 34). Nelle circostanze ordinarie della vita questo individuo è tormentato dalla percezione che la viva spontaneità dell'io si è trasformata in qualcosa privo di vita: «egli può sentirsi più irreale che reale; letteralmente più morto che vivo; solo precariamente distinto dal resto del mondo, così che la sua identità e la sua autonomia sono sempre in questione» (Laing 1960, 34). La discontinuità nell'esperienza temporale è una caratteristica fondamentale di questa condizione: «Può fargli difetto l'esperienza della continuità nel tempo» (Laing 1960, 34). Qui il tempo può essere inteso come nulla più che una serie di momenti discreti, ognuno dei quali scinde le esperienze precedenti da quelle successive così da compromettere una narrazione continua (cfr. Giddens 1991, 53).

I meccanismi di difesa sono per l'individuo affetto da insicurezza ontologica un indispensabile baluardo contro un mondo esterno e un mondo interno avvertiti entrambi come minacciosi. Il soggetto si sforzerà di arginare questo tipo di esperienza escogitando «modi con cui cercare di essere reale, di mantenere in vita se stesso e gli altri, di preservare la sua identità, nello sforzo, come spesso egli dirà, di impedirsi di smarrire se stesso» (Laing 1960, 42). Quelli che per la maggior parte delle persone sono accadimenti ordinari «possono divenire profondamente significativi nella misura in cui contribuiscono al sostegno dell'essere dell'individuo o lo minacciano col non-essere» (Laing 1960, 42).

***

Nel contesto della teoria dell'attaccamento i sintomi di "insicurezza ontologica" di cui ci parla Laing sono le tracce ultime di un remoto «difetto primario» (cfr. Balint 1968), risultante da precoci insufficienze di rapporto fra il bambino piccolo e la figura primaria di attaccamento. Queste esperienze sfavorevoli durante i primi anni di vita possono essere una prolungata esperienza di abbandono (separazione o perdita), un clima famigliare segnato dalla violenza, oppure la cronica esiguità di adeguate attenzioni affettive da parte dei genitori (cfr. Kobak, Madsen 2008).

In questo quadro, la metafora freudiana di un Io fragile e non sufficientemente integrato identifica una condizione che predispone il soggetto a una patologia ampia e variegata che comprende, unitamente alle psicosi e ai disturbi di personalità, condizioni più vaghe caratterizzate da fragilità nella gestione della realtà e dei legami affettivi, incertezza nell'uso di se stessi e sentimenti di un "io diviso", magari resi più difficili e dissimulati da situazioni conflittuali a carattere nevrotico.

Esaminiamo il caso dei disturbi di personalità denominati "narcisistici". In psicoanalisi il narcisismo è un fenomeno assolutamente necessario per il costituirsi di una vita

psichica funzionante. Esso è amore o investimento di sé: come tale, presiede alla costituzione dell'Io, è il punto di partenza per la successiva costruzione dell'identità, è ciò che permette all'Io di non disgregarsi. Non solo nella primissima infanzia ma durante tutta la vita, l'amore di sé (il rifornimento libidico sulla persona) costantemente ricostruisce l'autostima e fonda la capacità di amare. Così, solo chi ha un buon rapporto con se stesso, e si accetta, e si ama, e con affetto ha cura di sé, dispone di quella sicurezza e ricchezza di affetti che spontaneamente si riverserà all'esterno in opere e slanci, in accettazione e disponibilità. Per cui possiamo dire che una quota di difese narcisistiche è normale nella costruzione della propria identità. Seguendo questa lezione, già ampiamente formulata da Freud (cfr. Freud 1914), nella psicoanalisi contemporanea il narcisismo viene considerato come uno dei punti cardinali della struttura dinamica della personalità.

La più importante revisione della teoria freudiana del narcisismo è contenuta in due scritti di Federn del 1927 e del 1929[11], in cui si dimostra che la schizofrenia non è dovuta, come credeva Freud (che la chiamava «nevrosi narcisistica»), a un ritiro della libido nell'Io, ma al contrario, a una dissoluzione dei confini dell'Io per una *carenza* di investimento libidico. L'Io (o più propriamente il *self* nel senso della «propria persona», come dice Hartmann) è tanto più in grado di resistere alla frantumazione della psicosi, quanto più è investito di libido narcisistica.

Federn porta, dopo Freud, il più importante contributo al ribaltamento della concezione tradizionale del narcisismo: quel tipo di personalità che (anche senza essere intaccata dalla schizofrenia) ci si presenta come narcisistica, cioè ripiegata sul proprio mondo, specchiantesi in una immagine grandiosa della propria autosufficienza, è in realtà *carente* di narcisismo. Il narcisista, contrariamente alle apparenze, soffre per un difetto cronico di amore di sé; e proprio perché è insicuro, e non si ama, ed è convinto di non meritare amore, si sorveglia con ansia e tenta perpetuamente di rassicurarsi e di rafforzare con orpelli e illusioni la propria immagine che egli avverte fragile, povera, perpetuamente carente. In breve, il narcisismo da fenomeno normale si converte in patologia quando serve al soggetto per compensare una condizione che è di insicurezza e di insufficiente autostima. Qui l'angoscia fondamentale è la paura di non esistere.

In questo quadro, le *difese narcisistiche* sono i modi in cui cerca un contenimento la drammatica difficoltà a vivere generata dall'insicurezza ontologica. Le difese narcisistiche sono cioè i tentativi, spesso penosi e talora disperati, di curare e difendere la propria immagine come argine di un'identità avvertita come troppo fragile. Questo tema è stato esplorato in profondità da Heinz Kohut, che ha presentato nuovamente la metafora freudiana della solidità dell'io in termini di coesione e autolegittimazione dell'identità.

Si noti che una difesa narcisistica consiste non soltanto nella salvaguardia più o meno ansiosa dell'immagine che vogliamo avere di noi stessi, ma anche in un certo tipo di rapporto col mondo esterno: si parla allora di "relazioni d'oggetto di tipo narcisistico" che, rappresentate dal possesso di merci qualificanti o dalla compagnia di figure prestigiose o protettive, fungono da simboli che servono al soggetto per rassicurarsi circa la propria immagine. Ora, nel disturbo narcisistico di personalità il sentimento di identità è talmente precario (il *self* è così poco "coeso", direbbe Kohut) che l'individuo fatica a sentirsi esistere e teme di perdere del tutto il contatto con se stesso qualora venga privato di queste rassicurazioni. Fra queste figurano ciò che Kohut chiama «self-objects», ossia oggetti di tipo narcisistico che sono vissuti come né interni né esterni rispetto ai confini dell'identità di persona. Scrive lo psicoanalista a proposito di un paziente, il signor W.:

11 Raccolti in Federn 1952 (trad. it. 1976).

> it was at such times, when his unsupported childhood self began to feel frighteningly strange to him and began to crumble, that he had in fact surrounded himself with his possessions — sitting on the floor, looking at them, checking that they were there: his toys and his clothes. And he had at that time a particular drawer that contained his things, a drawer he thought about sometimes at night when he could not fall asleep, in order to reassure himself. (Kohut 1977, 167-168)

In una fascia di casi clinici meno gravi della personalità narcisistica "conclamata", l'insufficienza del senso di identità fa sì che l'individuo, pur non essendo costretto ad adottare uno stile difensivo che sconfina in problematiche patologiche, riesce a condurre una vita normale solo ponendosi all'interno di una situazione di dipendenza, e quindi rifuggendo posizioni affilianti e di responsabilità. Ciò a indicazione del fatto che problematiche di tipo narcisistico, più attenuate, sono presenti in moltissime persone, e che pertanto si dovrebbe parlare non tanto di personalità narcisiste o meno, quanto dei modi più o meno economici ed efficaci con cui ciascuno gestisce il difficile problema dei propri equilibri narcisistici.

***

Infine, si dovrebbe notare che una diminuzione del sentimento di esistere, al punto di una «trasformazione del nostro essere in un nulla» (James 1890, 293), può essere il risultato non solo di un processo psicopatologico; un risultato analogo può scaturire da un improvviso crollo dell'autostima, o da un inatteso sconvolgimento emozionale, oppure dal venir meno della continuità del tessuto della nostra socialità, come può accadere se un individuo, scaraventato in qualche istituzione totale, viene spogliato della sua identità sociale e della sua dignità personale.

Val la pena di menzionare due testi classici su questo tema. In *The Informed Heart* lo psicoanalista Bruno Bettelheim ha descritto la sua lotta per contrastare la minaccia della destrutturazione dell'io in un campo di concentramento (cfr. Bettelhaim, 1960). *Asylums* del sociologo Erving Goffman è una ricerca etnografica in un ospedale psichiatrico, in cui viene ricostruita la «carriera morale» del paziente prima e dopo il ricovero, una carriera costellata da una serie di «degradazioni, umiliazioni e profanazioni dell'io» (Goffman 1961, 14). In queste condizioni di mortificazione dell'io, il soggetto può mettere in atto un insieme di strategie che sono volte a restituire all'individuo istituzionalizzato un senso di autonomia e di valore:

> …ci attacchiamo […] ai ricordi (ma persino questi ultimi possono esser posti in dubbio da carcerieri oculati), al senso di una nostra dignità progettuale (nel caso che ne abbiamo una) o alla sicurezza segreta di una appartenenza (come può accadere a un rivoluzionario sicuro della propria fede e della propria organizzazione): ma se tutto questo ci manca, allora ci accorgiamo che la nostra mente si svuota, e non soltanto non sappiamo più chi siamo ma anche, letteralmente, perdiamo la sensazione di esser presenti. (Jervis 1997, 36)

3. Le tecniche difensive della presenza: dall'individuale al collettivo

Riassumiamo. In rapporto al tema dell'identità, ambiti di ricerca quali la psicologia dello sviluppo, la psicologia e la psichiatria dinamica, la psicologia della personalità, ci offrono teorie e dati che risultano congruenti con la filosofia antropologica di De Martino.

La tesi centrale è questa. Sappiamo di esistere in quanto sappiamo di esistere in un certo modo, cioè con caratteristiche determinate, come identità descrivibile. Ma questa identità, come sentimento primario dell'esserci in quanto esserci in un certo modo, non è data una volta per tutte: è qualcosa di perpetuamente ricostruito e attivamente riconfermato ogni giorno, qualcosa di perennemente precario. Questa precarietà rende comprensibile la difensività immanente al processo di *selfing*; il suo imporre al sistema psicobiologico umano una teleologia dell'autodifesa. In questo quadro, osserva Jervis, la salute mentale non è più un *dato*, una condizione naturale garantita; è bensì «la costruzione e ri-costruzione continua di una vita e di un'unità mentale soddisfacenti, di un'identità personale accettabile e adattivamente funzionante»; è cioè «l'edificazione ininterrotta di un sistema di difese, è la capacità continuamente rinnovata di contenere e gestire l'angoscia e il disordine» (Jervis 2014, 114). E ciascuno degli equilibri (intra- e inter-personali) che si producono in questo processo di costruzione e ri-costruzione difensiva della propria identità «è precario, fluttuante, revisionabile, e in definitiva perpetuamente carente e insoddisfacente per il soggetto» (Jervis 1988, 27).

A questo punto, però, si deve fare i conti con una differenza fra la concezione psicodinamica delle difese di cui ci sta parlando Jervis e le tecniche di protezione della presenza che troviamo nell'opera di De Martino. Come si è accennato sopra, quest'ultimo identifica tali dispositivi esclusivamente su un piano sociale e collettivo: se da un lato egli riconosce una reazione primaria alla crisi che rivela una strutturale volontà di esserci come presenza, dall'altro lato egli indica come strumenti per difendersi e compiere il riscatto dalla crisi soltanto quelli offerti dalla cultura. I casi indagati in prima persona da De Martino sono in tal senso esemplificativi. Se si considera, ad esempio, il caso del lutto, si evince come la crisi si produce nella misura in cui la fragilità psicologica (soggettiva) della presenza si accompagna a una fragilità di significato (intersoggettivo). La crisi si supera nella misura in cui la presenza viene tratta via dal suo isolamento e condotta entro un piano comunitario che la individua e la protegge:

> nella crisi del cordoglio la presenza storica si smarrisce in comportamenti alienati: l'istituzione della presenza rituale del pianto rende possibile la catabasi verso questi comportamenti in rischio di alienazione, e al tempo stesso l'anabasi e la ripresa cioè la loro reintegrazione culturale e il loro ridischiudersi verso il mondo dei valori. È sul piano della presenza rituale del pianto che infatti viene compiuta la conversione del *planctus* irrelativo nel *planctus* ritualizzato, ed è su questo stesso piano che viene conquistato il discorso protetto della lamentazione. (De Martino 1975, 84)

Ricondotta sul piano mitico-rituale, la presenza in lutto può così fare ricorso a una "grammatica" culturalmente definita che le permette di esprimere in modo controllato e quindi socialmente accettato la propria crisi del cordoglio. In modo analogo, i tarantati studiati da De Martino in Salento trovavano nel simbolo della taranta e nel rito ad esso associato un "codice" capace di tradurre sul piano del significato un conflitto interiore cifrato, e dunque di offrire un set di azioni utili a mettere in scena quel conflitto secondo forme protette[12].

Il riscatto mitico-rituale avviene dunque non già in forza dell'autonomia del singolo, ma sempre entro un disegno che è la stessa comunità a darsi, ossia entro un progetto comunitario. La prospettiva da noi adottata in questo articolo è però diversa: noi cer-

12 «Il tarantismo si era manifestato come un simbolo mitico-rituale culturalmente condizionato, con un orizzonte di evocazione e di deflusso di conflitti irrisolti operanti nell'inconscio, come un ordine culturale dotato di una sua propria autonomia rispetto alle occasioni e alle condizioni esistenziali che lo alimentavano». (De Martino 2002, 118)

chiamo la sintesi fra la psicodinamica delle difese e l'indagine demartiniana sui meccanismi sociali (e in particolare rituali) con cui le comunità e gli individui fronteggiano la crisi della presenza. In questo quadro, i meccanismi di difesa (le tecniche di protezione della presenza) si dispongono lungo un continuum che dal livello individuale si estende a quello sociale e collettivo. Sul piano psicodinamico individuale, troviamo le difese intrapsichiche e le manovre relazionali «a cui ciascuno di noi ricorre, nel rapporto con gli altri e col proprio ambiente, per difendere la propria autodescrivibilità e, indissolubilmente, la solidità del proprio 'consisterÈ autocosciente» (Jervis 1998, 319). Sul piano antropologico comunitario, le difese consistono invece nella costruzione di un sistema di riferimenti simbolici e rituali «che danno orizzonte al vivere, domesticità e senso al proprio essere-nel-mondo» (De Martino 1951-52).

Qui, allora, non è più solo la comunità che, nel vivere nella storia e fare cultura, plasma le tecniche di protezione della presenza. Tutte le strutture difensive, sia individuali che collettive, possono produrre equilibri funzionali in un soggetto che la psicologia dinamica, guidata dalle odierne scienze della mente, riconduce all'interno di una cornice *inscindibilmente* biopsicologica e psicosociale/culturale (cfr. Marraffa, Paternoster 2016). Al fine di esemplificare questa prospettiva che si sforza di integrare le strutture difensive individuali con i meccanismi rituali collettivi, ritorniamo alla crisi del cordoglio.

Abbiamo già fatto riferimento alla nozione di angoscia territoriale, che costituisce il parametro spaziale o geografico del sentirsi in crisi (cfr. Jervis 2011, 93). La crisi del cordoglio illustra un altro parametro, quello *temporale*. Nella perdita della persona amata si determina una frattura temporale, ossia un crollo traumatico della continuità attesa, che può produrre uno «spaesamento diacronico», ovvero una destrutturazione interna (Jervis 2011, 93). Al pari del paziente schizofrenico di cui ci parla Laing, l'individuo in lutto può avvertire la sensazione di star perdendo se stesso (la propria presenza) in seguito al venir meno della continuità biografica.

Per De Martino, come si è detto, la cultura offre alla persona in lutto un meccanismo rituale che assimila la crisi del cordoglio a uno schema mitico-rituale che da un lato inquadra miticamente la crisi e dall'altro offre indicazioni rituali per superarla. Ma, aggiungiamo noi, anche sul piano psicodinamico individuale chi è in lutto può contare su un meccanismo di autonarrazione che è in grado di «tamponare» (*buffer*) l'effetto della frattura biografica sul senso di continuità dell'io. Si tratta della capacità di *ragionamento autobiografico*, ossia «the activity of creating relations between different parts of onÈs past, present, and future life and onÈs personality and development. It embeds personal memories in a culturally, temporally, causally, and thematically coherent life story» (Habermas 2010, 1). Le competenze socio-cognitive su cui esso si fonda sono perciò (i) la capacità di aderire a un concetto culturale di biografia; (ii) la capacità di conferire un ordine temporale agli eventi passati (coerenza temporale); (iii) la capacità di spiegare mutamenti o sviluppi dell'identità nel tempo (coerenza causale-motivazionale); e (iv) la capacità di riassumere e interpretare temi all'interno delle storie e applicare questi temi alla propria vita (coerenza tematica).

Il ragionamento autobiografico è – si noti – *costitutivo* dell'identità narrativa: esso immerge i ricordi personali in una storia di vita coerente sotto il profilo tematico, causale, temporale e culturale. In tal modo, il formato della storia di vita stabilisce e ristabilisce la propria continuità nel tempo. Il ragionamento autobiografico è perciò anche un meccanismo difensivo, volto a fronteggiare la minaccia costituita dalla rottura della continuità temporale. In periodi di relativa stabilità la continuità temporale è garantita da specifici meccanismi della memoria, per cui «the remembered self is systematically distorted

by automatically assimilating it to the present self-concept, increasing the similarity between the present and remembered reflected self, in order to maintain conceptual self-sameness» (Habermas, Köber 2015a, 655)[13]. Tale meccanismo, però, non è in grado di assicurare la continuità temporale quando il soggetto registra un cambiamento. In momenti di mutamento e frattura biografica, la rottura della continuità temporale può essere "tamponata" dal ragionamento autobiografico, che mette in campo "argomenti" che traghettano il soggetto oltre il mutamento, che viene integrato in un contesto di storia di vita più ampio (cfr. Habermas, Köber 2015b). Nell'assolvere a tale compito il ragionamento autobiografico si propone a pieno diritto come un meccanismo di reintegrazione della presenza: la sua appartenenza al piano psicodinamico individuale – si può dunque ribadire – non le rende impervia la teorizzazione demartiniana sui meccanismi mitico-rituali deputati a fronteggiare la crisi del lutto.

Bibliografia

Balint, M., 1965, *Early developmental states of the ego. Primary object love*, in Id., *Primary Love and Psycho-Analytic Technique*, London, Tavistock.

Balint, M., 1968, *The Basic Fault. Therapeutic Aspects of Regression*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press (nuova edizione 1992).

Bettelheim, B., 1960, *The Informed Heart*, Glencoe (Ill.), The Free Press.

Berardini, S.F., 2013a, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Trento, Editrice Università degli Studi di Trento.

Berardini, S.F., 2013b, *Sulla vitalità e l'utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in *Paradigmi*, 31(2), 35-50.

Beardini, S.F., 2015, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa, ETS, 59-74.

Brook, J.S. *et al.*, 2004, *The course and psychosocial correlates of personality disorder symptoms in adolescence: Erikson's developmental theory revisited*, in *Journal of Youth and Adolescence*, 33.

Conway, M.A., Singer, J.A., Tagini, A., 2004, *The self and autobiographical memory: Correspondence and coherence*, in *Social Cognition*, 22, 491-529.

Croce, B., 2005, *Intorno al 'magismo' come età storica*, in id., *Filosofia e storiografia*, a cura di Maschietti S., Napoli, Bibliopolis.

De Martino, E., 1948, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri (nuova edizione 2007).

De Martino, E., 1951-52, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli aranda*, in *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, Lecce, Argo, 23.

De Martino, E., 1964, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in *Nuovi Argomenti*, 69-71, 105-141.

De Martino, E., 1975, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri.

De Martinio, E., 1980, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio.

De Martino, E., 1995, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce, Argo.

13 Gli autori stanno discutendo l'ipotesi proposta da Conway, Singer e Tagini (2004, 491-529).

De Martino, E., 2002a, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore.
De Martino, E., 2002b, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Gallini, C., Torino, Einaudi.
De Martino, E., 2005a, *Letture da Pierre Janet*, in Gallini, C. (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Napoli, Liguori.
De Martino, E., 2005b, *Scritti filosofici*, a cura di Pàstina, R., Bologna, il Mulino.
Federn, P., 1952, *Psicosi e psicologia dell'Io*, Torino, Bollati Boringhieri (nuova edizione 1976).
Freud, S., 1914, *Introduzione al narcisismo*, in *Opere*, vol. 7, Torino, Bollati Boringhieri (nuova edizione 2003).
Freud, S., 1920, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere* vol. 9, Torino, Bollati Boringhieri (nuova edizione 2000).
Freud, S., 1930, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. 10, Torino, Bollati Boringhieri (nuova edizione 2003).
Gallini, C. (a cura di), 2005, *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Napoli, Liguori.
Giddens, A., 1991, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press.
Goffman, E., 1961, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York, Doubleday.
Habermas, T., 2010, *Autobiographical Reasoning: Arguing and Narrating from a Biographical Perspective*, in *New Directions for Child and Adolescent Development*, 131.
Habermas, T., Köber, C., 2015a, *Autobiographical reasoning in life narratives buffers the effect of biographical disruptions on the sense of self-continuity*, in *Memory*, 23(5).
Habermas, T., Köber C., 2015b, *Autobiographical reasoning is constitutive for narrative identity: the role of the life story for personal continuity*", in McLean K.C., Syed, M., (eds.), *The Oxford Handbook of Identity Development*, Oxford, Oxford University Press.
Heidegger, M., 2005, *Essere e tempo*; (trad. it. di Chiodi, P., rivista da Volpi, F., Milano, Longanesi).
James, W., 1890, *The Principles of Psychology*, New York, Dover (nuova edizione 1950).
Jervis, G., 1983, *Presenza e identità*, Milano, Garzanti.
Jervis, G., 1986, *Alcune intuizioni psicologiche*, in *La Ricerca Folklorica*, 13.
Jervis, G., 1988, *Il sintomo in psicoanalisi*, in *Psicobiettivo*, 8(1).
Jervis, G., 1992, *Fondamenti di psicologia dinamica*, Milano, Feltrinelli.
Jervis, G., 1997, *La conquista dell'identità*, Milano, Feltrinelli.
Jervis, G., 1998, *Ricordo di Ernesto de Martino*, in Gallini C., Massenzio, M. (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori.
Jervis, G., 2011, *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di Corbellini, G., Marraffa M., Torino, Bollati Boringhieri.
Jervis, G., 2014, *Contro il sentito dire. Psicoanalisi, psichiatria e politica*, a cura di Marraffa, M., Torino, Bollati Boringhieri.
Kant, I., 1981, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza.
Kobak, R., Madsen, S., 2008, *Disruptions in attachment bonds: implications for theory, research, and clinical intervention*, in J. Cassidy e P.R. Shaver (eds.), *Handbook of Attachment*, New York-London, The Guilford Press.
Kohut, H., 1977, *The Restoration of the Self*, New York, International Universities Press.
Laing, R., 1960, *The Divided Self*, London, Tavistock; (trad. it. *L'io diviso*, Torino, Einaudi, 2001).

Lanternari, V., 1997, *Fra storicismo e ontologismo. A proposito de* La fine del mondo, in Lanternari, V., *La mia alleanza con Ernesto de Martino*, Napoli, Liguori.
Lichtenstein, H., 1977, *The Dilemma of Human Identity*, New York, Jason Aronson.
Marraffa, M., Meini, C., 2016, *L'identità personale*, Roma, Carocci.
Marraffa, M., Paternoster, A., 2016, *Disentangling the self. A naturalistic approach to narrative self-construction*, in *New Ideas in Psychology*, 40.
Massenzio, M., 1943, *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito*, in E. Paci, *L'esistenzialismo*, Milano, CEDAM.
McAdams, D.P., 1985, *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquiries into Identity*, Homewood (IL), Dorsey Press.
McAdams, D.P., 1996, *Personality, modernity, and the storied self: a contemporary framework for studying persons*, in *Psychological Inquiry*, 7.
McAdams, D.P., 1997, *The case for unity in the (post)modern self: a modest proposal*, in Ashmore, R.D., Jussim, L., (eds.), *Self and identity. Fundamental Issues*, Oxford, Oxford University Press.
McAdams, D.P., Cox, K.S., 2010, *Self and identity across the life span*, in R.M. Lerner (ed.), *The Handbook of Life-Span Development*, vol. II, New York, Wiley.
McAdams, D.P., Olson, B.D., 2010, *Personality development: continuity and change over the life course*, in *Annual Review of Psychology*, 61.
McLean, K.C., Pasupathi, M., Pals, J.P., 2007, *Selves creating stories creating selves: A process model of self-development*, in *Personality and Social Psychology Review*, 11, 262-80.
Mustè, M., 2013, *Il problema delle categorie*, in *Paradigmi*, 31(2), 19-33.
Nelson, K., 1989, *Narratives from the Crib*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
Nelson, K., Fivush, R., 2004, *The emergence of autobiographical memory: A social cultural developmental theory*, in *Psychological Review*, 111, 486-511.
Paci, E., 1943, *L'esistenzialismo*, Milano, CEDAM.
Paci, E., 1950, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, Taylor.
Pàstina, R., 2005, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, in Gallini, C. (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli, Liguori.
Reese, E. *et al.*, 2010, *Emerging identities: Narrative and self from early childhood to early adolescence*, in McLean, K.C., Pasupathi, M., (eds.), *Narrative Development in Adolescence: Creating the Storied Self*, New York, Springer.
Sasso, G., 2001, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis.
Talamonti, A., 2001, *Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet*, in *Antropologia*, I, 55-79.
Talamonti, A., 2005, *La labilità della persona magica*, in Gallini, C. (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, 79-114, Napoli, Liguori.
Williams, R., 2009, *Trauma e relazioni*, Milano, Cortina.

Antropologia, progettualità neo-liberale, soggetto
Un dialogo con Adelino Zanini

Università Politecnica delle Marche
a.zanini@univpm.it

A cura di Pierluigi Marinucci

Università degli Studi di Palermo
pierluigimarinucci4@gmail.com

D.: *Affrontare il tema delle relazioni tra antropologia ed economia richiede una riflessione preliminare: in merito cioè a quanto questo complesso viluppo di relazioni abbia innanzitutto trovato esplicazione ''progettualÈ' nel campo epistemologico delle scienze umane, intese in chiave necessariamente e sufficientemente ampia da includere nel loro alveo concettuale anche la disciplina economica.*

R.: Per quanto concerne lo statuto delle scienze umane, c'è un prima e un dopo Foucault (mi sia permesso di richiamare direttamente ciò che ho scritto nel mio libro dedicato al filosofo francese). Egli ci ha insegnato, infatti, come nel caso di tali scienze non vi sia "discorso" capace di restituire, attraverso un'unità architettonica formale, la totalità della propria storia. Il ricorso storico-trascendentale (l'individuazione di una fondazione originaria) e quello empirico (la ricerca del fondatore) appaiono, rispettivamente, tautologici ed estrinseci. Ciò che, ad esempio, permette di individuare un discorso come "economia politica", non è l'unità di un oggetto, non è una struttura formale, un'architettura concettuale o una scelta filosofica fondamentale, appunto; è piuttosto l'esistenza di regole di formazione per tutti i suoi oggetti, per tutte le sue operazioni, per tutti i suoi concetti, per tutte le sue opzioni teoriche. È per questo che un'episteme non è la somma di conoscenze di un'epoca, bensì lo scarto, le distanze, le opposizioni, le differenze, le relazioni dei suoi molteplici discorsi scientifici. Essa non è una grande teoria sottostante, ma uno spazio di dispersione: non è uno stadio generale della ragione; è un complesso rapporto di spostamenti successivi.

In breve, le scienze umane *non* sono sovrapponibili alla biologia, all'economia, alla filologia; piuttosto, ne interrogano i loro versanti esterni, il "fuori" che le distingue: ciò che le rende possibili è infatti una certa situazione di prossimità nei riguardi della biologia, dell'economia, della filologia (o della linguistica); non esistono che nella misura in cui vengono a situarsi a fianco di queste, o piuttosto sotto di esse, nel loro spazio di proiezione.

Nello specifico, il fatto che l'uomo costituisca l'unica specie per la quale la produzione, la distribuzione e il consumo dei beni hanno assunto l'importanza che sappiamo, non serve a spiegare perché la scienza economica – pensabile certamente solo attraverso la formulazione di leggi che rappresentano i comportamenti degli individui – sia parte delle scienze umane. Una tale spiegazione, infatti, emerge solo là dove l'oggetto di queste ultime non è quell'uomo che da sempre lavora, scambia, consuma, ma quell'essere che, dall'interno delle forme di produzione che ne governano l'intera esistenza, forma la rappresentazione dei propri bisogni, della società tramite cui, con cui o contro cui li appaga, fino a poter da ultimo darsi la rappresentazione dell'economia stessa. Qui e solo qui è possibile osservare una scienza economica – che nel suo evolversi si sarebbe voluta "pura", artefice e padrona delle proprie leggi, dei propri specifici linguaggi – lungo il suo "versante esterno", nel "fuori" che ne interroga le pratiche, non già in ciò che sono, ma in ciò che non cessano di essere quando lo spazio della rappresentazione si schiude. Questo ci dice Foucault.

Ciò detto, la meta-narrazione economica si è costituita pur sempre nella ricerca di una fondazione originaria, anche quando ha provato a dubitare delle proprie ambizioni scientifiche, non ha quasi mai dubitato della possibilità di escludere il "fuori", ossia, d'individuare un'origine che autorizzasse a ragionare di scienza naturale (comprensiva di azione, rappresentazione, meta-rappresentazione di un soggetto razionale), piuttosto che di scienza umana o, nel caso specifico, sociale. I richiami possibili sarebbero molti. Non c'è il solo interesse di L. Walras per il modello fisico.

D.: *È dunque rilevabile uno scivolare della dottrina economica su posizioni progressivamente più 'scientifichÈ' – svanendo quindi la venatura 'moralÈ' – proprio laddove i suoi enunciati e il suo apparato concettuale dovrebbero esprimere una crescente attenzione alla complessità antropologica?*

R.: Anzitutto, è bene ricordare che la dottrina economica ha una storia "breve", rispetto alla quale, lo slittamento semantico del termine *oikonomia*, la lunghissima evoluzione che conduce dal governo dell'*oikos* a quello della *civil society*, lo specifico governamentale delle *Polizeiwissenschaften*, la messa a tema del "governo della popolazione", etc., non sono semplici presupposti, poi superati, appunto, dall'imporsi di un paradigma: quello liberale. Va poi ricordato che in Smith la dimensione etica e quella economica poggiano entrambe su di un presupposto antropologico. Il quale, del resto, rappresenta, in realtà, ciò che, pur presente, mancherà, ben presto, il suo obiettivo. Non tanto perché il "sonno antropologico" foucaultiano non abbia avuto anche in questo caso un ruolo, quanto perché il soggetto economico, con il venir meno di quello che Foucault definisce l'ordine di rappresentazione dell'analisi delle ricchezze, ha ben presto richiesto una meta-rappresentazione o, più banalmente, una autolegittimazione; quella stigmatizzata, ad esempio, da Karl Polanyi. Il quale ricorda come le motivazioni economiche non abbiano mai costituito per l'uomo l'unico incentivo al lavoro. Onore, orgoglio, senso civico e dovere morale, rispetto di sé e comune decenza erano spesso, in passato, elementi caratterizzanti il lavoro; né fame né profitto hanno mai rappresentato da soli i moventi economici. I morsi della fame non si sono mai tradotti, automaticamente, in un incentivo a produrre, giacché la produzione non è un affare individuale, bensì collettivo. L'*homo oeconomicus* è perciò un'astrazione e la sua trasformazione in uomo "reale" è frutto del riduzionismo economico, la cui tenuta scientifica è garantita in quanto sia garantito il determinismo e, ancor prima, una sorta di individualizzazione che fa dei rapporti sociali delle relazioni

naturali. Ora, l'individualizzazione è la scommessa con cui ci si "salva" da ogni tentazione antropologica. Nei fatti, il "sonno antropologico" è già dissolto con Ricardo. Con Walras e Pareto diviene una superflua chimera. Certo, accanto al "puro" economico non manca lo spazio per una dottrina di politica sociale, ma essa non è riconosciuta e legittimata come un "fuori": è solo un'appendice.

D.: *Stai dicendo che nel corso della sua storia l'economia politica tende ad abbandonare la zavorra delle presupposizioni antropologiche relative a quello che l'illuminismo chiamava "uomo in generale", a favore di un individualismo che ammette in linea di principio solo singolarità, ma nessuna cornice universale in grado di contenerle e di connetterle? Ossia, che l'economia politica, in fondo, accoglie e promuove la "morte dell'uomo" e il suo divenire "obsoleto", molto prima che questo processo sia riconosciuto dalle teorie critiche contemporanee?*

R.: Diciamo, anzitutto, che via via che gli apparati concettuali si specializzano, le grandi presupposizioni teoriche assumono un significato sempre meno significativo. Si tratta di un processo che non riguarda la sola economia – "evento" e "narrazione", insieme. Quando si dica, ad esempio, che l'economia attuale non pone al centro gli interessi dei più ("uomo" o "persona", "uomini e donne"), altro non si dice che una banalità: non perché non sia vero, ma perché la verità è a volte ovvia e inutile. Certamente, l'"uomo in generale" fu dapprima collocato alla base di un ragionamento secondo cui l'*ordre naturel* avrebbe trovato conferma in un'argomentazione razionale che coglieva in esso la solida base per l'ordine sociale. È la *Naturform der gesellschaftlichen Produktion* da Marx demolita. Nel momento in cui al centro fu posta la figura del consumatore edonista – e dunque una teoria soggettiva del valore – l'individualismo metodologico divenne però un processo autofondantesi, accanto al quale potevano convivere le più encomiabili e oneste preoccupazioni per le sorti dei meno fortunati: la "cornice". Non andrei oltre, però. Per l'economia politica divenuta *Economics* (nel rispetto delle originali intenzioni marshalliane), la domanda: *L'homme est-il mort?* sarebbe apparsa semplicemente impenetrabile (anche allo "hegeliano" Marshall ...). Poi, certo, la crisi dei fondamenti non risparmiò niente e nessuno. La scena viennese ne fu la culla; Schumpeter che cita a ragion veduta Mach è un fatto; nella scena cantabrigense, accanto a Keynes, troviamo Ramsey, Wittgenstein. Tuttavia, le grandi e suggestive interpretazioni devono essere filologicamente attrezzate; in quanto solo sintomatiche, han fatto il loro tempo. *Simplex sigillum veri* – appunto.

D.: *L'*homo oeconomicus *è per la teoria economica una realtà da creare e solo poi da comprendere? E in che misura il mutamento dell'idea di uomo presupposta dall'economia politica, da Adam Smith alle teorie neoclassiche, può essere compreso in rapporto al mutato ruolo sociale della scienza economica, vale a dire del suo sempre più intenso coinvolgimento in quella che, dietro la maschera del libero mercato, appare come una vera e propria governamentalizzazione della realtà sociale? In questo scenario, come si alternano e si combinano istanze di "scientificità" prescrittiva e istanze performative?*

R.: L'*homo oeconomicus* è il perno teorico di una disciplina che pensa se stessa dopo aver raggiunto determinati esiti. Porta con sé l'invenzione di una "paternità" e di una "origine" (entrambe smithiane). Nel miglior dei casi, e solo in essi, è una semplificazione argomentativa relativamente innocente – penso a Hannah Arendt. In quanto tale, però, è anche una meta-rappresentazione e, se vogliamo mantenere il riferimento all'interpre-

tazione di Foucault, potremmo dire che già con Ricardo l'*homo oeconomicus* non è colui che rappresenta i propri bisogni, ma colui che trascorre la propria vita nello sfuggire all'imminenza della morte. Egli è perciò un essere finito, e il problema della finitudine soppianta l'analisi della rappresentazione circolare della ricchezza. Con Ricardo, un'antropologia della finitudine scalza la *mathesis* quale scienza generale di tutti gli ordini possibili. Apre però la strada – questo Foucault non lo dice – ad una ben più ambiziosa rappresentazione, possibile proprio a partire dalla "carenza", dalla "rarità". In breve, l'*homo oeconomicus* si qualifica come l'agente economico perfettamente razionale, informato, libero di scegliere, che deve misurarsi con risorse per definizione scarse: il consumatore della tradizione marginalistica. Che in questa tradizione, ciò che è descrittivo sia anche prescrittivo è piuttosto evidente. La normatività dell'enunciato dell'equilibrio economico generale walrasiano è uno dei punti più discussi dalla letteratura. Che qui si possa individuare anche un'istanza performativa, mi pare lo si possa sostenere se – lasciando in pace il buon Walras – guardiamo all'odierna assiomatica economica e alla sua cecità...

D.: *Appunto. Ai fini di una posizione critica nei confronti dell'economia e della società, il rapporto specifico con l'antropologia ne valorizza gli aspetti dissonanti e reattivi, spesso ponendosi obliquamente rispetto al soggetto economico-politico liberale: acquisendone cioè i tratti dinamici – vitalistici, eudaimonistici –, scorporandoli però dai suoi effetti finali, soprattutto in termini di generalità sociale.*

R.: Sono gli esiti di una governamentalizzazione che ha saputo e potuto inglobare diversi elementi, attivi e reattivi, tipici della fuoriuscita da una società del welfare, a cui ha corrisposto – e qui, indirettamente, la lezione di Foucault qualche equivoco l'ha creato – un appello generico ad un "altro" pensiero economico: quello ordoliberale.

D.: *A proposito di Foucault e della sua analisi del pensiero ordoliberale, inscritta nella più generale cornice della "biopolitica", occorrerebbe domandarsi se alcuni aspetti – aporetici, quando non strutturalmente predisposti all'equivoco, come tu accennavi – non vadano ricollocati altrimenti rispetto alla mappatura foucaultiana. In particolare, un tema portante in* Nascita della biopolitica *è quello della ‹›demoltiplicazione della forma-impresa", come fenomeno specifico della socializzazione neo-liberale. In esso come in molti altri emerge la natura ambivalente dell'ipotesi ordoliberale. D'altro canto stupisce come Foucault concentri la sua attenzione sui pensatori liberali tedeschi limitandosi alla sola cerniera storica degli anni intorno alla seconda guerra mondiale. La tradizione politico-economica tedesca, in cui pure sarebbe naturale inscrivere la vicenda di* Ordo*, è sostanzialmente omessa da Foucault.*

R.: Partiamo dall'ultima parte della domanda. La mappatura foucaultiana ha un obiettivo proprio, che non è quello di fare la storia dell'ordoliberalismo. Si tratta di lettura, diciamo così, autorale – come lo sono il Kant o il Nietzsche di Heidegger – che si svolge, e non è poco, ancora dentro gli anni '70 del secolo scorso. Ciò detto, alcune critiche specifiche non hanno certamente mancato il bersaglio: penso ad esempio a quelle di J.-Y. Grenier e A. Orléan e relative alla comprensione effettiva della scena politica tedesca postbellica. Tuttavia, io parlavo di possibile equivoco *indirettamente* creato, intendendo, in particolare, il fatto che quel Foucault ha finito per essere adoperato in mille salse di sapore diverso, sino al punto di giungere ad attribuirgli una "conversione" al neoliberalismo. Egli, invece, ci stava insegnando che l'ordoliberalismo, a differenza del liberalismo classico, era frutto di una tradizione in cui non c'era spazio alcuno per l'anarchico *lais-*

sez-faire; anzi, per gli ordoliberali, non si governa mai abbastanza, quantunque, non si governi a causa del mercato ma per il mercato. Il neoliberalismo – dice Foucault – non si pone sotto il segno del *laissez-faire*, bensì sotto il segno di una vigilanza, di un'attività e di un intervento permanente. Dunque, uno stato sotto la sorveglianza del mercato, anziché un mercato sotto la sorveglianza dello stato. Ciò che nella specifica temperie di fine anni '70 era anche finalizzato a mettere in questione lo stereotipo di un "modello tedesco" totalitario, anziché ispirato a quella governamentalità neoliberale che – secondo il filosofo francese –, a partire dal secondo dopoguerra, si era ampiamente diffusa, dalla Francia giscardiana agli Stati Uniti (pur, in questo caso, su di un terreno già predisposto).

Poi, ci si può chiedere se l'ordoliberalismo come dottrina, con le sue molte sfaccettature, possa effettivamente aiutare a "fondare", per così dire, nascita e sviluppo della biopolitica. Lo storico potrebbe sollevare problemi diversi e considerevoli, inerenti non solo all'intera e complessa tradizione della *Wirtschaftspolitik* tedesca, ai legami espliciti o alla semplice subordinazione silenziosa dell'ordoliberalismo degli anni Trenta nei confronti del Nazismo (penso al bel lavoro di Dieter Haselbach), ma potrebbe anche esprimere non pochi dubbi circa i modi in cui Foucault interpreta Keynes. O, meglio, *non* lo interpreta, adottando, sostanzialmente, cliché a tratti imbarazzanti. Ma ciò era funzionale a un'idea davvero importante: quella di governamentalità. Piaccia o meno.

Alla quale – vengo ora alla prima parte della domanda – è funzionale, allo stesso modo, quanto tu osservi circa la "demoltiplicazione della forma-impresa", la quale costituisce, all'interno del corpo sociale, la posta in gioco della politica neoliberale. Si tratta di fare del mercato, della concorrenza, e dunque dell'impresa, quella che Foucault chiama *la puissance de la société*, la quale poggia sulla molteplicità e la differenziazione delle imprese – ossia, degli individui, imprenditori di se stessi, e delle diseguaglianze che li caratterizzano. Ovviamente, più questa moltiplicazione si sviluppa, più l'azione governamentale è forzata a lasciar corso a questo moltiplicarsi, più le frizioni aumentano; tuttavia, sulla base di una premessa forte e chiara: non si governa a causa del mercato, ma per il mercato.

Non sarà necessario dire che per Foucault ciò non prefigura un modello di *Wirtschaftsordnung* in quanto tale; significa "solo" che l'individuo è (costretto ad essere) imprenditore di se stesso. E a tal fine egli afferma che l'*homo oeconomicus* a cui l'ordoliberalismo guarda non è l'*homme de l'échange*, ma l'*homme de l'entreprise*, non il consumatore, ma l'imprenditore. Affermazione che può sembrare falsa, qualora si abbia a mente quanto Walter Eucken intende per *Wettbewerbsordnung*. E tuttavia, di nuovo, non è propriamente così – a patto, ovviamente, che si interroghi la lettura "autorale" di Foucault come una riscrittura (come si interroga il Nietzsche *di* Heidegger), utile a comprendere una *bio-politische Ordnung*, non l'oggetto di cui il filosofo francese è incidentalmente interprete. Di qui in poi, certamente, il termine biopolitica ha iniziato a significare ... "troppe cose". È divenuto un *mot-clé* a tratti persino irritante...

D.: *Vorrei ripartire da una notazione in merito ad una delle sfaccettature del complesso prisma ordo-liberale, per estendere la sollecitazione al più generale campo della critica dell'economico. Mi riferisco cioè alla questione della differenziazione sociale, dei margini della sua autentificazione in termini di verità, naturalmente fondata e realmente legittimata.*

Volgendo lo sguardo alla cultura politica e teorica marxista, il perno fondamentale che lega insieme piano epistemologico e prassi politico-trasformativa è quello del disvelamento, dello "scarto" tra realtà e mistificazione. Credo sia questa una questione decisiva; mi pare che lo spazio di questa declinabilità sia contenuto tra due operatori speculari: un massimo di

valutatività soggettiva (penso ad alcune componenti della vicenda operaista) e un massimo di descrittivismo funzionalistico – e qui si potrebbe tentare un parallelo paradossale, ma forse non del tutto spericolato, tra alcuni linguaggi marxisti particolarmente ''deterministici" e la predilezione programmatica di Foucault per il modo di funzionamento del potere, più che per gli oggetti specifici presi all'interno di questa relazione.

Lungi dal fare una mappatura complessiva della questione, per quello che pertiene soprattutto il retroterra teorico di un'azione politica, come giocano questi due fattori nella composizione di una teoria critico-trasformativa ? La relativa crisi delle teorie critico-trasformative è imputabile in qualche misura ad un complessivo assorbimento di queste nell'orizzonte teorico a-valutativo (sociologizzante, descrittivo, etc.) a scapito del momento demistificante?

R.: Il Marx leggendo il quale anch'io sono cresciuto era certamente un Marx dialettico – non vi si sottraeva affatto l'operaismo. Diverso sarebbe il discorso se si dovesse discutere di quale rapporto con Hegel si trattasse – ma non è questo ad essere qui d'interesse, credo. Interesserebbe forse più ragionare di filosofie del sospetto, della menzogna della "realtà"; ma anche in questo caso si sposterebbe la questione qui essenziale. Che è, per Marx, l'arcano della forma merce, la quale rimanda agli uomini, come in uno specchio, i caratteri sociali del loro proprio lavoro come se essi fossero caratteri oggettivi (*gegenständliche Charaktere*), proprietà sociali naturali, in modo che il rapporto sociale fra produttori e lavoro complessivo diviene un rapporto sociale tra cose. Sin qui Marx, poi cominciano i marxismi. La distinzione da te proposta ha un suo sostanziale fondamento; la ritrovi, ad esempio, entro la breve storia di "Quaderni rossi" – determinismo a parte, però. Con il quale, del resto, non vedo possibilità alcuna di stabilire un legame con l'analisi foucaultiana dei poteri. Ancorché si sia voluto vedere in Foucault un esponente del grande strutturalismo francese, di determinismo non mi pare possibile parlare. Proprio il fatto di interrogare più le relazioni che non gli oggetti rende impensabile un tale sospetto.

Va poi detto, in generale, che un certo funzionalismo è stato molto utile per comprendere le cose. E anche per svolgerne una critica non più solamente filosofica. La migliore sociologia italiana è stata indispensabile per la formazione politica di più di una generazione tra anni '60 e '70 del secolo scorso. Il secolo scorso è però terminato con una sconfitta secca di ogni pensiero che avesse nel (non)-lavoro un riferimento critico-sociale. Eppure, l'arcano della forma merce ha lo stesso valore veritativo, ma non c'è un soggetto che se ne appropri – o forse dovrei dire che possa farlo (quantunque questo "sguardo" sia irrimediabilmente "occidentale"). Resta la critica, non c'è trasformazione: meglio, le trasformazioni avvengono dall'alto. E anche la critica è così depotenziata. Più che di sociologizzazione, però, parlerei di eticizzazione. Che è molto peggio.

D.: *Per concludere, prenderei spunto da un dettaglio del tuo discorso per toccare un ultimo punto. Parlavi, infatti, di una secca sconfitta di ogni pensiero che abbia avuto nel (non)-lavoro un riferimento critico-sociale. Non voglio tornare sull'alternativa tra lavoro e non-lavoro, tra liberazione del lavoro e liberazione dal lavoro, che ha avuto un ruolo importante nelle discussioni interne alle diverse sinistre. Il punto che mi interessa è piuttosto il fatto che, mentre perdeva posizioni sul piano della realtà, negli ultimi decenni il lavoro ha simultaneamente perso importanza anche sul piano della critica. Penso ad esempio al modo in cui la critica del consumismo o della mercificazione (che tende per altro ad assumere i tratti del discorso 'etico' di cui parlavamo poco sopra) ha contribuito a spostare l'attenzione dal piano della produzione a quello della circolazione. Penso anche, per fare un altro esempio, al dibattito*

sul "reddito di cittadinanza". Ti volevo dunque chiedere quale sia lo spazio che bisogna riconoscere al lavoro in un discorso sul rapporto tra antropologia e politica: in quale modo gli sconvolgimenti che hanno avuto luogo in questo campo (la precarizzazione, certo, ma anche la disoccupazione o la sotto-occupazione di massa) hanno contribuito non solo a produrre una nuova antropologia, ma anche all'emergenza di nuove forme – spesso discutibili – della critica? Ed è poi vero che dove c'è pericolo cresce anche ciò che salva?

R.: Spesso si è parlato e si parla di fuoriuscita dalla società del lavoro, intendendo con essa un vero e proprio mutamento antropologico, oltre che sociologico. Niente di più vero, ma anche di più contraddittorio: è mutata la tipologia del lavorare, entro una globale divisione internazionale del lavoro; sono mutati i tipi di subordinazione e le forme di reddito ad essi legate; in molti casi il processo lavorativo si è interamente "cognitivizzato" e/o "feminilizzato", etc. Bene, comunque sia, né il lavoro si è liberato, né ci si è liberati dal lavoro. Anzi. Il concetto foucaultiano di biopolitica trova qui un fruttuoso impiego nella lettura post-operaista, in particolare, ove si ragiona di "vite messe al lavoro". Qui sorge altresì un paradosso, perché nel momento in cui il re è nudo – o, come spesso si dice, quando la sussunzione reale diviene sussunzione di un'intera vita messa al lavoro –, il lavoro sembra scomparso dagli schermi. Si invocano, certamente, alcune buone ragioni per ricordare come il quadro sociologico sia profondamente mutato. Già agli inizi degli anni '80 del secolo scorso, il Censis coniò l'espressione "famiglia lunga", per dar conto della capacità di assorbimento della vecchia struttura nei confronti del sovvertimento del mercato del lavoro. Nel corso di trent'anni, le cose sono notevolmente cambiate – in peggio. Inizialmente, le spinte alla fuoriuscita dalla società del lavoro erano per lo più determinate dagli esiti di un ventennio di lotte sociali; poi venne l'automazione (il LAM a Mirafiori), etc.

Il lavoro non ha affatto perso importanza sul piano della realtà, perché si lavora diversamente ma non meno; in luoghi e spazi diversi, spesso "senza orario" e senza tutele: né presenti, né future. Ha invece perso il ruolo che aveva rispetto alla "critica". Si potrebbe dire – se il termine non fosse notoriamente ambiguo – che non è più "rappresentabile". Di sociologia (non sempre buona) della precarizzazione ce n'è sin troppa, ma spesso è solo stanca ripetizione del già molte volte detto. Però, non mi convince affatto la distinzione, anch'essa alquanto vetusta, tra produzione e circolazione. È un nobile cliché marxiano: ma che significa, oggi? Dovremmo forse ambire a restaurare la scomparsa centralità di un soggetto produttivo (la classe operaia) che, pur massicciamente presente a livello planetario, ha smarrito il "ruolo" liberatorio assegnatole, starei per dire il proprio "concetto" – occidentale, è bene ricordarlo? Dovremmo perciò guardare con diffidenza al "reddito di cittadinanza", perché poco rispettoso di un'ideologia lavorista? L'angelo di Benjamin: ... *Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm*.

Le forme della "critica" stanno dentro questa tempesta, che ha persino generato una nuova antropologia del precario. C'è addirittura un'estetica della precarizzazione, ormai. C'è poi un "mestiere della critica", una "metafisica della critica", una "critica della critica", ma senza un soggetto che esprima un'egemonia potenziale. Anche l'operaismo, alla fine, ha dovuto riconoscere di aver trascurato Gramsci – seppur, in anni tumultuosi, di quell'idea, a torto o meno, non sapessimo che farcene. *Wo aber Gefahr ist,...* Mi piace credere che Hölderlin avesse ragione. Ma forse tu pensavi ad Heidegger...

L'immaginario neoliberale

André Tosel

Université de Nice-Sophia Antipolis

1. Le due vie dell'immaginario neoliberale e la loro tensione

La questione dell'immaginario neoliberale si è fatta urgente: se non mancano le analisi critiche del neoliberalismo definito come teoria economica propria alla fase attuale del capitalismo mondializzato, resta inesplorata la misurazione dell'efficacia di questa teoria sulle attitudini, le rappresentazioni, le pratiche delle masse dominate e sfruttate che avrebbero «interesse» al cambiamento della loro situazione e che nonostante ciò mantengono gli schemi di pensiero e i modelli di condotta prodotti da questo capitalismo e teorizzati dal neoliberalismo. La ragione è qui paralizzata da una «ragione» opposta che sa rendersi sensibile e farsi desiderare o accettare a dispetto di tutto. Il pensiero neoliberale ha investito l'immaginario e paralizzato in tal modo il pensiero critico togliendogli i mezzi di una sensibilizzazione immaginativa. È difficile far vivere l'idea che un altro mondo in questo mondo sia possibile e ancor più difficile è produrre immagini matrici di questo mondo possibile e sperato. La potenza dell'utopia sembra prosciugata e resa impossibile. In cosa consiste questa efficacia? Quali forme prende questo immaginario? Quali prospettive concrete sono aperte a una critica che ha come criterio l'aumento della potenza di pensare e d'agire di ciascuno considerato allo stesso tempo nella sua singolarità e nei rapporti che lo legano a dei «comuni»?

In ogni modo, è innanzitutto fondamentale definire la categoria di immaginario. Il concetto di immaginario può innanzitutto formularsi a partire dall'idea gramsciana della concezione del mondo. Gramsci muove dalla nozione marxiana di «forme ideologiche» che permettono agli uomini di «concepire e combattere i conflitti economici e politici». Una concezione del mondo rinvia a dei gruppi sociali organici, capaci di dirigere la produzione e di fare blocco con le specifiche forme culturali e politiche. Le concezioni organiche del mondo sono quelle che organizzano le masse convincendole, o almeno persuadendole, ad accettare certe forme di vita e certi orizzonti di significazione. Esse si articolano in «dispositivi egemonici» che uniscono lo Stato e la società civile «formando lo strato più intimo». L'immaginario si fa religione della vita quotidiana e genera un mondo di senso, un orizzonte di pratiche, sotto le quali si costituisce l'egemonia di un gruppo sociale capace dell'universalizzazione dei suoi obiettivi. Questo immaginario è dominante solo in rapporto a dei gruppi dominati che non hanno la potenza di opporvisi e di elaborare a pieno la loro concezione del mondo. Più avanti specificheremo questa nozione riferendoci alla revisione della psicanalisi di Freud compiuta da Jacques Lacan. L'immaginario allora si inscrive in un complesso relazionale di identificazione del soggetto che lo costituiscono articolandolo al Simbolico e al Reale. Noi pensiamo solamente che ogni rapporto umano implichi dei soggetti, ciascuno capace di identificarsi

narcisisticamente come io (rapporto intra-soggettivo) e che questo rapporto intra-soggettivo sia strutturalmente correlato a una relazione intersoggettiva tramite cui l'io si costituisce identificandosi all'immagine del suo simile che lo cattura. Questa identificazione immaginaria implica un'illusione irriducibile che può tuttavia essere compresa solo se il soggetto si rintraccia nel riferimento a un Altro, un Terzo che è fondamentalmente strutturato come un linguaggio e che inscrive la relazione duale illusoria in una struttura che definisce un ordine sotto una Legge. L'immaginario neoliberale si manifesta allora in quanto concezione del mondo che pretende di porsi come Legge senza Legge e che richiama l'identificazione degli individui alle sue prescrizioni e alle sue norme che suppone definiscano il reale. Si nega come immaginario e vuole imporsi come dizione unica del reale storico.

2. Le due vie dell'immaginario neoliberale e il loro grande scarto

La pretesa di scientificità conduce il neoliberalismo a costituirsi come razionalità che esclude qualsiasi immaginario. Il neoliberalismo si presenta come la radicalizzazione dell'illuminismo liberale, in quanto si pone il compito prioritario di ripiegare la dimensione emancipatrice di questo illuminismo sull'unico senso della libertà d'impresa. L'immaginario del neoliberalismo è quello del modello che esso si dà. È un immaginario di una razionalità supposta e fittizia, ma efficace. Questa libertà si pone come immagine unica ed esclusiva della socializzazione che opera tramite il gioco della concorrenza sul mercato delle imprese e si dà uno Stato conforme. Essa si pensa come razionalità esclusiva che resta il giudice di ogni razionalità alternativa. L'uguale libertà si definisce esclusivamente nel campo della proprietà privata imprenditoriale e nega strutturalmente ogni fondamento razionale alla fratellanza repubblicana e alla competenza democratica degli incompetenti. Essa introduce una rottura irreversibile rispetto alla libertà etico-politica del liberalismo. La volontà di dar seguito al liberalismo si fa riforma, revisione e relegazione di quest'ultimo. Niente saprebbe ostacolare, in effetti, l'istituzione permanente di questa libertà divenuta autoreferenziale, senza altro limite che la sua larga riproduzione e il suo successo. Il neoliberalismo si pone come decostruzione dei valori ancora trascendentali che si presuppone limitino e definiscano la libertà; si presenta come una volontà di anti-metafisica e soprattutto prende la direzione del movimento che caratterizza la plasticità umana. Si vuole come auto-fondazione autoreferenziale che rifiuta qualsiasi altro fondamento che se stesso, che si tratti di dio, del diritto naturale antico o anche del diritto naturale moderno, se quest'ultimo si riferisce a una volontà collettiva contrattuale regolata oppure all'istituzione della repubblica. La libertà d'impresa sarebbe un ideale razionale in corso di realizzazione.

Questo immaginario appare come quello che nasce dalla logica e dalla storia del capitale inteso come elemento autoreferenziale: non può bastare a se stesso malgrado la sua pretesa. Questo immaginario può esistere solo legandosi a un'altra logica e ad altre storie, quelle delle differenziazioni antropologiche, nazioni e Stati, religioni ed etnie, che sono sostenute da altri immaginari. In effetti, bisogna distinguere due logiche storiche del capitale che si intrecciano senza confondersi e sono necessariamente una legata all'altra, come mostrato dal sociologo indiano Dipesh Chakrabarty in *Provincialiser l'Europe. La pensée politique postcoloniale et la différence historique*.

La prima è una Storia e una Logica del capitale che si isola, come se il capitalismo potesse esistere allo stato puro, senza manifestazioni concrete. È la storia-logica pura,

quella che il neoliberalismo pretende di inglobare e la cui teoria è di fatto l'immaginario. La seconda è la Storia e la Logica del capitale di un universale del neoliberalismo che può esistere solo concretizzato in differenziazioni antropologiche, in gruppi sociali singolari inscritti nella natura e che la modificano, nazioni, regioni, Stati, religioni, costumi, lingue. L'universale del capitale può essere considerato come un genere astratto che ricopre l'Umanità, ma che per esistere ha bisogno di essere riempito di storie specifiche, come quelle delle società occidentali e delle società non occidentali. Queste costituiscono la stessa varietà di una specie naturale; si legano tramite rapporti di interdipendenza o sono attivate da rapporti di dominazione e di cooperazione. Questa logica e questa storia pure sono sempre innanzitutto un processo di produzione tramite distruzione, come aveva compreso Marx, e dopo di lui Schumpeter, teorico del capitalismo come processo infinito della distruzione creatrice.

3. Il neoliberalismo come immaginario del capitale pensato allo stato puro

L'immaginario neoliberale appare allora come il mito pseudo scientifico di una illimitata libertà-desiderio di godimento, di un *apeiron* che ingoia ogni ordine che opponga resistenza. È il mito di un ordine che è dis-ordine e che si legittima mediante creazione di ricchezze, di poteri di consumazione, di capacità cognitive; ordine nuovo che si appaga del prezzo dello spostamento e del toglimento di tutti i limiti, siano essi morali o politici, del disprezzo di ogni ipotesi di cooperazione pacifica, di ogni uguaglianza reale, di ogni solidarietà, in breve di ogni legame comunitario e sociale, fatta eccezione di quello del mercato generalizzato e della concorrenza. Questa libertà vuole sostituire l'ordine simbolico e pretende di regolare i processi di soggettivazione individuale. Il soggetto diviene un individuo che liberamente si fa oggetto del governo di sé; questo governo è la *mimesis* della gestione imprenditoriale e si identifica agli imperativi di questa gestione. Il neoliberalismo si vorrebbe quindi una religione totale della vita quotidiana in un mondo ridotto a un'azienda retta dai soli imperativi che svincolano da ogni comunità e che ignorano qualsiasi ordine simbolico a vantaggio di una Legge senza Legge, quella di un ordine simbolico desimbolizzante. Esso apre le porte a un immaginario che trasforma l'uomo che è il soggetto-oggetto – che si produce in un mondo oggettivo – riducendolo allo statuto di oggetto-oggetto catturato nella macchina che mette in movimento una pluralità di oggetti-oggetti. Si impongono delle relazioni duali, distruttrici di ogni rapporto a l'Altro, al Terzo simbolico, e *a fortiori* di ogni rapporto a un Terzo razionale.

Un immaginario del genere fa della sua finzione un fatto efficace, una realtà. Esso supera i tre limiti storicamente imposti alla *governance* capitalista: limite religioso (il ricorso a un Dio di carità), limite etico e filosofico (l'imperativo categorico kantiano e il diritto naturale), limite politico (il contrattualismo sociale e i solidarismi). L'ideale dell'accumulazione e del godimento illimitato deve ormai normalizzare e distruggere ogni desiderio, ogni immagine dell'Io. Si ha qui un fantasma di potere assoluto che si fonda sulla plasticità indeterminata dell'umano di cui il neocapitalismo si è impossessato, catturandolo a suo profitto, presentandosi come la sola versione legittima del progresso, un tempo diretto dai pensieri delle forze progressiste dell'Illuminismo e dei socialismi. Queste forze sono ormai ridotte a occupare la funzione di forze conservatrici in quanto si oppongono all'espansione di questo potere assoluto per conservare ciò che sembra definire l'umano a titolo di condizione trascendentale, di ordine simbolico. Numerosi studi hanno attirato l'attenzione su questa distorsione della plasticità umana, come Jean-

Claude Michéa, Dany-Robert Dufour, Bernard Stiegler, Zygmunt Bauman, Bertrand Ogilvie, nonostante il disaccordo sulla portata di tale fatto. Ogilvie sottolinea a giusto titolo la riconquista di questa plasticità compiuta dalle forze non neoliberali (cfr. Ogilvie 2012). L'immaginario neoliberale riserva l'accumulazione del capitale e del godimento a una minoranza che ha successo sul mercato e che di fatto si avvale di un'altra corrente ideologica ben nota, quella del darwinismo sociale. La possibilità di gestire la concorrenza illimitata mantiene l'ideale prometeico di dominio della natura per mezzo delle tecnologie sociali, ma implica allo stesso tempo la formalizzazione di un diritto di vivere che è concesso solo ai vincitori, mentre i vinti sono quasi abbandonati alla morte, se questa si rivela economicamente indispensabile, o alla sopravvivenza elementare, tutto ciò sul fondo di una credenza nella capacità degli individui «responsabili» a uscirne se accettano di auto-governarsi seguendo le regole del sistema.

Prende tutta la sua portata la critica marxiana del feticismo delle merci, di quello dei fattori produttivi – la terra, il lavoro, il capitale – della formula trinitaria. Questi feticismi sono inscritti in una tecnologia culturale che generalizza norme di comportamento, schemi di pensiero che progettano un mondo al di là delle imitazioni classiche del vecchio liberalismo. Gli individui sono portati a desiderare la cattura del loro desiderio d'essere e d'agire in funzione della perversione dell'illimitatezza della produzione e del consumo a beneficio di qualcuno. Essi sono ridotti ad accettare la loro impotenza e a compensarla mediante comportamenti che essi pensano possano realizzare un grado di potenza in quanto riducono ogni soggetto che inizialmente è un soggetto-oggetto allo statuto di oggetto-oggetto.

La logica del capitale promuove una anti-rivoluzione culturale che fa del mercato una istituzione totale centrata sull'ipostasi della concorrenza, della riduzione permanente della forza di lavoro a una variabile di aggiustamento. La cattura del desiderio d'essere e di pensare devia gli individui verso comportamenti detti anti-metafisici ma che si rivelano essere nichilisti, poiché di fatto negano i valori di civilizzazione considerati come acquisiti. Una città perversa prende il posto del mondo dell'essere in comune e dei beni comuni. Dany-Robert Dufour ha così potuto redigere il nuovo decalogo di questa città che è all'orizzonte della logica del capitale divenuta immaginario neoliberale. In *Le divin marché*, egli mostra come l'immaginario neoliberale abbia sconvolto tutte le dimensione della pratica umana, dei modi plastici di esistenza dell'umano. Tutti i rapporti trascendentali ne sono interessati e sono invitati a conformarsi al desiderio per come esso è catturato dalla logica del capitale in regime di neodarwinismo sociale generalizzabile. Così il rapporto a sé è governato da un narcisismo che diventa egoismo facendo di ciascuno un elemento gregario di un gregge obbediente al comandamento: «Ti lascerai guidare dall'egoismo», e dunque lascerai il tuo cervello disponibile a non pensare, ma sprecherai i tuoi soldi in funzione della tua identità ridotta alla tua carta di credito. Rispetto agli altri umani, il comandamento dice: «Utilizzerai l'altro come mezzo per raggiungere i tuoi fini»; e questo comandamento implica la manipolazione della sessualità. Rispetto all'Altro o terzo simbolico, il comandamento prescrive: «Potrai venerare tutti gli idoli della tua scelta purché tu adori il Dio supremo, il Mercato». Questo comandamento ha due corollari.

Da una parte, questo comandamento modifica il rapporto alla Legge poiché bisogna enunciare la seguente versione: «Violerai la Legge tutte le volte che tu non potrai farti prendere». Dall'altra esso instaura un rapporto all'Inconscio che elimina la rimozione formulando un altro comandamento: «Libererai le tua pulsioni e cercherai un godimento senza limite». Hayek con Sade in qualche modo… Ne segue che il rapporto alla po-

litica si concentra nella subordinazione irreversibile di una società civile negata nella sua struttura di classi e ridotta alla ricerca della produzione-distruzione e del consumo-consumazione. Lo Stato è un mezzo di regolazione che contribuisce a eliminare ogni logica dell'istituzione del comune. «Esalterai il buon governo e combatterai ogni governo».

Si possono considerare unilaterali queste analisi. Esse possiedono al loro limite delle tendenze in corso che non hanno finito di dispiegare la loro potenza terrificante di barbarizzazione. Ci basterà evocare il legame straordinariamente potente stabilito tra neoliberalismo e pornografia, già studiato da Dany-Robert Dufour in *La cité perverse* e analizzato indipendentemente da Chris Hedges in *L'empire del l'ilusion. La mort de la culture et le triomphe du spectacle*. Il capitolo 2, «L'illusione della sessualità», è a suo modo edificante. Egli scopre che 40 milioni di Americani visitano regolarmente il cyberspazio pornografico e i suoi 4,2 milioni di siti pornografici, che in tal modo arricchiscono numerose aziende che formano un'industria fiorente. Questi visitatori e *voyeurs* possono godere, masturbandosi, di spettacoli che uniscono crudeltà, tortura e pratiche sessuali violente liberamente consentite dalle vittime che ne fanno il loro mestiere. Così il programma intitolato *65-Guy Cream Pie*, disponibile su Internet, consiste in questo: 65 *partners* dispongono di una solo donna praticando sesso orale, penetrazioni vaginali e anali, doppie penetrazioni vaginali e anali. Operazioni dolorose vaginali e anali le costringono a drogarsi per sopportare lo choc. Hedges conclude giustamente:

> la pornografia è degenerata in un amalgama esplicita di sesso e di brutalità fisica nei confronti delle donne; una violenza estrema e atti tanto degradanti quanto orribili danno tono a un erotismo sempre più perverso. La pornografia ha sempre avuto come fondamento l'erotizzazione di un potere maschile illimitato, ma, ai giorni nostri, essa lo esprime tramite violenza, se non tramite tortura. Essa riflette la crudeltà endemica di una società che resta indifferente al massacro di certi civili innocenti a Gaza, in Iraq e Afghanistan compiuto dagli Stati Uniti e dai loro alleati, di una società che getta per strada persone colpita da malattia mentale, che conta più di due milioni di detenuti, che rifiuta di fornire cure mediche a decine di milioni di poveri, che valorizza le armi condannando il loro controllo e che esalta un ultranazionalismo infetto cantando le lodi del capitalismo selvaggio. La violenza, la crudeltà e la depravazione messe in scena da questa pornografia sono espressione di una società che ha perduto ogni senso d'empatia. (Hedges 2012, 98-99)

Ma bisogna andare oltre questi modelli d'esistenza estremi dell'immaginario neoliberale. Occorre soprattutto analizzare le ragioni della loro efficacia secondo la logica pura del capitale, della libertà del desiderio di fare tutto ciò che è possibile. Come sottolinea Bertrand Ogilvie, nel suo bel libro *La seconde nature du politique. Essais d'anthropologie negative*, l'efficacia neoliberale poggia su una straordinaria inversione dei ruoli tra quelli che si dicono progressisti di sinistra e quelli che si dicono conservatori di destra. Infatti, sono quelli che si dicono conservatori che prendono tutte le iniziative, che attualizzano senza riserva la libertà umana e sperimentano la plasticità antropologica della natura umana. L'essere umano è per natura sempre incompleto, preso nell'auto-trasformazione, in quanto è nato senza disporre di un fondo istintuale non modificabile; egli è definito da questa neotenia che lo caratterizza rispetto alle altre specie animali. Ma i «progressisti» non dirigono questo processo. Sono rimpiazzati da quelli che essi chiamano a torto e anacronisticamente conservatori. Il neocapitalismo ha sfruttato a proprio vantaggio la trasformazione delle specie, che è egemonizzata dalle forze dirigenti neoliberali. Queste forze sono a loro modo il partito del movimento e della contro-rivoluzione permanente fondata in parte sull'innovazione tecnologica. I progressisti sono costretti a resistere in nome della decenza ordinaria. Questa corrente si ispira ai luddisti inglesi che distruggevano le macchine divoratrici di operai e ha come referente moderno la teoria della

«decenza ordinaria» dello scrittore George Orwell. Jean-Claude Michéa ne è il maggiore rappresentante. Questa posizione ha le sue ragioni, ma su di essa grava la tentazione di immobilizzare la plasticità umana e fissarla una volta per tutte.

Non si tratta tanto di bloccare, di fermare questa plasticità a una vecchia figura, ma di riprenderne il controllo e di riorientarla tenendo conto di tutto ciò che non riguarda l'utile per come esso è inteso dal neoliberalismo. Si tratta di conservare e di promuovere in tal modo ciò che si è acquisito come utile all'uomo e che bisogna patrimonializzare. Questa azione diviene urgente se negata nella sua necessità, come mostra il legame neoliberale stabilito tra libertà-desiderio, sessualità, pornografia, mercificazione, violenza strumentale contro le donne divenute oggetti-oggetti. Filosoficamente, questa cattura della plasticità umana al fine di fare «liberamente» qualsiasi cosa impedisce di articolare la storicità con la dialettica dell'uguale libertà. Questa cattura porta alla liquidazione di qualsivoglia finalità immanente della persona umana, della sua dignità, e alla critica radicale di ogni questione dell'emancipazione fondata sulla conoscenza dell'alienazione del soggetto che è irreversibilmente privato dei suoi oggetti o ridotto a essi. È questo immaginario che prende il posto del reale e definisce il reale come fantasma. Il soddisfacimento del desiderio senza Legge si compie nella produzione del consumo di massa. Essa ha il limite nella solvibilità dei soggetti e le crisi strutturali rivelano il carattere implacabile di questa condizione. Il soggetto è ridotto a l'*impasse* del desiderio insolvibile di consumare il desiderio di consumare. Il rifiuto di questa condizione allora implicherebbe la volontà di farsi soggetto che si impegna nella sua insurrezione, si risolleva, fa alla fine ritorno riflessivamente a se e si rivolta. Tuttavia l'immaginario liberale rende difficile questa riflessività. Riconoscendo al soggetto la libertà, lo porta a farsi responsabile dei suoi fallimenti, della sua incapacità di essere solvibile e gli ordina di accettare la sua pena come legittima. Questa pena è il rinvio del soggetto nel non-essere sociale ed esistenziale. Se l'operazione di soggettivazione dell'insolvibilità del soggetto operata da lui stesso fallisce e se il soggetto accetta la sanzione come modo «normale» dell'individuazione, qualsiasi rivolta è resa inutile. Il soggetto resta assoggettato e si soggettiva come tale.

L'immaginario neoliberale ha infine la caratteristica teorica di rifiutare ogni progetto fondato sulla richiesta di essere in comune, dato che per lui la socialità è solo quella della connessione disconnettente della concorrenza. Questa lo conduce a vivere un'esperienza di pietrificazione dell'immaginazione. La violenza di questo rifiuto prodotto costituisce come «irrappresentabile» tutto ciò che non può essere esperito in prima persona. Proprio come la richiesta di dignità non poteva essere né ascoltata né emessa nella pornografia che sovradetermina la sessualità, il soggetto indebitato e privato delle condizioni d'esistenza non può più conoscere causalmente la situazione che subisce. È come pietrificato davanti l'impensabile. Il neoliberalismo come produzione di una finzione desiderante neutralizza le menti; le istupidisce e impedisce al desiderio di farsi desiderio di sapere veramente, di sapere le condizioni di un'esistenza che non è la semplice vita secondo il desiderio solvibile di consumare il desiderio di consumare. È precluso il desiderio di verità nei confronti del sé, degli altri, del mondo. Il soggetto non può riferirsi a nessun Terzo razionale, dato che solo questa referenza apre alla questione del pensiero: «Quale mondo sono portato ad abitare con gli altri se tutti gli altri sono o dei concorrenti o degli oggetti di un godimento senza freni?», «A quali condizione l'Altro è mio eguale?», «Quale 'noi' possiamo formare, in quanto si tratta di noi tutti?». O ancora: «Se dovessi subire il destino di colui che occupa il posto del soggetto di desiderio infinito e insolvibile o del soggetto inutile e 'usa e getta', accetterei a mia volta ciò che egli accetta, avendo sentito che queste posizioni sono dei risultati storici trasformabili e non assegnamenti a residen-

za eterna?». Non ponendosi queste questioni il soggetto neoliberale perde la capacità di prendere in considerazione il vero. Peggio ancora, il soggetto del desiderio si pone come soggetto del desiderio di non sapere niente; non vuole sapere niente. Egli accette con stupore ciò che gli accade.

Gli individui sono disappropriati della capacità di appropriarsi di uno spazio comune di singolarizzazione. Essi sono in definitiva disappropriati della politica, dell'attività collettiva che ha per oggetto l'istituzione della società come tale. A essi è impedito di immaginare. La forza di questo immaginario senza immaginazione è di limitare l'impatto delle critiche che lo riguardano riducendole a delle denunce che pur giustificate che siano sono ridotte a resistenza senza prospettiva, senza presa. La decostruzione è separata da qualsiasi operazione di ricostruzione che implichi l'esercizio di una produzione di immaginario alternativo. L'immaginario neoliberale sterilizza l'esercizio di un altro immaginario, l'attuazione di un altro processo psichico e collettivo. L'immaginario neoliberale riposa su un assioma di chiusura che si vuole realista e che è una finzione che rende incapaci. Esso si riassume nella formula di Margareth Thatcher: TINA, «Non c'è nessuna alternativa». L'immaginario espropria la produzione di un immaginario alternativo poiché ciò che dovrebbe costituire questo immaginario alternativo è una somma di rifiuti, di resistenze. Ciò che può accadere a TINA è una X, ancora sconosciuta, inimmaginabile.

4. L'immaginario neoliberale e l'integrazione-tensione delle differenze antropologiche

Non abbiamo fatto che la metà del lavoro: l'immaginario neoliberale non può declinarsi solamente secondo la storia del capitalismo "puro" e delle sue logiche. Questa storia e questa logica sono tuttora influenzate dalle condizioni concrete della loro realizzazione storica, le quali sono sempre singolari. Il neoliberalismo come teoria della governamentalità rinvia a un universale astratto che si può ridurre al disegno più alto del complesso manageriale e del debito (sui quali ritorneremo *in fine*). Questo si compie necessariamente nell'esame delle configurazioni singolari dove si formano, sopraggiungono, anzi scompaiono, gli attori collettivi, i quali sono essi stessi costituiti di attori individuali: nazioni, stati, classi diverse e gruppi, comunità religiose, linguistiche, etnie, centri e periferie dell'economia-mondo. È solo quando l'universale astratto del neoliberalismo come concezione del mondo di un capitalismo supposto puro è compreso come investito nelle circostanze particolari che esso diviene concreto e rivela delle contraddizioni che non possono risolversi a causa della successione delle crisi che si rinviano l'una all'altra, senza soluzione finale. Occorre quindi introdurre la differenziazione antropologica e analizzare la dizione dell'immaginario neoliberale quando esso è messo a confronto con la realtà delle nazioni e delle loro strutture sociali, etniche, religiose, con quella delle associazioni nazionalitarie o regionali discriminate, delle comunità religiose stesse quando queste sovraimpongono un universalismo proprio all'universalismo neoliberale.

Innanzitutto, la logica neoliberale – centrata sull'impresa e il suo *management*, sullo Stato liberale e sui suoi mercati – non può evitare di lasciarsi influenzare da una differenza antropologica in seno al processo di lavoro, nella misura in cui i lavoratori sono definiti da due coppie di determinazioni, una rinviante al genere, e l'altra alla filiazione generazionale. I lavoratori chiamati a farsi *manager* di loro stessi, tutti formalmente equivalenti, ma ineguali per le loro proprietà e le loro posizioni, sono differenziati in uomini e donne, in adulti e giovani. L'immaginario neoliberale è obbligato ad affermare

contemporaneamente l'universalità dell'*homo oeconomicus*, che implica l'uguaglianza degli uomini e delle donne come ugualmente *manager* di loro stessi, e la legittimità delle ineguaglianze sottese a queste differenziazioni. È portato a completarsi ricorrendo a ricordi passati e alle appartenenze sociali della forza lavoro. Ciò può condurlo a delle alleanze contraddittorie con le ideologie conservatrici più tradizionali, come quelle della Chiesa in nome della famiglia. Contraddittorie, perché la concezione neoliberale della libertà scommette sulla plasticità infinita dell'umano e questa non si lascia rinchiudere in rappresentazioni limitanti. Essa stessa è aperta alle trasformazioni del modo biopolitico dell'essere umano, come dimostrano l'ingegneria genetica e il suo divenire produttore.

Si opera un ritorno dei termini differenziatori all'interno del pensiero del flusso neoliberale e delle tecnologie sociali. Intervengono inevitabili riferimenti alle appartenenze comunitarie di cui lo Stato-nazione costituisce ancora la più pregnante, sebbene lo Stato neoliberale si riproduca producendo una de-nazionalizzazione pericolosa, sebbene questa si possa legittimare come critica del nazionalismo. Se il *management* delle imprese sui mercati industriali e finanziari ha per orizzonte un'indipendenza transnazionale eccedente la sfera dello Stato-nazione, resta il fatto che la sfera statale, anche se destabilizzata e trasformata, è necessaria alla costituzione e alla protezione dei mercati e del finanziamento di impresa, foss'anche trasnsnazionale. Infatti, l'economia-mondo capitalista esiste sotto forma della gerarchia degli Stati-nazione che contano sul piano geopolitico e che sono candidati all'egemonia. L'immaginario neoliberale fortifica il suo universalismo, che si vorrebbe cosmopolitico, con un nazionalismo particolarista fondato sul riconoscimento della differenziazione antropologica che costituisce la differenza nazionale. Ciò che è presunto essere un limite e un ostacolo da eliminare è determinato simultaneamente come mezzo e condizione di realizzazione. Questa politica è contraddittoria, poiché lo Stato rende difficile il mantenimento della nazione, mentre conserva il monopolio del nazionalismo. Gli Stati-nazione che contano sono quelli che dispongono di imprese internazionali dotate di un ancoraggio nazionale. I soggetti dell'auto-*management* si determinano, certamente, come aventi scelto liberamente di lasciarsi porre come oggetti-oggetti, ma essi sono contemporaneamente posti come cittadini e connazionali di uno Stato-nazione che può essere candidato all'egemonia. La contraddizione fra nazionalismo e particolarismo si risolve nella misura in cui l'universale trova storicamente un rappresentante particolare, un agente dell'universale storico. Questo neoliberalismo reinveste allora l'immaginario nazionalista del popolo eletto e della nazione eletta per consentire il Progresso, la Civilizzazione, l'Umanità. Si ha così un nazional-neoliberalismo che si dice secondo una una pluralità di accenti. Viene sacrificato ciò che Gramsci chiamava un modo di vita «nazional-popolare», un patriottismo non esclusivo, antinazionalista e internazionalista, non cosmopolita.

Questa logica di integrazione apparentemente contraddittoria si estende in tre direzioni: verso l'alto, nel senso di un riferimento a delle totalità più comprensive, verso il basso, in direzione di comunità più ridotte, e lateralmente, o trasversalmente, in riferimento a delle comunità transnazionali a loro modo universali.

Il primo caso è quello dell'integrazione imperiale in quanto il neoliberalismo ha per impero limite il mondo. Questo impero riceve una configurazione che si vuole concreta, che si tratti di una potenza geo-economico-politica come gli Stati Uniti del periodo 1989-2008 (dalla fine dell'URSS comunista alla crisi finanziaria mondiale in corso) o dell'insieme delle potenze occidentali che possa porsi come incarnazione della Civilizzazione Moderna, dell'Occidente o dell'Europa. Comparato a questo impero

ideocratico incarnato nelle istituzioni, il resto del mondo e le altre civiltà costituiscono delle realtà inferiori, destinate ad allinearsi sullo stesso modello eletto dalla storia. La guerra di civiltà diviene l'altro nome geopolitico della concorrenza, una crociata di cui si devono identificare gli obiettivi. La concezione neoliberale del mondo, estendendosi al mondo e sacralizzandosi in religione imperiale della vita quotidiana, si fa ideologia e ideologia imperiale, come ha dimostrato Domenico Losurdo (cfr. Losurdo 2007). Gli elementi di questa ideologia imperiale e del suo immaginario sono ben noti. In gran parte, essi rientrano nell'immaginario coloniale divenuto neocoloniale.

Dal basso, questa integrazione ricorrendo a delle differenziazioni antropologiche si esprime nel discorso nazionalista, nazionalitario, se non addirittura etnico o razzista. Questi discorsi sono parte costitutiva dell'immaginario neoliberale. I soggetti invitati a identificarsi nello *status* di auto-*manager* di loro stessi nel grande *management*, scoprono la loro memoria passata e i loro rapporti comunitari presenti. Si devono distinguere tre casi:

1. Il primo caso è quello in cui i soggetti si identificano come dei cittadini di diritto e rifiutano gli stranieri giudicati indesiderabili e concorrenti; questi si comportano allora come una maggioranza potenzialmente predatoria nei confronti di minoranze straniere immaginate come minacciose. Da qui si spiega l'ascesa, nei diversi Stati-nazione europei, di un razzismo nazionalista compatibile con il neoliberalismo o a questo associato.
2. Il secondo caso è rappresentato dalla presenza di alcuni di questi stranieri non cittadini che esprimono rivendicazioni nazionalitarie in seno a una nazione già costituita e invitata a riformarsi. Da qui le comunità straniere, magrebine o nere, che chiedono non solo i diritti di cittadinanza, ma anche il riconoscimento di un diritto differente da quello in vigore. È questo il caso delle varie comunità diverse in Inghilterra.
3. Il terzo caso è la rivendicazione dei cittadini nazionali che desiderano rompere il legame nazionale e cercano di fondare sullo stesso territorio un'altra associazione politica su basi regionali ed etniche e mirano a ottenere riconoscimento, autonomia culturale e persino politica. Questa situazione si è presentata nella gloriosa Europa dirittumanista e liberale dell'inizio del 1989 con la guerra civile dei Balcani che ha prodotto lo smembramento nazionalitario della Yugoslavia, il cui statuto era tuttavia quello di una pacifica confederazione effettiva. Rientrano in questo scenario le lotte autonomiste regionali in Belgio (Fiandre), Italia (Padania), Spagna (paesi baschi, Catalogna) che non rimettono in discussione l'immaginario neoliberale sul piano dell'organizzazione economica e politica.

A lato delle differenze di carattere spaziale e politico, l'integrazione e la messa in tensione dell'immaginario neoliberale si effettuano attingendo a delle identità religiose che attraversano le collettività e gli individui unificandoli attraverso il ricorso a un universalismo «altro». Quest'ultimo può essere insinuato dal neoliberalismo e identifica la salvezza nella riuscita negli affari economici valorizzandone la famiglia cristiana, la *Manifest-Destiny* degli Stati Uniti, la loro supremazia escatologica e la loro purezza razziale (i Mormoni americani e tutti i *born again*). Questo universalismo «altro» può offrire una resistenza più o meno caratterizzata da certi tratti europei e si rapporta a un universale religioso diviso al suo stesso interno. Da questo punto di vista, si dovrebbero analizzare le diverse forme dell'Islam, sunnita, sciita, che

si scontrano, pur sviluppando uno stesso neoliberalismo musulmano e sovrastante la lotta di popoli o sette; tutti musulmani, ma nemici in guerra per l'egemonia regionale o mondiale (Siria, Iran, Iraq, Arabia Saudita, Emirati arabi).

Così questa integrazione a mezzo di tensioni e di conflitti identitari, lungi dal designare ostacoli provenienti da un passato antico, pre-moderno e pre-liberale, appare come una condizione necessaria dell'immagine neoliberale. L'incapacità prima di questo immaginario di concepire qualcosa di emancipatore fuori dai quadri pseudoscientifici della finzione virtuale e la sterilizzazione che esso ingenera in qualsiasi altro immaginario trovano una compensazione nello sviluppo di immaginari provenienti dalle diverse differenziazioni antropologiche. Questa integrazione perturba la pretesa teleologica del neoliberalismo a porsi come filosofia della storia vittoriosa. Queste differenze non sono da concepire come elementi che impongono un ritardo, secondo la tesi dello sviluppo ineguale. L'integrazione necessaria smentisce la pretesa dell'immaginario all'autoreferenza e introduce una pluralità di storie singolari che non si lasciano flettere sotto una logica e una storia «pure». Anche se introducono dei rischi mortali per l'intero progetto emancipatore con il risorgere dei conflitti identitari sostenuti dai nazionalismi, dai razzismi e dagli etnicismi, queste storie singolari liberano delle potenzialità trasformatrici, criticando qualsiasi universalismo astratto o imperiale, e sfidano il cosmopolitismo ponendogli la questione del suo divenire universale concreto.

5. Il rovesciamento e l'immaginario della catastrofe: il debito e la sua soggettivazione

Questa perturbazione operata dalle storie degli individui e delle comunità di vita, di lavoro e di fede offre, in effetti, un'occasione per abbandonare lo sbalordimento e lo stupore provocato dall'immaginario neoliberale (e il suo perpetuo TINA). Questa offre al pensiero un'occasione unica perché possa ricomporsi ed esplorare le nuove vie che le lotte indicano. Queste vie non possono più essere quelle della resistenza, così necessaria nell'immediato, così vana nel lungo termine. Allora, nell'ambito di queste differenziazioni antropologiche, si deve aver cura di distinguere quelle che non possono che sfociare in violenze improduttive, compatibili con la riproduzione dell'immaginario neoliberale, e quelle che ne permettono una critica unendo il concetto e un nuovo immaginario internazionalista e nazional-popolare.

Una prospettiva possibilmente si sta aprendo ed è quella costituita dall'apparizione di una nuova figura del capitalismo che obbliga a pensare il *management* neoliberale come produzione di una economia contraddittoria del debito e dalla forma di soggettivazione dell'uomo indebitato, intollerabile per tutti gli individui coinvolti. La crisi strutturale del debito apre una crisi di civiltà e dei possibili storici al contempo. A questo riguardo Maurizio Lazzarato (2012) ha scritto un notevole studio al quale noi rinviamo, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale* . Egli mostra che l'universale antropologico del neoliberalismo ha modificato il modello dell'imprenditore di se stesso, il*manager* di sé, facendone potenzialmente l'uomo indebitato. Il capitalismo ha reso impossibile la distinzione tra capitalismo industriale e capitalismo finanziario. Le differenze antropologiche sono rivestite di questa figura, che a loro volta complicano e surdeterminano. poiché una donna senza lavoro, araba o africana, musulmana, povera, è altrimenti sottomessa all'indebitamento, al supporre chi gli presti i soldi, piuttosto che una donna dirigente, bianca, francese e (ancora) proprietaria di un piccolo patrimonio. Ma si verifica davvero un'universalizzazione della figura dell'indebitamento, che può

essere la condizione di una lotta e di una contestazione unificatrice di quelli che sono definiti da questi diversi giochi di differenze antropologiche. «Indebitati di tutti i paesi, di tutte le razze, di tutte le religioni, unitevi!» Il capitalismo gestisce, in effetti, ai livelli mondiale e locale le popolazioni e le economie nazionali attraverso il debito i cui beneficiari sono le banche, gli apparati politici che lo consacrano e lo garantiscono e il branco di ideologi ufficiali che ne sono i cantori (giornalisti, economisti universitari e saggisti prezzolati). Il rapporto sociale capitalista non è più fondato solamente sullo scambio ineguale dei *partners*, né sul solo sfruttamento dei lavoratori e sul loro annullamento sociale per la disoccupazione. È con forza sostenuto da una nuova cesura che oppone il creditore e il debitore. Il debito instaura un rapporto di dominio strutturale entro questi due poli della società, un differenziale di potenza. Dal debito privato al consumo divenuto spesso insolvibile (i mutui*subprime* del mercato immobiliare), dal debito pubblico degli Stati creditori e debitori sui mercati finanziari, dal debito sociale necessario per far funzionare ciò che resta dei servizi pubblici e sociale di fronte alla privatizzazione, il debito è diventato l'arma del blocco costituito dalle banche private, le banche centrali, gli Stati, le imprese e il sistema politico dominante. Esso finisce apparentemente di ridurre alla passività impaurita le masse di sedicenti *manager* individuali che hanno liberamente fallito assumendo dei rischi che devono responsabilmente e colpevolmente pagare.

Il neocapitalismo neoliberale è un capitalismo del debito che ha una funzione altrettanto ben oggettiva quanto soggettiva. Sul piano oggettivo, i mercati e i loro attori (banche, agenzie di *rating*, investitori, compagnie di assicurazione, in accordo con lo Stato neoliberale) condizionano le politiche di deflazione sociale, di riduzione, di privatizzazione dei servizi pubblici e sociali, di drastiche amputazioni dei salari e delle pensioni, le delocalizzazioni delle imprese. Essi esercitano un potere dittatoriale, totalitario, e creano rapporti differenziali fondati sull'opposizione tra creditore e debitore. Il dramma che vive la Grecia è una catastrofe che funge da modello e da laboratorio imponendo un ricatto ai popoli, terrorizzandoli e rendendoli insolventi fino alla morte (sociale o fisica). Come dice Lazzarato, ispirandosi ai lavori di André Orléan e di Michel Aglietta (cfr. Aglietta, Orléan 2002), la «*governance*» neoliberale passa non tanto attraverso il *management* universale quanto piuttosto per la fabbricazione del debito universale e per la produzione volontaria di disgrazia dei «deboli». Finanza e produzione non sono più disaccoppiate come fanno credere gli ideologi del neoliberalismo attraverso la costituzione di un sogno bugiardo di un ritorno virtuoso a un capitalismo industriale disgiunto dal capitalismo finanziario. «Queste esprimono una relazione di potere tra creditori e debitori» la quale è «il cuore strategico delle politiche neoliberali» (Lazzarato 2012, 24-27). Il debito è diventato il fondamento del sociale neoliberale.

Questo fondamento è anche soggettivo. Il credito o il debito e la relazione tra creditore e debitore costituiscono un rapporto di potere in sé, uno dei più importanti e universali del capitalismo contemporaneo. «Essi costituiscono un rapporto di potere specifico che implica le modalità specifiche di produzione e di controllo della soggettività (una forma particolare di *homo aeconomicus*, "l'uomo indebitato"). La relazione del creditore con il debitore si sovrappone alle relazioni del capitale con il lavoro, dello Stato con gli utenti depoliticizzati, dell'impresa con il consumatore e le attraversa costituendo gli utenti, i lavoratori e i consumatori in 'debitori'» (Lazzarato 2011, 27).

Questo rapporto è singolare: trasforma il *manager* di sé che fallisce in consumatore insolvente e quest'ultimo in debitore. Il soggetto libero del desiderio illimitato di consumare il desiderio di consumare incontra un limite alla sua richiesta di libertà infinita. Esso è paradossalmente affiancato dagli imperativi dell'etica tradizionale da

cui poteva credersi esente. Esso ha, in effetti, sottoscritto liberamente un prestito; ha impegnato sul piano etico quanto gli restava in termini di responsabilità e fiducia. Ha accettato di restituire, di rifondere. Esso scopre che la sua indifferenza etica, che gli faceva immaginarsi d'esser *manager* di sé nella megamacchina economica, è stata eticamente compromessa dalla promessa di restituire sulla base della fiducia che la megamacchina gli accorda. Esso riconosce ciò che credeva di aver congiurato nella sua *hybris* di manager, la coscienza della colpa. È ormai invitato ad assumersi la colpa dell'insolvenza, a prestare obbedienza ai dispositivi sociali di controllo che esigono che paghi. Deve accettare qualsiasi lavoro anche dequalificato, deve acconsentire ad essere controllato e sanzionato nella sua ricerca di lavoro, pena l'essere considerato dagli organismi sociali come «profittatore», «disoccupato professionale», in breve, colpevole di esistere come «uomo indebitato per propria colpa». Una moralizzazione imprevista e perversa viene a integrare l'immaginario neoliberale che faceva della libertà d'impresa e d'accumulazione un imperativo al di sopra di qualsiasi legge morale. Il debito e la colpa sono gli ingredienti ultimi dell'immaginario neoliberale. La catastrofe della soggettività e del mondo sociale è, allora, all'ordine del giorno. A meno che il soggetto non si ribelli e rivendichi di non vivere più nella colpevolezza e onori il solo debito umanizzante: quello di esistere.

Traduzione di Giacomo Rughetti e Miriam Aiello

Bibliografia

Aglietta, M., Orléan, A., 2002, *La Monnaie: entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob.

Chakrabarty, D., 2009, *Provincialiser l'Europe. La pensée politique postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éditions Amsterdam.

Dufour, D.R., 2007, *Le divin marché. La révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël.

Dufour, D.R., 2009, *La cité perverse*. *Libéralisme et pornographie*, Paris, Denoël.

Hedges, C., 2012, *L'empire de l'ilusion. La mort de la culture et le triomphe du* s*pectacle*, Montréal, Lux Éditeur.

Lazzarato, M., 2012, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam.

Losurdo, D., 2007, *Le péché originel du XXe siècle*, Bruxelles: Éditions Aden.

Ogilvie, B., 2012, *La seconde nature du politique. Essais d'anthropologie negative*, Paris, L'Harmattan.

L'anthropologie politique d'Adam Smith

Nathanael Colin-Jaeger

École Normale Supérieure de Lyon
nathanaelcol@hotmail.fr

Introduction

On s'accorde habituellement à dire que le libéralisme de Smith découle d'une anthropologie[1]. Celle-ci serait élaborée dans les premiers chapitres de la *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Cette anthropologie du manque et du besoin, ainsi qu'une propension naturelle de l'homme à échanger, se traduirait dans une analyse économique autonome et une vision politique de ce que doit être l'organisation sociale. Dans l'acte de naissance de l'économie que constitue la *Richesse des nations* on aurait une description nouvelle de ce qu'est l'homme et de ce qui le motive.

En somme l'anthropologie smithienne serait fondée sur deux éléments centraux qui préfigurent toute l'analyse économique ultérieure: d'une part l'individu, présenté comme premier et autonome, d'autre part l'intérêt, motif principal de l'individu dans l'échange. On a ainsi deux éléments centraux que l'on peut appeler dogmes de l'économisme[2], et que l'on retrouverait chez Smith. On retrouverait non seulement ces éléments de manière diffuses mais aussi de manière centrales, de sorte que l'on puisse parler d'une véritable présentation de *l'homoeconomicus* chez cet auteur, en tant que l'individu serait perçu comme monadique[3] et guidé exclusivement par des intérêts particuliers. Adam Smith serait alors à juste titre perçu comme le père fondateur de la discipline économique. Il serait celui qui a posé les premiers principes rendant possible la science économique telle qu'elle s'est par la suite développée. De ce fait c'est pour cela que l'auteur est perçu comme «origine du mal» (Biziou 2003, 8)[4] par les antilibéraux ou comme père fondateur par les libéraux.

1 Il faut bien souligner ce fait véritable. L'anthropologie est bien l'origine de la politique et de l'économie smithienne. Le concept d'individu opère ce passage de la métaphysique à l'anthropologie, passage qui est effectivement central pour comprendre les positions de Smith. On trouve cela développé dans l'article de Gautier (2009, 85-104).

2 «Économisme» car ce sont ces conditions qui permettent de développer une analyse strictement économique des comportements humains. Cela est ainsi montré par Hirschman (1977, 46): il faut penser un paradigme de l'intérêt pour rendre les comportements humains prévisibles et pouvoir les étudier économiquement en les modélisant, en cela on pourrait établir une filiation Helvetius-Smith.

3 Voir Elster (1975). La monade semble être alors le modèle repris par l'économie classique pour penser l'homoeconomicus, partiellement indépendant de la société, puisqu'il ne se sert d'elle que pour parvenir à des fins individuelles.

4 On peut citer, parmi ceux qui visent Adam Smith comme fondateur de ces dogmes à la fois des auteurs critiques de la tradition libérale et des auteurs libéraux. Lordon (2011, 24), ou on trouve la formule suivant: «Pour les uns l'individu premier a la figure de l'échangiste, et la société est le résultat de la composition harmonieuse des offres et des demandes, magnifiquement produite par la main invisible du marché» Michéa (2006), qui cite directement Smith et critique le fait que le «calcul égoïste», entendez l'intérêt, soit le «seul fondement rationnel de l'harmonie sociale». Chez cet auteur Smith serait aussi le fondateur de l'*homoeconomicus*, (cfr. 130). Chez les libéraux on trouve cette vision notamment chez Stiegler (1982), ou encore chez Friedman (1978).

Et en effet si on se réfère uniquement à la *Richesse des nations* on peut penser que Smith présente bien ces deux dogmes[5] tels quels. Il s'agit de la lecture standard que l'on peut faire du début de la *Richesse des nations*, lecture qui est présente chez chacun de façon implicite avant même le premier contact réel avec l'œuvre de Smith.

Ainsi il faut voir que cette lecture est à la fois partielle et partiale: elle relève d'une lecture tronquée du corpus smithien et d'un certain plaquage idéologique sur le texte. L'évidence première d'un Adam Smith père fondateur, inventant les catégories d'individu et d'intérêt, permettant l'autonomisation de l'économie, lui permettant par la même de lancer le paradigme politique libéral par excellence fondé sur l'autorégulation des marchés fonctionne comme un obstacle épistémologique majeur à la lecture des textes de cet auteur. Le début de la *Richesse des nations* ne constitue pas une présentation exhaustive de l'anthropologie smithienne, qui découle tout autant de la *Théorie des sentiments moraux* que de ses *Essays on Philosophical Subjects*[6]. Une lecture attentive de ces textes nous montre au contraire que l'intérêt et l'individu ne sont pas premiers chez Smith mais sont constitués relationnellement. L'individu n'est pas considéré comme l'alpha du social mais comme sa conséquence, constitué par la relation à l'autre; l'intérêt, de même, est relatif à une situation déterminée, elle provient de la considération de la relation aux autres, le «désir d'améliorer son sort», souvent compris par la plupart comme une augmentation de fortune, guidée par la «soif de considération»[7]. De ce fait la forme que prend l'intérêt est déterminée dans une relation morale interpersonnelle. Le projet smithien, véritablement systématique[8], est donc à replacer dans une anthropologie générale. Ce contexte élargi permettra de montrer, en utilisant également les textes de la *Richesse des nations*, que les deux dogmes de l'économisme que l'on croit voir chez Smith sont le résultat d'une lecture tronquée des textes et caractéristiques d'une certaine myopie quant au corpus dans son ensemble. Nous verrons alors que loin de défendre l'atomicité de l'individu Smith en montre la nécessaire relationalité et que loin d'être l'avocat de la naturalité de l'intérêt tel qu'il est présent dans les sociétés commerciales ou dans les théories néo-classiques postérieures Smith en montre la constitution historique.

Il nous faudra ainsi reconstituer les origines de l'anthropologie smithienne en partant notamment des *Essays on Philosophical Subjects* qui développent une théorie de l'imagination qui est centrale pour comprendre la psychologie humaine, puisqu'elle permet de saisir ce qu'est la sympathie, concept premier de la *Théorie*, qui est définie comme une imagination pratique. La sympathie comme opérateur, nécessaire à la constitution de l'individu comme tel, permettant de partager des passions, est ainsi ce qui va permettre la détermination de l'intérêt. On verra que l'intérêt n'est absolument pas l'unique motif pratique pour les individus mais que ceux ci peuvent agir selon bien d'autres affects que le calcul économique cherchant à maximiser une utilité, pour raisonner en termes marginalistes. L'individu autonome, sur le plan moral comme sur le plan économique, est donc le résultat d'une mise en relation nécessaire avec autrui. Les deux dogmes de l'économisme, loin d'être développés chez Smith sont alors plutôt critiqués en avance.

5 Voir par exemple RDN, I, ii, IV, vii: 3 ou encore IV, ii.

6 Nous prenons donc parti dans le *Adam Smith problem*, problème relatif à la consistance du corpus smithien. Notre lecture sera qu'il y a une systématicité du corpus et que le fait de voir une contradiction entre deux anthropologies chez Smith, position soutenue par exemple par Marouby (2005), est du à une sur interprétation de certains éléments textuels ou à une mauvaise compréhension de certains concepts, comme celui de sympathie.

7 «De la corruption de nos sentiments moraux occasionnée par cette disposition à admirer les riches et les grands, et à mépriser ou négliger les personnes pauvres et d'humble condition». (TSM, I, iii, 3)

8 Sur la validité de ce terme voir Biziou (2000).

L'objet de notre article sera de traiter la façon dont ces catégories[9] se développent chez Smith et quel sens on peut leur donner dans une perspective systémique. Il apparaîtra donc que l'anthropologie smithienne détermine pleinement le reste de son œuvre, notamment ce qui concerne la politique et l'économie.

Si nous nous opposons nettement dans cet article a une certaine lecture de Smith, partagée par les libéraux et les anti-libéraux, nous sommes très largement tributaires d'une lignée de commentateurs qui, depuis le début des années quatre-vingt dix, réévaluent le corpus smithien pour en retrouver l'originalité et la systématicité. On peut notamment citer toutes nationalités confondues Claude Gautier, Michaël Biziou, Knud Haakonsen, Donald Winch, Charles Griswold, Warren Montag, Mike Hill ou encore Adelino Zanini qui ont permis une relecture fructueuse et critique d'Adam Smith au-delà des clichés véhiculés par la lecture standard.

On donnera d'abord une illustration de ce que propose la lecture standard de Smith sur un passage connu de tous, celui de la main invisible, pour montrer que la lecture du passage est déterminée par une conception anthropologique sous-jacente. Il faudra conséquemment remonter à l'anthropologie smithienne en affrontant l'objection d'inconsistance qui semble apparaître dans le corpus, obstacle majeur qui pose une coupure conceptuelle nette entre les deux ouvrages majeurs de Smith, la *Théorie* et la *Richesse des nations*, accordant à la *Richesse des nations* une pure anthropologie égoïste. On pourra alors recomposer la cohérence de l'anthropologie de Smith et la genèse des concepts centraux que sont ceux d'individu et d'intérêt pour montrer le primat de la relation et la nécessaire constitution des catégories politiques et économiques chez cet auteur.

1. Un exemple de lecture idéologique: la main invisible

Nous prenons cet exemple canonique pour illustrer la façon dont la lecture standard a tendance à prendre un extrait de texte smithien pour le généraliser et faire de l'écossais un précurseur de la théorie économique contemporaine[10]. La main invisible doit être l'élément le plus fameux et le plus connu de la doctrine de Smith, au point qu'elle phagocyte très souvent le corpus dans son ensemble: tout Smith en somme se déduirait de cette figure[11]. La postérité du thème a ainsi servi de caution pour que plus personne ne prenne la peine de revenir au texte pour le lire avec précision. La main invisible représente paradigmatiquement le mal dont souffre l'œuvre de Smith: célèbre elle est supposée connue,

9 Nous disons catégories plutôt que concepts parce que le terme d'intérêt, quand il ne s'agit pas de l'intérêt monétaire, n'est jamais défini strictement par Smith dans aucune des 700 occurrences de la RDN ni dans la TSM. L'individu, de même, apparaît souvent mais n'est jamais défini d'une façon déterminée par Smith. Catégorie par ailleurs car l'intérêt a une place précise dans le dispositif théorique smithien et permet de classifier une partie de l'agir humain, si le concept a une dimension intensive la catégorie est extensive.

10 L'œuvre de Marshall consiste par exemple en cette tentative de montrer que les classiques et les néoclassiques défendent les mêmes thèses, en rapprochant les positions de Smith de l'équilibre walrasien. Il s'agit alors de voir dans une modélisation comment la main invisible génère la meilleure allocation de ressources avec comme seuls éléments à prendre en considération les choix individuels et les acheteurs et vendeurs de produits et de biens. Paul Samuelson (1978), montre, à force de calculs, qu'on peut ainsi comprendre les livres I et II de la RDN comme l'élaboration d'un modèle équilibriste néo-classique standard.

11 Aussi bien l'École de Chicago que Foucault lui attribuent une place centrale dans leur analyse. Foucault (2004, 282ss), Friedman (1978). Le thème est également récurent chez Stiegler (1982) ou on peut lire que toute la théorie de Smith est fondée sur le socle de l'amour de soi (self-love), ce qui constitue la fameuse «selfish hypothesis» à partir de quoi la RDN est censée être fondée.

suffisamment pour qu'on ne se donne plus la peine de la lire. C'est précisément pour cette raison qu'il nous semble important de partir de cet exemple. Il est devenu naturel de penser que chez Smith «la société est le résultat de la composition harmonieuse des offres et des demandes, magnifiquement produite par "la main invisible" du marché» (Lordon 2011, 24). Pourtant pour qui connaît l'œuvre de Smith la postérité de la main invisible ne cesse d'étonner: le terme revient en tout et pour tout trois fois dans les œuvres de l'auteur écossais, et une seule fois dans la *Richesse des nations*[12], pour ce qui va nous intéresser précisément. Rappelons le passage:

> a la vérité, son intention, en général, n'est pas en cela de servir l'intérêt public, et il [l'investisseur] ne sait même pas jusqu'à quel point il peut être utile à la société. En préférant le succès de l'industrie nationale à celui de l'industrie étrangère, il ne pense qu'à se donner personnellement une plus grande sûreté; et en dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en ne cherchant pas que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société que s'il avait réellement pour but d'y travailler. Je n'ai jamais vu que ceux qui aspiraient, dans leurs entreprises de commerce, à travailler pour le bien général, aient fait beaucoup de bonnes choses. Il est vrai que cette belle passion n'est pas très commune parmi les marchands, et qu'il ne faudrait pas de longs discours pour les en guérir. (RDN, IV, ii: 42-43, du tome II)

Ce passage est généralement cité pour défendre les bienfaits de l'économie de marché, qui s'harmonise spontanément par le jeu des intérêts privés convergents. Notons que ce qui est en jeu pour notre sujet est central: cette harmonisation est permise par la condition anthropologique des individus humains, foncièrement égoïstes et attachés à leur projet particulier. On a bien dans cet exemple une anthropologie, celle de l'égoïsme, qui détermine ce que doit être la politique et l'économie, délivrée des contraintes planistes de l'État. En effet il semble qu'on obtienne un meilleur résultat en laissant les individus poursuivre leur intérêt privé – entendu comme intérêt économique calculé – qu'en cherchant à mettre en ordre le marché pour qu'il profite au plus grand nombre. La main invisible est alors presque une main divine qui permet de passer du chaos des intérêts particuliers à l'harmonie sociale générale. En somme les actions individuelles, guidées par la nature de l'homme en général – qui est perçue comme égoïste – ont des conséquences générales inattendues qui peuvent être bénéfiques à l'ensemble du corps social et qui, de fait, semblent plus bénéfiques que les efforts que les individus peuvent faire pour améliorer le bien général de la société. Voici en quelques lignes ce que la lecture standard tire de ce passage.

Aussi séduisante que cette position paraisse elle ne nous semble pas fondée. Il nous faut la réfuter avant de pouvoir proposer une lecture positive de cet extrait (Dellemotte 2009)[13]. Notons d'abord que dont il est question ici n'est pas le marché, auquel cas Smith aurait utilisé cette expression au chapitre vii du livre I de la *Richesse des nations* qui décrit la gravitations des prix réels autour des prix naturels. On se situe plutôt ici, comme pour l'extrait de la *Théorie* (TSM, IV, i, 1, 257), dans la sphère de la production, particulièrement l'allocation des capitaux entre différents secteurs. Parler de «main invi-

12 C'est généralement l'occurrence qui retient l'attention des commentateurs. On peut citer entre autres Halevy (1995) ou Rotschild (2002). Nous ne rentrerons pas dans le détails des thèses de toutes ces positions, mais présenterons notre lecture de la main invisible dans le corpus smithien.

13 Dans cet article l'auteur pointe très clairement le fait que la main invisible est recouverte d'interprétations qui tendent à sur-interpréter le rôle de la main invisible dans le corpus smithien, il faut par conséquent balayer ces différentes interprétations avant de revenir au texte.

sible du marché» nous semble donc être une erreur. Ensuite il ne semble pas qu'on puisse parler à partir de cet extrait d'une stricte convergence des intérêts privés[14], dans le sens ou les intérêts individuels convergeraient naturellement vers un *optimum* bienfaisant pour la société. Cette interprétation semble être partagée à la fois par Foucault et l'Ecole de Chicago. Cependant cette lecture est le fruit d'une large extrapolation des effets de la concordance des intérêts. Smith, dès le livre I de la *Richesse des nations*, est conscient des effets de la division du travail qui rend l'homme «généralement aussi bête et ignorant qu'une créature humaine peut le devenir» (RDN, V, i). Les intérêts privés en concurrence ne sont ainsi pas toujours bénéfiques pour la collectivité et on ne peut pas toujours parler d'harmonie des intérêts à partir du seul exemple de la main invisible. Dans le livre V de la *Richesse des nations* Smith encourage d'ailleurs l'intervention de l'État pour corriger les dysfonctionnements de la société marchande. Si la division du travail et la poursuite de l'intérêt privé a des vertus économiques – bien qu'il ne puisse être généralisé à tous les secteurs, notamment à l'éducation ou les travaux publics- ce ne sont pas des vertus pour la société en général, de celles dont on pourrait systématiser l'usage. L'erreur principale consiste à réduire l'œuvre de Smith à son strict aspect économique alors qu'elle dépasse largement ce cadre.

Mais les limites de l'harmonisation des intérêts privés ne sont pas uniquement extra-économiques (RDN, III, iv)[15]. Dès le livre I Smith a montré que la libre poursuite de l'intérêt privé – censé être le fruit de l'égoïsme naturel des individus- ne débouchait pas nécessairement sur le bien général, puisque la concurrence que se livrent les capitalistes tend à épuiser la demande solvable et réduire les grains, menant vers un état stationnaire ou le travailleur n'obtient qu'un salaire misérable (RDN, I, iii)[16]. On ne peut pas élargir les vertus de la main invisible en dehors de la sphère purement productive, puisque les intérêts rentrent souvent en opposition avec le bien général mais aussi entre eux. Plus encore Smith défini l'intérêt de l'investisseur comme éminemment contradictoire avec le bien général: le taux de profit est bas dans les pays riches du fait du haut niveau de développement et des hauts salaires, et élevé dans les pays pauvres, en raison d'une situation contraire. Il est alors faux de dire que la libre poursuite de l'intérêt économique privé est nécessairement conforme à l'intérêt général. Cela nécessite d'ailleurs pour Smith l'intervention publique: «Il faut donc laisser à la sagesse des hommes d'État et des législateurs futurs le soin de déterminer […] de quelle façon rétablir peu à peu le système naturel de la liberté et de la justice parfaite» (RDN, IV, vii, c)[17]. On voit ainsi que la main invisible est en réalité plus précise et moins extensible sur le plan théorique que ce qu'on en a fait. S'il ne s'agit pas de montrer que Smith n'est pas libéral il faut bien voir que son libéralisme ne coïncide pas avec certains néolibéralismes et leur anthropologie.

14 Hypothèse popularisée par Halevy (1995). On trouve selon lui dans ce texte ce qu'il nomme *«l'identité naturelle des intérêts»*.

15 Dans ce chapitre Smith montre que le développement économique ne se produit pas toujours dans le bon sens. Le développement des villes a placé trop de capitaux dans l'industrie et le commerce avant de revenir vers l'agriculture. L'ordre optimal aurait du commencer par l'agriculture pour aller au commerce extérieur. Or Smith souligne que c'est le contraire qui s'est produit.

16 La division du travail rencontre rapidement les limites du marché, ce qui provoque un état stationnaire. Les observations sur la Chine en RDN, I, viii, sont particulièrement intéressantes puisque Smith le décrit comme l'État stationnaire par excellence: «La pauvreté des dernières classes du peuple de la Chine dépasse de beaucoup celles des nations les plus misérables d'Europe».

17 Il faut entendre naturel ici comme «idéal» et non comme naturel au sens ou on l'entend désormais en français. Smith parle aussi de «jurisprudence naturelle» au sens d'idéale, car elle a besoin d'artifices pour se parfaire.

Quelles sont les raisons qui poussent à faire de la «main invisible» une lecture tronquée? A notre avis la réponse se trouve dans la perception qu'on a de l'anthropologie smithienne. La lecture standard se fonde sur une anthropologie: les hommes sont guidés par des intérêts particuliers égoïstes et cela mène à des conséquences politiques et économiques, au premier lieu desquelles le laissez-faire. Cette anthropologie ne se trouve pas chez Smith, ou plutôt elle ne s'y trouve qu'au prix d'une sélection des textes de cet auteur, ce que nous allons voir dans notre deuxième partie. On a donc une fiction de l'individu comme possédant un intérêt calculatoire préexistant à toute relation et qui est l'atome premier duquel partir si l'on veut aboutir à une théorie des échanges économiques. L'erreur se trouve précisément dans ce constat double d'un individu atomique et d'un intérêt réduit à un intérêt économique calculatoire naturalisé. Nous allons tâcher de discuter ces deux thèses en montrant que l'anthropologie smithienne s'oppose distinctement à ces réductions en posant le primat permanent du relationnel sur les termes. Avant d'arriver à cela il nous faudra cependant répondre à une difficulté historiquement importante: celle des deux anthropologies de Smith.

2. Les deux anthropologies de Smith, le *Adam Smith problem*. Présentation et critique de cette position

Dès la deuxième moitié du XIXème siècle certains auteurs (Buckle 1894, 324-330) se rendent compte des difficultés qu'il y a à considérer Smith d'un point de vue systématique. On s'interroge alors sur la consistance du projet smithien: deux motivations auraient été distinguées, présentes pour l'une dans la *Théorie* et pour l'autre dans la *Richesse des nations*. D'un côté la sympathie, mouvement vers l'autre, altruiste; de l'autre l'égoïsme, qui consiste à tout rapporter à soi et à ne voir l'autre que comme un moyen pour parvenir à des fins qui sont celles de l'avantage particulier. Comprise ainsi la théorie smithienne est contradictoire: sympathie et égoïsme s'opposent frontalement. Cette inconsistance est pointée notamment par des penseurs allemands[18] comme Brentano ou Skarzynski, tout deux membres de l'École Historique Allemande[19]. Superficiellement la question se pose en effet: comment considérer la *Richesse des nations* comme une continuation de la *Théorie* alors que la première ne cite jamais la seconde et, plus encore, n'y fait jamais référence, pas plus qu'au domaine de la philosophie morale en général[20]?

Textuellement les différences semblent en effet flagrantes entre le début de la *Théorie* et celui de la *Richesse des nations*. Si l'on prend le début de la *Théorie*:

> aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux. (TSM, I, i, 1, 23)

Smith se positionne explicitement contre la «selfish hypothesis», qui stipule que les hommes sont mus par leurs intérêts individuels, y compris lorsqu'ils semblent être altruistes, ou, pour le dire autrement, l'hypothèse selon laquelle l'approbation de quelque

18 On trouve un très utile historique de cela dans Montes (2003).

19 Il s'agit cela dit de la première École Historique Allemande, celle de Hildebrandt, qui se distingue quelque peu de celle, quelques années plus tard, que représente Gustav Von Schmoller, qui attaquera aussi Smith.

20 Dans la RDN la moralité de l'action n'est jamais discutée et les termes moraux comme «sympathy» ne sont pas employés dans leur usage conceptuel.

chose repose sur l'amour de soi. Les auteurs visés sont clairement Hobbes et Mandeville, cités plusieurs fois par la suite, notamment dans la livre VII. Smith annonce alors qu'il va mettre en avant d'autres principes de la conduite humaine, comme la pitié et la compassion, permettant une identification avec la personne souffrante ou heureuse de sorte qu'on puisse devenir «dans une certaine mesure la même personne» (TSM, I, i, 1, 25). Ce qui permet cela c'est précisément la sympathie, la capacité à rentrer en affinité avec les passions des autres, et donc de quitter son individualité propre pour aller hors de soi et devenir l'autre[21]. La sympathie apparaît à l'opposé de l'égoïsme: il s'agit non plus de se considérer soi-même dans l'échange mais de considérer les passions des autres individus pour les rendre siennes, de se désinvidualiser. Or le début de la *Richesse des nations* semble spécifier exactement l'inverse dans ce passage célèbre:

> ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur amour de soi[22], et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage. (RDN, I, ii, 82)

Ce qui intéresse les individus c'est donc l'avantage qu'ils peuvent tirer de l'échange, et ici il s'agit explicitement de gain économique. La sympathie semble totalement disparaître au profit de la conception d'un individu à nouveau renfermé sur lui-même, qui privilégie son gain personnel et qui, sauf cas exceptionnel (RDN, I, ii, 82)[23], ne peut sortir de son individualité propre. Il n'y a qu'une règle qui est opérante et c'est celle de l'intérêt dans l'échange: «*Donnez-moi ce dont j'ai besoin et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-même*» (RDN, I, ii, 82). Si la sympathie était le fondement anthropologique de la *Théorie* c'est bien l'intérêt égoïste qui semble être celui de la *Richesse des nations*. Ainsi pour expliquer les comportements des individus particuliers, y compris au stade le moins élevé de la société, c'est l'intérêt qui est la catégorie centrale de l'analyse smithienne (RDN, I, ii, 83). On comprend alors pourquoi la relation entre les ouvrages a pu être considérée comme problématique et pourquoi on a appelé ce conflit entre les deux ouvrages le *Adam Smith problem*[24]. Encore aujourd'hui certains reprennent cette opposition pour en faire une fracture irréparable dans l'œuvre de Smith[25].

Cependant quelques éléments factuels nous permettent déjà de remettre en cause l'hypothèse d'inconsistance. La *Théorie des Sentiments moraux* paraît en 1759 et la *Richesse des Nations* en 1776, ce qui n'empêche pas Smith de revenir, lors des éditions successives de la *Théorie*, sur le texte lui-même, après la parution de la *Richesse des nations*, notamment jusqu'en 1790. De plus Smith dans l'Avertissement de 1790 va jusqu'à

21 Cela se fait toujours chez Smith par imagination, on ne peut que s'imaginer ce que vit l'autre, il n'y a pas d'illusions à avoir à ce sujet chez Smith: la sympathie est imagination pratique. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce point.

22 Ici la traduction française, celle de Germain Garnier revue par Adolphe Blanqui, traduit «self-lov» par «égoïsme». Cette erreur, à notre avis, de traduction, est symptomatique de ce que nous décrivons, c'est à dire une certaine lecture de Smith vu comme partisan de l'égoïsme individuel dans la RDN et en cela elle est intéressante *per se.* Les traducteurs de la TSM ont été plus inspirés – et informés- de traduire self-love par amour de soi, le terme ayant une histoire très précise depuis la distinction qu'opère Mandeville dans *La Fable des Abeilles*, II, entre self-love et self-liking.

23 «Il n'y a qu'un mendiant qui puisse se résoudre à dépendre de la bienveillance d'autrui».

24 Problème qui est le fruit d'une littérature abondante sur Smith depuis plus de cent ans: chaque commentateur se heurte à celui ci depuis les remarques de Buckle. Il apparaît dans un contexte idéologiquement marqués, celui notamment de la *Methodenstreit*, opposant Menger à Schmoller.

25 On peut citer entre autres Michéa (2006, 129): «Sa [à Smith] Théorie des sentiments moraux […] contient des développements à peu près impossibles à concilier avec sa Richesse des Nations» ou Marouby (2005). Le propos de l'auteur demeure une opposition entre les deux ouvrages principaux de Smith.

souligner la continuité de ses ouvrages (TSM, Avertissement, 20)[26]. Il faut aussi noter que pour Smith la *Richesse des nations* est la continuation logique de la *Théorie* (TSM, VII, iv, 453-454), utilisant les mêmes concepts, notamment celui du justice (RDN, IV, ix)[27]. La philosophie politique et économique de Smith est alors une continuation de la *Théorie* (Winch 1978)[28]. L'erreur de lecture fondamentale, qui est le fruit de l'opposition entre sympathie et égoïsme, apparaît clairement si on regarde précisément ce qu'est la sympathie chez Smith:

> pitié et compassion sont des mots appropriés pour désigner notre affinité avec le chagrin d'autrui. Le terme sympathie, qui à l'origine pouvait peut-être signifier la même chose, peut maintenant et sans aucune impropriété de langage être employé pour indiquer notre affinité avec toute passion, quelle qu'elle soit. (TSM, I, i, 1, 27)

La sympathie ne connote ni la bienveillance ni l'altruisme. Opposer alors sympathie et intérêt est alors absurde, le *Adam Smith problem* peut être réduit au rang de faux problème au moins sur ce point[29]. L'affirmation forte d'inconsistance nous semble aisément contestable, reste l'affirmation faible, arguant de la difficulté à concilier certains développements de la *Théorie* et de la *Richesse des nations*: si la pensée de Smith est systématique elle n'est pas nécessairement sans imperfections (Biziou 2003)[30].

De fait sympathie et intérêt ne se situent pas sur le même plan conceptuel[31]. Si on lit la *Théorie* dans son intégralité, et notamment le troisième chapitre de la troisième section de la première partie, on s'aperçoit que c'est par la sympathie que l'on peut comprendre l'intérêt. Nous sympathisons en effet plus avec les riches et les puissants (TSM, I, iii, 3, 103), ce qui est pour Smith la cause de la «corruption de nos sentiments moraux». Cela conduit à une conclusion importante:

> mériter, obtenir et savourer le respect et l'admiration du genre humain sont les grands objets de l'ambition et de l'émulation. Deux routes différentes nous sont présentées […]: l'une par l'étude de la sagesse et la pratique de la vertu, l'autre par l'acquisition de la richesse et de la grandeur. […] Le gros du genre humain est fait d'admirateurs et d'adorateurs de la richesse et de la grandeur. (TSM, I, iii, 3, 104)

---

26 «Dans le dernier paragraphe de la première édition, j'affirmais que j'entreprendrais dans un prochain ouvrage de donner une explication des principes généraux du droit et du gouvernement, puis des révolutions qu'ils connurent au fil des différents âges et époques de la société; non pas seulement en ce qui concerne la justice, mais aussi la police, le revenu, les armes, et tout ce qui peut être l'objet du droit. Dans l'Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations, j'ai en partie tenu cette promesse; du moins pour ce qui concerne la police, le revenu et les armes». Il s'agit du seul passage ou Smith, à notre connaissance, souligne la continuité entre son travail dans la TSM et celui dans la RDN. Il annonce également un autre projet, celui des *Leçons de Jurisprudence*, jalon essentiel de sa pensée que l'on ne pourra cela dit pas analyser ici.

27 Le concept de justice intervient plusieurs fois pour déterminer un cadre à l'intérieur duquel les intérêts peuvent être en compétition.

28 Winch justifie bien l'usage du terme de «philosophie politique» lorsqu'on parle de Smith, et notamment du livre IV de la RDN. Ce qu'il présente dans son ouvre a ainsi tous les aspects de la philosophie politique: une anthropologie, une étude sur la sociabilité, une explication de la formation des sociétés et de leurs évolutions, à quoi on peut ajouter la détermination des droits et devoirs de l'État vis à vis des individus. Sur ce point Smith n'aurait rien à envier à Locke. Il faut noter d'ailleurs que l'économie est à considérer comme une partie de la politique, elle même partie de la philosophie morale.

29 On est alors en accord avec Jorland (1984) qui énonce que «le "Problème Adam Smith" est bien un faux problème. […] tout simplement parce qu'il est erroné de considérer la bienveillance au fondement de sa morale».

30 Le premier chapitre est consacré à la notion de système; l'auteur montre d'ailleurs que ce concept est central dans la pensée de Smith et que lui-même a tenté d'en établir un.

31 Chose vue par Hirschman (1977, n.99).

L'intérêt comme recherche de la richesse ne possède pas le statut principiel qu'on lui accorde bien souvent: il est au contraire conditionné par l'opération de sympathie qui fait admirer les riches et les puissants aux individus. Dès lors qu'on a sympathisé avec leur situation on veut à son tour être admiré et adoré, ce qui passe par une augmentation de la fortune pour le plus grand nombre. Un élément important intervient alors: l'intérêt n'est pas monadique et propre à chaque individu mais façonné socialement dans la relation à autrui. Loin d'être un principe universel l'intérêt n'est qu'une conséquence de la sympathie et peut ainsi être compris par l'opération de celle-ci. Il n'y a donc plus de doutes sur les liens qui unissent les deux œuvres: la *Théorie* détermine conceptuellement la *Richesse des nations*[32]. On a considéré la *Théorie* comme un texte purement moral alors qu'il pose les bases de l'économie de Smith en en développant les catégories centrales, comme l'intérêt prudentiel ou le concept de justice et, dans le même mouvement, on a compris la *Richesse des nations* comme autonome et construite sur les fondements d'une anthropologie mandevilienne. On a dés-économisé la *Théorie* et dé-moralisé la *Richesse des nation*s. Ce qu'il faut alors remettre en question de façon radicale ce sont les concepts fondamentaux qui sont utilisés de manière récurrente, notamment ceux d'individu et d'intérêt. L'anthropologie est ce vers quoi il faut sans cesse se tourner et par quoi il faut clore notre étude.

3. L'anthropologie relationnelle: individu et intérêt

Pour saisir le projet de Smith dans son ensemble il nous faut remonter à ce qui fonde son économie politique et son libéralisme, en montrant que les catégories centrales de sa pensée – ou plutôt les catégories centrales que la postérité a gardé de sa pensée – se sont développées en fonction de considérations anthropologiques et philosophiques premières. Smith en effet ne s'arrête jamais a une description et une explication des phénomènes humains[33] mais développe, y compris dans la *Richesse des nations*, toute une vision de la nature humaine qui détermine le niveau économique et même le niveau moral. Remarquons d'ailleurs que la division des domaines est absolument artificielle et n'a pas vraiment lieu d'être pour Smith: l'économie naît de considérations morales et la morale elle-même est fondée sur sur une conception de la nature humaine. *Le Traité de la nature humaine* de Hume, son ami, a certainement joué un grand rôle dans cette élaboration générale (Deleule 1979)[34].

La notion centrale qu'il nous faut développer est celle de relation. La relation est ce qui lie différents éléments préexistants, il y a relation entre deux individus si ces individus interagissent, qu'ils sont par exemple amenés à se rencontrer et échanger. Mais considérer la relation de cette façon est réducteur et présuppose une chose: que les individus préexistent réellement à la relation. Smith va établir un renversement central en posant que ce ne sont pas les individus qui constituent la relation mais

32 Cela dit le Adam Smith problem n'est plus seulement pris comme un problème d'inconsistance depuis quelques années, comme le remarque bien Haakonsen (2006). L'introduction: «The coherence of Smith's Thought», rappelle que désormais on a tendance à appeler *Adam Smith problem* non pas l'accusation d'inconsistance à laquelle Oncken a déjà bien répondu, mais les difficultés que posent les textes smithiens à être particulièrement reliés: la sympathie et sa place précise dans l'ensemble théorique, la figure de l'intérêt dans la RDN et la TSM, la question de l'anthropologie smithienne, notamment, pour ce qui nous intéresse, celle de son individualisme, ou encore le statut de l'autonomisation de l'économie.

33 Description et explication qui est le centre du livre II de la RDN par exemple.

34 L'auteur montre bien comment l'économie chez Hume est fondée sur une anthropologie des passions et une conception de la nature humaine, qui est largement commune à Smith. Il fait d'ailleurs de nombreux parallèles entre les deux auteurs.

la relation qui constituent les individus. Il n'y a pas d'existence ontologique fixée d'avance avant tout échange ou interaction. La relation qui n'était qu'un élément permettant de décrire les rapports interindividuels devient ce qui permet de saisir l'émergence même de cette catégorie. Nous montrerons que les deux anthropologies soi-disant contradictoires, l'anthropologie du manque annonçant l'homoeconomicus et l'anthropologie de la sympathie présentant un homosympathicus, se fondent toutes deux sur la même anthropologie relationnelle (Marouby 2005)[35]. Cela se fonde selon nous sur trois éléments centraux: l'imagination, la sympathie et la matrice passionnelle. Ce qu'il faut montrer de façon liminaire c'est ainsi la nature sentimentale de l'homme chez Smith, qui n'est pas propre à Smith mais à toute l'école du sentimentalisme, le rendant nécessairement irréductible à un homoeconomicus rationnel, la raison n'ayant qu'un statut correctif.

3.1. L'imagination

Pour Smith comme pour Hume l'imagination permet de construire un monde proprement humain dans le monde physique (Haakonsen 2006, 10)[36]. Il n'y a pas de connexion entre les événements mondains sans imagination, la nature se donne par fragment, sans continuité, et c'est l'imagination qui va permettre à l'individu de produire des schèmes efficaces d'intelligibilité du réel. Ce qui est premier c'est un flux d'impressions variées, changeantes, de sorte que je ne peux jamais me saisir moi, sans aucune impression ou perception, je ne peux rien observer que cette perception. L'imagination fait le lien entre du donné désordonné. On a alors une recherche d'ordre, de cohérence par le biais de l'imagination. C'est de cette façon que les mécanismes de l'imagination sont premiers, donnant naissances à deux formes d'imagination distinctes: l'imagination pratique, qui sera la sympathie, et l'imagination théorique, qui donnera les principes des sciences et des arts. On trouve les développements relatifs à l'imagination dans *History of Astronomy*, un des seuls textes que Smith n'ait pas voué à la destruction après sa mort. Il s'agit dans ce texte de mettre au jour les «principes qui dirigent et orientent la recherche philosophique»[37]. Si ce texte est largement antérieur à la *Richesse des nations* et la *Théorie*, on y trouve néanmoins des «clefs pour la compréhension globale de l'oeuvre» smithienne (Hamou 2009, 19). Le texte central pour notre propos est le suivant:

> la philosophie, en représentant les chaînes invisibles qui lient ensemble tous ces objets disjoints tente d'introduire de l'ordre dans ce chaos d'apparences discordantes, de soulager le tumulte de l'imagination et, lorsqu'elle contemple les grandes révolutions de l'univers, de la ramener à cette harmonie tranquille qui est tout à la fois plus plaisante en elle-même et plus adéquate à sa nature. (Smith 1981, 45-46)[38]

La nature humaine ne peut accepter le chaos et vise à reformer des «chaînes invisibles» entre les événements pour les expliquer, ce que fait par exemple la causalité. Cette importance de l'imagination n'est pas seulement centrale pour l'histoire des

35 Il ne s'agit cependant pas de reconstituer a posteriori une systématicité intégrale de la téorie smithienne en ignorant les ambiguïtés ou difficultés qui peuvent persister dans le corpus.

36 Nous verrons pourquoi cette formule se justifie.

37 C'est une traduction du titre original du livre: *History of Astronomy: the principles wich lead and direct phisophical enquiries.* Le terme «philosophical» désigne ici autant ce qu'on connaît actuellement comme philosophique que le scientifique, la philosophie naturelle.

38 Nous reprenons ici la traduction de Hamou (2009, 21).

sciences[39] mais pour la nature humaine. Elle est la faculté mentale première, elle a plusieurs régimes: sensation, mémoire, fantaisie (c'est-à-dire l'imagination telle qu'on l'entend, la production d'image, au sens le plus restreint du terme) et enfin l'entendement. L'homme est avant tout un être d'imagination, ce qui permet par exemple d'expliquer la superstition dont il peut faire preuve face aux phénomènes physiques[40]. La réalité c'est alors un système d'image qui s'impose avec plus de force, de façon plus cohérente, avec plus de stabilité, un système auquel on croit le plus. En cela nos sens ne nous font jamais quitter notre propre situation[41], il est alors normal que «Smith écarte explicitement toute interrogation sur ce que serait la réalité ou la vérité, au profit de la seule question du soulagement de l'imagination» (Biziou 2003, 41).

L'être est décrit avant tout comme un être d'imagination, et c'est par là qu'il nous fallait entrer dans le système smithien[42]. Or comme on l'a vu une des spécifications de cette imagination est pratique et porte le nom de sympathie chez Smith.

3.2. La sympathie

Avec la sympathie Smith entend donner un principe général duquel une majeure partie des phénomènes humains vont découler. Il s'agit d'une application de sa propre théorie de la connaissance: il construit un système et, pour convenir à l'imagination, on réduit un maximum de phénomènes à un minimum de principes. On a vu que la sympathie n'est pas une bienveillance mais une capacité à partager des passions avec autrui: ces passions, en elles-mêmes, peuvent être de différentes natures, sociales, asociales, égoïstes, et Smith étudie dans le premier livre de la *Théorie* les modalités sympathiques d'appréciation de ces différentes passions.

Le début de la *Théorie* souligne que la sympathie est avant tout une forme d'imagination:

> parce que nous n'avons pas une expérience immédiate de ce que les autres hommes sentent, nous ne pouvons former une idée de la manière dont ils sont affectés qu'en concevant ce que nous devrions nous-mêmes sentir dans la même situation. Que notre frère soit soumis au supplice du chevalet, aussi longtemps que nous serons à notre aise jamais nos sens ne nous informerons de ce qu'il souffre. Ces derniers n'ont jamais pu et ne peuvent jamais nous transporter au-delà de notre personne. (TSM, I, i, 1, 24)

Tant que je reste spectateur je ne peux qu'imaginer la souffrance pour souffrir avec lui. Smith ajoute que «ce n'est que par l'imagination que nous pouvons nous former une conception de ce que sont ses sensations». La sympathie n'est possible que comme imagination. La sympathie n'a rien de fantasque ou de mystique: il ne s'agit pas d'une

39 Ce que développe bien Hamou dans son article.

40 C'est précisément dans ce contexte qu'intervient la première mention de la main invisible dans les Essays.

41 Griswold (2006, 25): «*Smith writes that our senses wil never carry us beyond our own situation*». On remarque la parenté certaine avec Hume.

42 L'imagination puisqu'elle vise l'ordre cherche une systématisation de l'univers par des théories: le projet systématique est rendu nécessaire par cette considération même, Smith ne peut y déroger lui-même. Cela ne signifie pas que la systématisation complète est possible: plus on systématise plus on rend l'univers cohérent plus de nouvelles questions affluent. Smith pense à la fois la systématicité et le nécessaire échec de celle-ci. Il y a bien, si l'on transpose aux comportements humains, une tentative d'intelligibiliser les comportements humains, mais jamais en reniant leur forme nécessairement plurielle: les comportements, comme les individus eux-mêmes, sont multiples, et rendent incohérents toute réduction à un modèle trop étroit et étriqué.

communion d'esprit ou d'une possibilité de sortir de soi mais d'une opération imaginaire. Si elle n'est pas bienveillance, et peut même engendrer l'intérêt égoïste, elle ne le fait pas directement, en «représentant ce que pourraient être nos propres sensations si nous étions à sa place». On ne peut rabattre la sympathie à l'amour de soi puisque c'est exactement la modalité inverse qui est en jeu, c'est-à-dire le fait de s'abandonner à la perception d'autrui pour le devenir. La sympathie a deux caractères qu'on peut noter: la passion sympathique ressemble à la passion originaire mais est moins forte qu'elle. La sympathie permet alors de sortir de soi et de comprendre autrui:

> ses souffrances, quand elles sont ainsi ramenées en nous, quand nous les avons ainsi adoptées et faites nôtres, commencent enfin à nous affecter; alors nous tremblons et frissonnons à la pensée de ce qu'il sent. (TSM, I, i, 1, 25)

Il faut bien voir que c'est avant tout cette relation à autrui qui est première avant toute incursion de l'amour de soi, de l'intérêt ou de conceptions économiques. En première instance l'identification joue donc un rôle majeur:

> des gens qui regardent fixement un danseur en équilibre sur une corde bougent, tournent et balancent leur corps naturellement, comme ils le voient faire et comme ils sentent qu'ils auraient à le faire s'ils étaient dans sa situation. (TSM, I, i, 1, 25)

La sympathie fait que l'individu est en relation constante avec autrui, dans la constitution même de ses passions. L'homme est toujours pris dans un réseau relationnel qui détermine au moins en partie ses représentations de sorte qu'on ne peut penser une entité isolée socialement. Cela est central puisque le désir de conserver la sympathie d'autrui n'est pas en soi discuté par Smith mais est un donné inhérent à toute interaction sociale, une forme de principe indiscutable[43]. De fait la sympathie comme relation produit des effets sociaux manifestes:

> de manière à produire cette harmonie, tout comme la nature enseigne aux spectateurs à se mettre à la place de la personne principalement concernée, elle enseigne également à cette dernière à se mettre, dans une certaine mesure, à la place des spectateurs. (TSM, I, i, 1, 46)

Il y a une réversibilité des transpositions imaginaires (Gautier 2008, 92), l'harmonie sociale est rendue possible par une uniformité de la nature humaine et une réciprocité des représentations imaginaires. Avant même l'irruption du spectateur impartial on voit que la sympathie a déjà un rôle d'organisation des passions humaines, elle est la clef de la question de la sociabilité. Elle préfigure une anthropologie politique: nous sommes conduits à tisser des liens avec les autres, et à modérer nos affections pour gagner la sympathie d'autrui[44], qu'ils prennent comme un plaisir. Le premier principe ce n'est pas l'intérêt égoïste mais le plaisir de la sympathie mutuelle. Au contraire la *Théorie*, I, iii, 3, va très bien montrer comment la vanité naît de la sympathie par une corruption des sentiments moraux du fait qu'on sympathise plus avec la richesse et les honneurs. Avec ces développements nous sommes alors en mesure de comprendre comment l'individu et l'intérêt proviennent d'une matrice passionnelle.

43 Principe que la première phrase de la TSM exprime d'ailleurs clairement.

44 Ce principe de modération est centrale pour atteindre le point de convenance sympathique (TSM, I, i, n.3, 37-38).

3.3. La matrice passionnelle[45]

Il faut replacer la sympathie dans un contexte philosophique plus général qui est celui du sentimentalisme: Smith est sur ce point l'héritier d'une tradition remontant à Shaftesbury et Butler, en passant par Hutcheson et Hume. L'idée principale est que ce sont avant tout les passions qui font agir les individus, plus que la raison ou un projet rationnel. De fait la *Théorie* accorde une place centrale aux passions, aux sentiments: dès le livre I on trouve étudiées les passions qui ont le corps pour origine, la douleur et le plaisir, les passions sociales, asociales, les passions égoïstes. L'ambition de Smith est de décrire l'intégralité du spectre passionnel. Il finit par montrer comment ces passions ont pour conséquence une certaine disposition vis-à-vis des honneurs et de la richesse, puisque «le genre humain est disposé à sympathiser plus entièrement avec notre joie qu'avec notre chagrin […] nous faisons montre de nos richesses et nous dissimulons notre pauvreté» (TSM, I, iii, 2, 91). Cela va mener à une «corruption» de nos sentiments moraux comme on l'a vu, c'est de cette disposition particulière que naît l'intérêt. Cela est très bien décrit par ce passage:

> quel est le but de tout le labeur et de tout le remue-ménage de ce monde? […] Est-ce pour répondre aux nécessités de la nature? Le salaire du moindre travailleur peut y répondre. Nous observons qu'il lui procure la nourriture et les vêtements, le confort d'une maison et d'une famille. Si nous xaminons son économie avec rigueur, nous trouverions qu'il dépense une grande partie de son salaire pour des commodités qui peuvent être considérées comme des superfluidités et que, dans des occasions hors de l'ordinaire, il peut même en consacrer une partie à la vanité et à la distinction […]. D'où naît alors cette émulation qui court à travers les différents rangs de la société? Et quels sont es avantages que nous nous proposons au moyen de ce grand dessein de la vie humaine que nous appelons amélioration de notre condition? Être observés, être remarqués, être considérés avec sympathie, contentement et approbation que nous pouvons nous proposer d'en retirer. C'est la vanité, non le bien-être ou le plaisir qui nous intéresse. (TSM, I, iii, 2, 92)

Ce qui guide la vie humaine ce n'est pas la survie, déjà plus ou moins acquise en société, mais la poursuite de la vanité, de la considération, des honneurs, de la richesse. Cela ne s'oppose pas à la sympathie mais en découle intégralement. Or cette recherche ne peut être naturalisée, c'est dans une relation sociale qu'elle prend forme, alors qu'il y a des riches et que la richesse est exhibée pour qu'un sympathise avec elle. L'intérêt égoïste né de la sympathie est second, toujours social et constitué. Il y a une alliance du désir et de l'intérêt, construit par la sympathie, comme le meilleur moyen d'améliorer sa condition. On cherche ainsi à répondre à des besoins qui sont construits, en société, par l'imagination pratique, par un mécanisme d'imitation. Les besoins en eux-mêmes ne sont pas propres à l'individu mais déterminés par une certaine avancée de la société. On pourrait donc dire que l'anthropologie que Smith fait dans la *Richesse des nations* correspond à ce qu'il observe dans les sociétés commerçantes de son époque qui déterminent un agir passionnel déterminé. Ce que permet de penser Smith c'est plus qu'une historicité des besoins de l'homme, mais une production de l'individu en tant qu'individu dans un cadre social performatif. Le besoin n'est pas considéré comme celui d'un individu qui devrait juste se conserver, auquel cas il n'a pas besoin de faire société, mais comme celui d'un individu pris dans un réseau permanent, dans un échange social constitutif, qui accroît ses besoins et qui modifie la teneur de ses passions. La définition d'un besoin est relationnelle et plus atomistique, elle est nécessairement extensive, toujours en recherche

45 Je reprends cette expression à Deleule (1979).

d'un surplus. La division des tâches exigée en vue de la stabilisation et la satisfaction des besoins suscite alors, par son propre mouvement la multiplication de ceux-ci. De fait pour Smith on est toujours pris dans une division du travail (RDN, I, ii)[46] et celle ci est constitutive de l'individu. En cela la nature humaine ne peut, chez Smith comme chez Hume, «subsister sans l'association des individus» (Hume 1947, 62). Il n'y a aucune référence à un contrat originaire: l'échange, la société, le commerce sont naturels, constitutifs de l'individu et de ce qui lui est premier: ses besoins mêmes. L'individu isolé constitue une fiction rétroactive de l'esprit puisque l'individu comme unité ontologique fonctionnelle n'existe que dans la relation sociale. Ainsi nous pouvons tirer les conclusions de cette anthropologie pour l'individualisme smithien, en montrant à quel point il est irréductible aux dogmes de l'économisme tels qu'on les a présentés en introduction.

4. Qu'est ce que l'individualisme de Smith?

Il ne s'agit certes pas chez Smith de ne pas penser l'individu, mais de le penser d'une certaine façon. La terminologie est certes trompeuse du fait que les termes sont identiques à ceux qu'utilisera l'économie néo-classique. Mais les conceptions anthropologiques de Smith sont particulières et nécessitent donc un traitement particulier de ces catégories. De façon apparemment paradoxale Smith se positionne rétrospectivement en porte à faux vis-à-vis de toute la tradition économique qui se revendique pourtant de lui.

En effet on a vu que l'individu est construit et non naturellement donné, et que, pris dans un réseau incessant de relations constituantes il n'est ni indépendant ni autonome et ne peut être pris comme un atome sur le champ social. On peut même ajouter que son identité est constituée par sa relation sympathique aux autres, qui lui permettent une forme d'autonomie morale[47], avant même de pouvoir être considéré comme un individu de besoin et d'intérêt. Ou pour citer K. Haakonsen (2006, 12): «le point central est que nous ne sommes devenus conscients de nous mêmes – n'avons gagnés la conscience de soi – que par le biais de notre relation aux autres»[48]. En somme l'individualisme de Smith apparaît comme étant strictement l'opposé de l'individualisme classique[49].

De la même façon l'intérêt de l'individu économique est une relation à l'autre, topologique. Dans la sphère économique l'intérêt n'est pas celui d'un individu auto-suffisant mais la catégorie qui naît de la sociabilité et qui la renforce. L'image commune de Smith considérant une société d'individus atomisés, poursuivant leur propre gain, sans la perversion de fausses idées ou de restrictions gouvernementales formerait un tout harmonieux si elle n'était fausse: les individus ne sont pas atomisés mais l'intérêt est construit socialement. De plus ils ne poursuivent pas toujours leur gain économique, et encore moins

46 «Cette division du travail […] est la conséquence nécessaire, quoique lente et graduelle, d'un certain penchant naturel à tous les hommes […]: c'est le penchant qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre». Cette propension est postulée comme naturelle pour Smith du fait des passions que l'on a mis en avant et de l'état de manque qui le caractérise naturellement, tout comme de sa nécessaire relation à autrui.

47 Nous ne traiterons pas ce point mais l'autonomie morale apportée par le spectateur impartial est le fruit de la relation constante à autrui Voir sur ce point Gautier (2009, 343-356). La construction du sujet moral dans la TSM pose les fondements d'une théorie de la formation de l'individu chez Smith.

48 «The central point is that we only became aware of ourselves – gain self-consciousness- through our relationship to others» (je traduis).

49 Qui peut cependant être tiré de certains textes de Smith, notamment dans la RDN, I, 6, 118 ou I, 7, 127, si on prend ces textes de façon isolée. L'individualisme que nous appelons classique part d'une primauté de l'individu, considéré en lui-même, on peut retrouver cela chez Hobbes, Locke ou encore Rousseau.

de façon rationnelle. Enfin de nombreuses restrictions gouvernementales sont nécessaires. Ces intérêts de plus sont des intérêts de groupe, relatifs à une position particulière dans le champ social, aboutissant à des conflits, dont le plus développé chez Smith est celui opposant les maîtres aux travailleurs. Dans la *Richesse des nations*, I, 8, «Des salaires du travail», Smith montre que pour comprendre comment les salaires sont fixés il faut comprendre les individus non pas de façon isolée mais comme formant des classes distinctes, qui ont des intérêts divergents. Les maîtres ont un pouvoir plus important du fait qu'ils ont un appui institutionnel car le gouvernement émane d'eux et défend leurs intérêts. Pour comprendre le comportement des individus il faut avant tout le replacer dans un cadre social et institutionnel. On peut comprendre pourquoi le jeune Marx des *Manuscrits de 1844* a pu être intéressé par Adam Smith[50]. Plus encore l'intérêt particulier, le *self-interest*, qui réside en la recherche de biens économiques, mène à la chute du système économique si on lui laisse libre cours. Il conduit par exemple les marchands à former des monopoles. Donc non seulement l'intérêt n'est pas premier, ce n'est pas un amour de soi constitutif de chaque être vivant, mais constitué sympathiquement et socialement, mais en plus il doit être encadré institutionnellement pour être efficace et bénéfique. L'individu et l'intérêt ne sont plus des détermination universelle d'un individu mais une détermination historique, relative, dans la *Richesse des nations,* aux sociétés commerciales, dans un cadre institutionnel. Si l'intérêt particulier peut être valorisé dans la *Richesse des nations* c'est avant tout une valorisation du proche, les individus connaissent leur situation et y réagissent mieux que le gouvernement. Il n'y a aucune valorisation ontologique de la vérité.

Si un individu préexiste à la relation ce n'est pas véritablement un individu humain, qui, lui, a «presque continuellement besoin du secours de ses semblables» (RDN, I, 2, 82). L'individu économique et social, tout comme le sujet moral, est donc formé par la relation et déterminé par elle. La société en somme est une autopoièse qui construit les individus qu'elle contient en son sein, et cela vaut aussi bien pour l'activité économique que pour le reste[51]. A l'opposé de l'individualisme constructiviste Smith pense la relation et dénaturalise le rapport économique et social – laissant par là même un espace ouvert pour une science de la société- sans pour autant tomber dans le cadre de l'individualisme autorégulateur et auto-institué. L'individualisme smithien ne pose pas l'autonomie de l'individu comme force première mais bien les contraintes sociales comme étant constitutives et déterminantes relativement aux individus. Il ne s'agit pas cela dit de le dissoudre dans le social, c'est bien à chaque fois l'individu qui agit, en fonction de ce qu'il désire et ce qu'il croit être son intérêt, même si celui-ci est constitué relationnellement. Si l'individualisme de Smith tend à se rapprocher d'un certain individualisme méthodologique il n'y correspond pas strictement, pensant des interactions supra-individuelles, comme les conflits entre différentes classes d'individus. Si cela a un sens de parler d'individualisme chez Smith en tentant de retrouver des catégories qui lui sont postérieures il faut bien considérer que son individualisme est foncièrement hybride et impur, constituant déjà une critique des modèles réducteurs qui lui succéderont ainsi que des tentatives de récupérations de ses textes.

50 On peut d'ailleurs être étonné du fait que Marx (2009, 168ss) critique l'anthropologie smithienne comme une "robinsonade". Il lui substitue une anthropologie relationnelle qui est précisément celle du Smith que nous venons d'exposer.

51 Cela ne fait cela dit pas de Smith un anti-libéral, Hayek (1948, 6). Se positionne sur ce point comme un héritier de Smith dans un individualisme élargi. Il considère comme fausse «The belief that individualism postulates (or bases its arguments on the assumption of) the existence of isolated or self-contained individuals, instead of starting from men whose nature and character is determined by their existence in society». On ne peut que souligner qu'Hayek vise très juste sur l'individualisme de Smith. Cependant il tend à donner de Smith une lecture proche de celle d'Halevy, que nous avons déjà critiquée. On peut trouver une critique de Hayek et de sa lecture de Smith chez Winch (1997, 384-407).

Conclusion

Les catégories d'individu et d'intérêt sur lesquelles nous avons terminés notre réflexion sont fondamentalement plurielles, hybrides, impures, ne correspondant pas aux modèles plus récents. Nous sommes remontés à des principes généraux qui permettent chez Smith une réflexion sur les fondements de la science économique. Si la superstructure analytique raffinée de l'économie *mainstream* actuelle tend à faire oublier aux économistes que leurs hypothèses sont fondées sur une infrastructure anthropologique particulière on a pu voir avec Smith que l'anthropologie et l'économie n'étaient que le revers et l'avers d'une même médaille. Cette lecture de Smith vise ainsi à replacer au centre de l'analyse politique les considérations anthropologiques, comme déterminantes en dernière instance. On peut en tirer deux conséquences pour notre propos: 1) Smith représente une tradition oubliée de ce que peut être l'intérêt, constitué sympathiquement, pouvant prendre de multiples visages, loin d'un modèle de choix rationnel prôné par l'économie orthodoxe[52]; 2) il représente également une tradition individualiste particulière comme on l'a montré, qui s'oppose à la représentation anthropologique de ce qu'on a appelé l'individualisme classique.

Le libéralisme de Smith, et peut-être s'agit-il du libéralisme classique, ou d'une certaine frange du libéralisme classique[53], ne se trouve donc pas facilement enrôlé dans la lecture classique néo-libérale[54] qui se réfère pourtant à lui de façon régulière. En cela le corpus smithien, s'il affronte des problématiques relatives à son contexte, reste d'une pertinence et d'une actualité qu'il faut réévaluer dans le contexte qui est le notre.

Tavola delle abbreviazioni

RDN = Smith, A., 1991, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Garnier-Flammarion.

TSM = Smith, A., 1999, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Puf .

Bibliografia

Angaut, J.C., 2012, *Anarchisme et libéralisme: une démarcation*, «Libertés et libéralismes: formation et circulation des concepts», Lyon, ENS, 243-257.

Anspach, R., 2008, *Le plaisir de la sympathie*, «Adam Smith anti-utilitariste», Revue du Mauss, 31, 67-79.

Audier, S., 2012, *Néolibéralisme(s), une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset.

52 On peut trouver une critique sur ce même point dans la psychologie comportementale de Kahneman et Tversky (1979) ou les auteurs montrent que les acteurs économiques sont loin d'agir en accord avec le modèle rationnel mais réagissent souvent en fonction de passions, de goût du risque, en surévaluant leur capacité ou en se sous estimant, selon les situations, ou encore en donnant trop d'importance à certains facteurs et pas assez à d'autres.

53 Angaut (2012, 254): «Sur un certain nombre de points décisifs, que la pensée libertaire s'est souvent contentée de radicaliser, le libéralisme classique pourrait ainsi passer pour une critique explicite de ce qu'on qualifie aujourd'hui de néolibéralisme».

54 Le terme demanderait une définition spécifique cela dit comme le note Audier (2012). On peut cependant simplifier en définissant comme néolibérale toute théorie qui est une critique de l'État et de son extension, refusant l'intervention publique dans l'économie (i), qui fait une promotion de l'économie de marché au-delà de la sphère strictement économique (ii), qui soutient une croyance en l'autorégulation des phénomènes économiques et financiers (iii).

Biziou, M., 2000, *Le concept de système dans la tradition anglo-écossaise des sentiments moraux, 1699-1795, de la métaphysique à l'économie politique (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith)*, Université Paris X Nanterre, U.F.R Littératures, langages, philosophie.

Biziou, M., 2003, *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, Puf, Paris.

Biziou, M., Bessone, M. 2009, *De la morale à l'économie, la cohérence d'une philosophie*, «Adam Smith philosophe», dirigé par Biziou, M., Bessone, M., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 7-18.

Boyer, J.D., 2009, *Adam Smith problem, ou problème des sciences sociales?,* «Revue Française de socio-économique», La Découverte, 3, 37-53.

Buckle, T., 1894, *History of civilization in England* (1857-1861), 3 volumes, Londres, Imprenta de Levey, Robson, y Franklin.

Dellemotte, J., 2009, *La"main invisible"d'Adam Smith: pour en finir avec les idées reçues,* «L'Économie politique», 44, 28-41.

Deleule, D., 1979, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier.

Elster, J., 1975, *Leibniz et la formation de l'esprit capitalisme*, Paris, Aubier.

Force, P., 2003, *Self-interest before Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press.

Foucault, M., 2004, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard Seuil.

Friedman, M., 1978, *Adam Smith's relevande for 1976,* «Adam Smith and the Wealth of Nations: 1776-1976 bicentenal Essays», Boulder, Colorado Associated University press, 7-20.

Gautier, C., 2008, *D'Adam Smith à David Hume: sympathie, morale et politique*, «Adam Smith philosophe», dirigé par Biziou, M., Bessone, M., Presses Rennes, Universitaires de Rennes, 85-104.

Gautier, C., 2009, *La construction de l'autonomie du sujt moral dans la Théorie des Sentiments moraux*, «Comment penser l'autonomie?», dirigé par Jouan, M., Laugier, S., Paris, Puf, 343-356.

Griswold, C.L., 2008, *Justice et marché selon Adam Smith*, «Adam Smith philosophe», dirigé par Biziou, M., Bessone, M., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 125-146.

Haakonsen, K., 2006, *The coherence of Smith's Thought*, «The Cambridge Companion to Adam Smith», édité par Haakonsen, K., Cambridge, Cambridge University Press, 1-14.

Haakonsen, K., Winch, D., 2006, *The legacy of Adam Smith*, «The Cambridge Companion to Adam Smith», édité par Haakonsen, K., Cambridge, Cambridge University Press, 365-402.

Haakonsen, K., 2009, *Adam Smith et la société civile*, «Adam Smith philosophe», dirigé par Biziou, M., Bessone, M., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 147-164.

Hamou, P., 2008, *L'histoire des sciences naturalisée: Adam Smith, de l'histoire de l'astronomie aux sentiments moraux*, «Adam Smith philosophe», dirigé par Biziou, M., Bessone, M., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 19-36.

Hayek, F.A., 1948, *Individualism and Economic Order,* Chicago, University of Chicago Press.

Halévy, E., 1996, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, Puf.

Hirschman, A.O., 1977, *Les passions et les intérêts, justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, Puf.

Jorland, G., 1984, *Le problème Adam Smith*, «Annales, Économies, sociétés, civilisations», 39, 4, 831-848.

Kahneman, D., Tversky, A., 1979, *Prospect theory, an analysis of decision under risk*, «Econometrica», 47, 2, 263-292.

Lordon, F., 2011, *L'intérêt souverain*, Paris, La Découverte.

Marouby, C., 2004, *L'économie de la nature, essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Seuil.
Marouby, C., 2005, *Pour une économie de la sympathie. Propos sur la double anthropologie d'Adam Smith*, «Finance et Bien commun», 22, 18-24.
Michéa, J.C., 2006, *Impasse Adam Smith*, Paris Flammarion.
Montag, W., Hill, M., 2015, *The Other Adam Smith*, Stanford, Stanford University Press.
Montes, L., 2003, *Das Adam Smith problem: Its Origines, the Stages of the Current Debate, and One Implication for our Understanding of Sympathy*, «Journal of the History of Economic Thought», 25, 1, 63-90.
Mehta, P.B., 2006*, Self-interest and other interests,* «The Cambridge Companion to Adam Smith», édité par Haakonsen, K., Cambridge, Cambridge University Press, 246-269.
Oncken, A., 1897, *The consistency of Adam Smith*, «The Economic Journal», 7, 27, 443-450.
Rotschild, E., 2002, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet & the Enlightment*, Cambridge, Harvard University Press.
Samuelson, P. 1978, *The canonical classical Model of political economy*, «Journal of Economic Littérature», 16, 4, 1415-1434.
Smith, A., 1981, *Essays on Philosophical Subjects*, Londres, Clarendon Press.
Stiegler, G., 1982, *The Economist as a Preacher and Other Essays*, Chicago, Chicago University Press.
Viner, J., 1927, *Adam Smith and Laissez-faire*, Chicago: University of Chicago, https://theme.univ-paris1.fr/M1/hpe/d06/Viner 1927.pdf.
Winch, D., 1978, *Adam Smith's politics, an essay in historiographic revision*, Cambridge, Cambridge University Press.
Winch, D., 1997, *Adam Smith problem and ours*, «Scottish Journal of Political Economy», 44, 4, 384-407.
Winch, D., 2008, *Société civile et Etat chez Adam Smith,* «Adam Smith philosophe», dirigé par Biziou, M., Bessone, M., Presses Rennes, Universitaires de Rennes, 165-182.
Zanini, A., 2015, *Lo scambio come figura antropologica*, «Azimuth», 3, 5, 63-75.

Peregrinos, territorio y potencia según Spinoza

Sergio Rojas Peralta

Universidad de Costa Rica
sergio.rojas@ucr.ac.cr

Une civilisation qui, depuis tant de siècles, a été,
plus que n'importe quelle autre, déchirée par les conflits
entre villes et campagnes, entre pouvoirs ecclésiastique et séculier,
par la concurrence entre la foi et le savoir, par les luttes de domination
politique et les antagonismes de classe, ne pouvait qu'apprendre
dans la douleur comment les différences peuvent être communicantes,
comment les oppositions peuvent s'institutionnaliser
et comment les tensions peuvent être stabilisées.

Derrida, J., Habermas, J.,
Europe: plaidoyer pour une politique extérieure commune

Migrar es – se dice hoy – una crisis y lo será aún más en el futuro. En Europa, pero también en otras partes. Como ver pasar cubanos y africanos de múltiples y desconocidas nacionalidades por Centroamérica para llegar a Estados Unidos. Migrar es una cuestión de persecución o de escasez, principalmente pero no únicamente. Es decir, es una cuestión de seguridad y libertad, en los términos en que plantea Spinoza el sentido de la formación de Estados, y dicha cuestión se expresa así para el migrante y a la vez para los del país de acogida, los nacionales. Y parece obvio, desde la filosofía de Platón, que la demografía juega una función básica en la constitución del Estado, así como importa el *civis* y a la vez el *peregrinus*. ¿Dónde se ubica el migrante, para usar un término contemporáneo? Así formulada, la pregunta es territorializante, deleuzianamente desterritorializante, y también es una sobre el estatuto de unos individuos, cuales daimones se convierten en vasos comunicantes entre un adentro y un afuera, entre un arriba y un abajo.

El lugar del migrante, del *peregrinus* como lo denomina Spinoza, define a contraluz el lugar del ciudadano y la producción de una relación de los individuos con un cierto territorio. En la expresión de su *conatus*, el migrante define una nueva proporción de movimiento y reposo de eso que se denomina, un poco extrínsecamente, Estado, pero a la vez define la relación misma *civis-peregrinus* y, por supuesto, cambia una relación de fuerzas para el *peregrinus*, para quien su conocimiento de sí implica reconocer como peor el lugar a quo que el lugar *ad quem*. Esta expresión del *conatus* conmueve a su vez la estructura del Estado. En sus brevísimas referencias a los peregrinos, Spinoza relaciona la mutación de la estructura estatal al cambio en la población (y su derecho). Dicha explicación se sostiene sobre la enemistad connatural de los individuos expresada bajo la forma de la envidia. Desentrañar el lugar del peregrino implica explicar los factores con

los que funciona, su potencia, el territorio y la nación. El extranjero es una figura que a contraluz muestra la complejidad en la estabilidad de un régimen político al mismo tiempo que es un elemento que no se puede excluir del análisis. Spinoza reconoce la singularidad que implica la aparición del peregrino dentro de los factores constitutivos de la sociedad (*societas*, *civitas*) y del Estado (*imperium*).

El texto se articula en tres momentos. Primero, la descripción del *peregrinus*, donde aclaro ciertos usos sobre el término, y establezco la relación del individuo, a través de la noción de peregrino, con la nación y el territorio. Segundo, el análisis propiamente dicho del territorio, para acabar con un análisis de la potencia del peregrino que se sume en el conflicto constituyente del Estado y figura como un elemento de presión en la estabilidad de los sistemas políticos. Hay que tomar en cuenta además que el análisis se desenvuelve en un díptico, dos enunciados que pueden leerse como axiomas para la filosofía política: por una parte, «No hay nada más útil a un ser humano que otro» (E 4P35C2). Y, por otra, [1] «Los seres humanos son por naturaleza enemigos» (TP 2/14).

1. Descripción del peregrino

1.1. Descripción preliminar del peregrino

Spinoza no se detiene en un término de uso común como *peregrini*, y cuya comprensión parece ir de suyo. Es un término más de la lengua. Primero, observemos en Spinoza que la figura del extranjero se desdobla en dos: (i) el mercenario al servicio de un ejército nacional, cuya función es la seguridad del Estado, por lo cual en un régimen político su ausencia puede significar la estabilidad de la forma de gobierno, y en otro sea necesaria su presencia (TP 7/23, 8/9 & TTP 17/18). A Spinoza le preocupa el flujo de capital hacia fuera, por lo cual la contratación de mercenarios, al margen de ser un problema de seguridad interna, puede significar una pérdida económica relevante para el país. Y (ii) el peregrino, que migra por asuntos personales (comerciar o propiamente para asentarse en el país). Ahora, como el mismo A. Domínguez (Domínguez 1986, 120 n.216) se ve obligado a señalar la dificultad en traducirlo por "extranjeros", sólo podemos derivar el significado del uso y el valor que Spinoza otorga en los pasajes, particularmente del Tratado Teológico-Político y del Tratado Político, uso que es común, como dije. Además, indiquemos que el peregrino se confronta con el huésped (*hospes*), porque el primero, según el Diccionario de Calepino (Calepino 1573, 2ª pars f.130) es «quien no está en su ciudad» (*qui in sua civitate non est*) y el segundo quien está en ciudad ajena (*qui in aliena civitate est*). De donde, (A) la sutil diferencia radica en el punto de vista que se adopta, uno llega donde se está como sin invitación, el otro viene y de alguna manera se lo espera[2]. (B) Y además del punto de vista adoptado, lo define un cierto movimiento, de un Estado a otro, aunque habría antes que pensarlo más llanamente como el desplazamiento de un lugar a otro, pues el Estado implica una noción de frontera. Por otra parte, (C) también se lo distingue del ciudadano[3] oponiendo la pertenencia frente a una cierta

1 Para las referencias a las obras, se usará el sistema habitual de abreviaturas. Las traducciones, salvo indicación contraria, me corresponden.

2 En ese sentido parece escribir Cicerón: «Reconozco en efecto que en su desempeño <el orador> debe ser alguien experimentado y en ninguna cosa un novato y rudo, y no extraño ni invitado» (De oratore I, 218).

3 Dice Cicerón: «De esta manera, los ciudadanos son preferidos a los extranjeros, los parientes a los extraños» (De amicitia, 19).

extrañeza (TP 8/12 & 8/10), y que en ese sentido la diferencia corresponde prima facie a las leyes y las costumbres, así como a las ventajas del cuerpo, por las que se distinguen las naciones (TTP 3/6, 17/26 & 3/13, TP 8/12). Además, (D) no se trata de un extranjero invasor (cfr. TTP 17/23). Finalmente, (E) Spinoza emplea particularmente peregrini en el TP[4] y no tanto en el TTP[5].

Estos cinco rasgos nos dan idea inicial y en efecto bastante común de lo que es un *peregrinus*, y la razón por la cual podemos traducirlo como peregrino o incluso como migrante. Importa el rasgo (C), que nos conduce de la constitución del peregrino (composición e integración) al aspecto afectivo (nación), y el (B) que trata sobre el territorio. Finalmente, alcanzaremos (D) en relación con la función de la población.

1.2. La descripción mecánica del peregrino: entre composición e integración

Adelantado este asunto, los rasgos apuntan por una parte al desplazamiento del peregrino y, por otra, a su eventual asentamiento. La idea misma de fijar un asentamiento está en el horizonte de significación del peregrino, por lo cual pese a un cierto carácter desterritorializante que puede parecer tener el peregrino desde la perspectiva del local, el peregrino no es un nómada (Deleuze, Guattari 1980, 471). El peregrino se inscribe en la misma lógica del sedentario, del autóctono, en la cual está implicada la formación de un territorio, si no la definición misma de uno. Spinoza introduce su función en la configuración estatal relacionándolo sea con el problema territorial mismo, sea en su defensa discutiendo sobre los mercenarios, sea simplemente con la composición de la población. Antes de llegar a ello, hay que considerar un elemento básico del carácter individual del peregrino, porque no hay que perder de vista su fundamental constitución corporal y afectiva y, consecuentemente, histórica. Al margen de los rasgos mencionados, el peregrino aparece como una categoría civil o social. Hoy se hablaría, además, de un estatuto migratorio: documentado/indocumentado o legal/ilegal. Aquí empieza realmente el análisis de lo que significa peregrino. Al referirnos a la constitución del individuo, se apunta al aspecto compuesto. Por ser un aspecto básico del individuo, la lógica de composición nos permite redefinir al peregrino en términos de integración y poder ver su relación con el nuevo suelo.

Al atender el carácter civil, o su identidad civil, el individuo es reconocido socialmente, y dicho reconocimiento es básicamente afectivo: el individuo no ha firmado ningún pacto, tampoco ha elegido el lugar donde ha nacido, ni ha renunciado, por supuesto a su derecho natural; pero en donde haya nacido tanto ejerce su derecho natural como reacciona a las leyes que le preceden y a los afectos de sus conciudadanos. El individuo busca conservarse, cuidar su cuerpo (TTP 3/5, E 4P39 & 4Cap27), es decir, esforzarse en perseverar en ser, desea conocer las causas primeras de las cosas o, en general, las causas y domar las pasiones (TTP 3/5). El Estado es concebido en ese cuadro únicamente como un mecanismo a través del cual el individuo persevera en su ser, mecanismo que producen los individuos, y que produce poder sobre ellos porque, dispuestos a reconocer esa autoridad, la obedecen. Y la obediencia define al súbdito (TTP 17/2 & TP 3/1).

Aunque hay ya una relación fuerte entre el Estado y sus miembros, la identidad individual apela a una idea de *gens* o de *natio*[6], y como veremos inmediatamente, también

4 TP 6/32, 7/23, 8/9, 8/10, 8/12, 8/14, 8/37 & 10/7, particularmente.

5 En TTP 9/4, Adn.XIV (G III, 255-256), Spinoza hace referencia a la peregrinación de Jacob.

6 *Populus* puede remitir a esa idea, en la medida en que se entienda al pueblo en su función compositiva de individuo, es decir, no concebido en una relación estatal gobernante-gobernado.

con el territorio, aunque como algunos apuntan, no hay un análisis detallado de todo ello (Santos Campos 2012, 135-136). Mostraremos que está en el centro mismo de la reflexión spinoziana.

Spinoza distingue sociedad y nación, aunque ambos conceptos tienen como factor común las leyes y costumbres. Al hablar del talante o carácter o complexión (*ingenium*) de las naciones, es decir, de una cierta singularidad de los individuos, esta se explica de esta manera: «la naturaleza no crea naciones, sino individuos que no se distinguen en naciones más que por la diversidad de las lenguas, de las leyes y de las costumbres recibidas, y solamente por estas dos, es decir por las leyes y las costumbres, puede originarse que cada nación tenga un talante singular, una condición singular y, en fin, unos prejuicios singulares» (TTP 17/26 G III, 217)[7]. Ciertamente, el pasaje no define la nación, pero señala elementos que la componen y por las cuales pueden distinguirse. Y la nación no comprende el territorio, sino que presenta una particular y específica relación de un conjunto de cuerpos con las cosas exteriores: la manera de referirse a las cosas (lengua) y la de ordenarlas y resolver sobre ellas (leyes y costumbres). La identidad de la nación descansa en este factor judicativo respecto de las cosas. El concepto de nación enunciado en ese pasaje es un concepto transversal, porque la identidad nacional está supeditada de las identidades individuales reunidas: es el modo en que la organización constituyente se traduce en prácticas comunes, las cuales se pueden entender tanto referidas a la mente como al cuerpo. Y Spinoza suele hablar de *animus* en la Ética cuando se refiere al afecto, es decir, cuando se considera al individuo a la vez bajo la perspectiva de la mente y la del cuerpo (Rojas 2012, 63ss). La nación refiere a una cuestión de afectos. Dentro de esa afectividad, los individuos construyen transversalmente su conjunto. Algunos refieren ese carácter transversal: «Lo individual es 'interindividual' y parte de un 'transindividual', cuya permanencia en la existencia de la duración está dada en el concepto de conatus» (Balibar 2009, 20; Santos Campos 2012, 49, 148; cfr. tambien Simondon 2013).

En parte gracias a ese factor judicativo, el territorio puede aparecer como una cosa más del mundo, objetivado en la lengua, en las leyes y las costumbres, en los prejuicios, y se territorializa en el sentido deleuze-guattariano a través de estos factores. Adoptada una perspectiva teológico-política, la territorialización es una relación de obediencia religiosa y supone en ese contexto unas reglas cuyo objeto es la salvación o felicidad. En efecto, para Spinoza, Dios elije la nación y el territorio: «[Dios] dejó las demás naciones y regiones a los demás dioses para que lo substituyeran» (*reliquas autem nationes et regiones curis reliquorum deorum a se substitutorum reliquisse*; TTP 2/14 G III, 39[8]). La supresión del territorio, equivalente al exilio de Babilonia y luego a la diáspora, corresponde al abandono de Dios (TTP 3/11-12). Así, es Dios quien vincula nación con territorio, de la misma manera que durante el éxodo de Egipto el asentamiento final del pueblo de Israel depende de la obediencia.

> Para cerrar la relación con la nación, hay que observar que ésta cobra fuerza, se instancia, a través de los individuos. Son éstos quienes nacionalizan el territorio, mientras la naturaleza produce individuos aquí y allá según los movimientos entre cosas comunes. La individuación exhibe las formas de lo común, mientras que la nación es una manera de percibir el carácter común de las cosas. Dicha percepción puede ser en buena medida imaginaria y, de hecho lo es. Y revela la manera de afectar y ser afectado de cada individuo. (E 4P38 y 2P14Dem)

7 La pertenencia territorial entre ciudades (*urbes*) y pueblos (*pagi*) responde a los criterios de identidad de nación y de lengua (TP 9/13), con lo cual redunda en esta última. Y en otro lugar (*TTP* 3/6), la diferencia entre naciones se da por razón de sociedad (*societas*) y leyes. Sobre la singularidad de la nación, véase Bove (1996, 207-208).

8 Spinoza refiere la elección de las naciones y los territorios a Dt. 10, 14-15; 4, 19 y 32, 8-9.

¿Podría pensarse acaso que quienes ocupan un mismo territorio conforman una misma nación? Es fácil percibir que la constitución de otra nación al lado produce un conflicto sobre el carácter primario del territorio y el hecho de que vecinos no se identifican entre sí crea tanto la frontera como el territorio. El carácter común produce una cierta identidad de la misma manera que la composición de cuerpos produce un individuo, al tenor de lo que indica Spinoza en la Ética (proporción movimiento-reposo).

Sin embargo, no basta este carácter proporcional o común por el cual se componen esos cuerpos, sino que esa composición exige una vecindad, es decir, hay adicionalmente un movimiento entre unos y otros por el cual se configuran dos grupos y dos territorios. Esto no se da sin más: la vecindad supone de hecho un reconocimiento afectivo mínimo por el cual las afecciones individuales compuestas en un individuo mayor adquieren un grado de consistencia. Tal vez una enemistad específica, tal vez una envidia intratable, etc. Es imposible representarse esa posición originaria cara al contractualismo, según la cual hay un estado de guerra absoluto entre todos, porque de alguna manera significa poder representarse un nacimiento espontáneo de los individuos. Aquello por lo cual no hay nada más común a un ser humano es otro, y por cuyo carácter común Spinoza habla del género humano, frente al caballo o al insecto, por ejemplo (E 3P57S1), porque la libido y el apetito de cada género tiene una especificidad a cada uno.

Desde ese punto de vista, lo común pone a los individuos en asentamiento. No existen individuos aislados (TP 6/1-2) que se acerquen a un combate. Ciertamente, esta "guerra" es una instancia del pensamiento, pero resulta imaginaria, porque simplifica el carácter común por el cual el género humano puede entenderse. Habría aquí que dedicar algunas páginas a la noción de *familia*[9], como un grupo elemental de individuos resultante del carácter común y genérico de sus miembros, pero Spinoza parece retomar en alguna medida el modelo de la república romana, al menos en lo que concierne la aristocracia. La *familia* es un lugar de referencia dentro de las tribus, curias o clanes dentro de la organización política y que permite establecer un grado de "representatividad". Al analizar A. Sangiacomo las versiones que se han dado para traducir Spinoza el término latino *familia*, éstas cubren significaciones que apuntan a esa lectura spinoziana del mundo romano antiguo: clan (Appuhn), unités de groupement (Francès), casata del regno (Proietti), o tribu (Zac)[10], por lo cual parece un sentido ampliado a partir de una figura de *pater* o de los *capita* del TTP 17/15, donde familia y tribu parecen estar identificados. Si así fuese, Spinoza introduciría en el grupo familiar a otros que contribuyen al bienestar del grupo. Sin poder aquí ingresar en el significado y extensión de ese grupo familiar. Lo único que cabe recalcar nuevamente es el carácter común que poseen los miembros. En ese sentido, el contractualismo moderno parte del individuo aislado para conformar el grupo por miedo o por interés, mientras Spinoza parece apuntar al hecho de la imposibilidad de partir del aislamiento del individuo, sino que es lo común lo que se distribuye[11].

Eso común que reúne a los individuos en tribus no puede ser discordante o contrario a nuestra naturaleza (E 4P30), por lo cual lo común ha de ser entendido como aquello que es útil en cuanto resulta bueno, es decir, aumenta la potencia del individuo. Por otra parte, la tribu es producida también por el mimetismo afectivo (E 3P21) por el cual se produce una identificación entre las partes. Tal vez habría que demostrar que las reglas

9 V. le note di Andrea Sangiacomo (Spinoza 2014, 1788-1789 n.35, 1790 n.64) [N.d.R.].

10 V. le note di Andrea Sangiacomo (Spinoza 2014: 1788-1789 n.35 al TP) [N.d.R.].

11 Tenga esto tal vez un vínculo en la lectura sobre la naturaleza, que para entenderla en su unidad hay que considerarla en su aspecto común y no en las diferencias finitas que produce modalmente.

de diversidad y asimilación que enuncia Moreau siguen también la teoría mimética de los afectos (Citton 2008, 69-102).

De esta manera, cuando Spinoza señala que: «Respecto de esto, la razón y la experiencia no enseñaron ningún medio más seguro que formar la sociedad con leyes definidas, que ocupar cierta región del mundo, y que reducir las fuerzas de todas como a único cuerpo, el de la sociedad» (TTP 3/5, G III, 47), las leyes no desempeñan únicamente el marcador distintivo de una sociedad sino que apuntan a la territorialización misma. Aun sin territorio, cumplir una ley por la cual se identifica una nación territorializa esa región donde se practica (Strauss 1991, 72). De donde puede derivarse fácilmente el por qué de la conversión o de la expulsión de los judíos de la península ibérica a finales del siglo XV. La ley y la costumbre son un factor de identidad del cuerpo social (Bove 1996, 275), por lo cual se entiende que la incorporación de un cuerpo exterior es sometido a la presión de la integración, es decir, su cohesión social significa el abandono de esas prácticas, y por qué el cuerpo político receptor se esfuerza en suprimirlas, bajo la consideración de que sus leyes son mejores que las otras, que los identifican y que los demás deberían seguir sus propias leyes, como se dice y se espera que los otros sigan las opiniones propias. Las leyes territorializan. Mas no sólo en el sentido jurídico de enunciar un campo de aplicación de las leyes mismas, sino en cuanto las leyes son vestigios en el cuerpo. En ese sentido se puede leer este pasaje de la *Ética:*

> este esfuerzo por hacer que cada cual apruebe lo que uno mismo ama u odia es en realidad ambición (véase el Escolio de la Proposición 29 de esta Parte); y de esta manera vemos que cada cual apetece por naturaleza que los demás vivan según su propio ingenio, pero como todos apetecen de la misma manera, todos son un obstáculo igualmente para sí mismos, y tan pronto como todos quieren ser igualmente alabados o amados por todos, se odian entre sí. (E 3P31S G II, 164)

¿Qué es lo que espera el autóctono del extranjero? ¿Y el extranjero del país de acogida? La relación con el otro se construye sobre la dicotomía miedo-esperanza, fuente de la fluctuación de ánimo. No es de extrañar, que se lo reciba bien cuando se espera que resuelva un problema y mal cuando se teme que no adopten las leyes ni las sigan. En cada caso, las perspectivas están sujetas a la complexión y a la historia de los cuerpos que conforman la nación así como a las de los cuerpos migrantes. Y aunque parezca que la imaginación sobre el otro-extranjero es en ambos casos homogénea, la imaginación-esperanza es, en este caso, más concreta que la imaginación-miedo, pues ésta está más abierta a una diversidad de conductas diferentes, algunas ilegales y otras legales, dentro de las cuales aún caben el conflicto por no avenirse a los usos y costumbres del país. Esto en cualquier caso, revela además una semejanza entre el ingenium de las naciones y el que Spinoza refiere a los individuos, y que ora Spinoza demuestra (E 3P31S), ora se puede tomar a posteriori (Moreau 1994, 441, 398). P.-F. Moreau subraya el papel de la historia en la comprensión de la complexión o ingenio de cada nación, por lo cual el análisis, si bien sigue unas reglas generales como las que él enuncia (reglas de diversidad y asimilación, Moreau 1994, 399, 340), se debe atener a la especificad de la historia, y que él estudia referidos a los griegos (habladuría), los romanos (violencia) y los hebreos (devoción e insumisión) según los criterios de Spinoza.

Se puede entender entonces el sentido analítico de la noción de individuo presente en Spinoza (E 2P13S/Lem3 Def). Por una parte, es relativamente fácil para el lector entender la individualidad por composibilidad; por otra, no habría de dejar de advertirse que en cuanto pensamos las cosas por composición de cuerpos, las consideramos bajo la imaginación y no por la razón, por lo cual se puede entender el carácter puramente em-

pírico que tiene el individuo. Aún así, el individuo se define por su aspecto comunicante (*certa quidam ratione communicent*, E 2P13S/Lem3 Def), por el cual se considera que los cuerpos que lo componen fungen como unidad. Las dos características que Spinoza conjuga son, pues, la composición de individuo y la unidad de cuerpos (*omnia simul unum corpus sive individuum componere*, E 2P13S/Lem3 Def). Y por ser relativo y no ser una substancia, la noción spinoziana de individuo no deja de presentar problemas, que no trataré aquí, pero cuya condición revela la necesidad epistémica de fijar el movimiento en cosa. Entre los cuerpos compuestos y el individuo total o absoluto (*totius individui*, E 2P13S/Lem7S), se encuentra por ejemplo el Estado y la cuestión de cuál sea su carácter individual (Moreau 1994, 448-456). Aunque la idea del individuo-Estado pareciera descansar en una imagen de analogía entre el carácter orgánico de los individuos vivientes y la estructura social, ella está limitada por la ausencia de un organicismo (entendido como una especie de finalismo) en Spinoza y la de una fuerte integración entre los individuos miembros. La idea del individuo-Estado descansa en la sola idea de composibilidad de los cuerpos y, por ello, la cuestión social y política se puede explicar en grados de integración[12].

Ahora bien, en cuanto es relativo y no es una hipóstasis, está en función constante de aquello que lo afecta, sea común o no, sea una nueva unidad con otros cuerpos que participan en la misma proporción. De esta manera, aquello que es un individuo no es otra cosa que una especie de tensor que compone o descompone con otros tensores, y que emerge en un plano empírico y del cual la mente humana percibe su naturaleza por las afecciones del cuerpo (E 2P14, 2P16 & 2P16C2). La pregunta sobre qué sea ese individuo al margen de las afecciones que el cuerpo resiente es preguntarse por algo en lo cual el cuerpo no participa. Del mismo modo que las afecciones constituyen el cuerpo (en particular a través de los *vestigia*) y las ideas de éstas constituyen la mente (E 2P18S), esas afecciones producen un campo de resistencia o de connivencia o docilidad, según sea un cuerpo que se exprese como una potencia exterior y contraria al cuerpo humano o un cuerpo que converja en una razón de movimiento-reposo con el cuerpo humano.

2. Territorio

En la descripción de la unidad que da Spinoza del individuo parece caber únicamente el factor identitario o compositivo de los movimientos de los cuerpos, pero cabe preguntarse si cierta unidad puede adquirirse desde fuera, por la presión de aquello que participa de esa composición. Es claro que la exterioridad ejerce una fuerza y tiene una potencia sobre los cuerpos (E 4Ax & 4Cap32). ¿Pueden los individuos componerse desde fuera? Por ejemplo, cuando un conjunto de cuerpos es arrastrado por la corriente o un conjunto de individuos es conducido por un corredor o restringido su movimiento a un asentamiento. Esta idea es sugerente, porque supone imaginariamente la composibilidad de los cuerpos: los cuerpos podrían en efecto comportarse como uno, pero no porque tengan nada en común, sino porque no pueden movilizarse por un movimiento anterior. Además, el cuerpo tiene a moverse por el movimiento de otros cuerpos que lo determinan a moverse u operar de tal o cual modo. Sin poderse determinar a sí mismo (movimiento propio), sin conocer las determinaciones, los cuerpos pueden componerse simultáneamente como un solo cuerpo o individuo. No hay que olvidar que en el esque-

12 La idea de «degré de intégration» procede de Matheron (1969, 57ss). Véase también Id. (2011, 417-435).

ma spinoziano la dificultad radica en pensar la actividad, y no la pasividad, la cual parece impuesta constante y regularmente desde fuera.

Sin embargo, vale hacer dos observaciones sobre ello: (i) aunque desde fuera se compongan individuos según una cierta proporción de movimiento y reposo, no por ello significa que los cuerpos reconozcan un carácter común por lo cual valga la pena seguir unidos, y en cuanto desaparezca el factor externo opresivo y agobiante que los une, desaparece el tal individuo; (ii) hay en la idea de reunir esos cuerpos desde fuera o una imaginación según la cual no comparten una propiedad, en razón de lo cual se lo denomina exclusión, retención, prisión, etc… o una violencia, porque se los aparta. En sentido inverso, cómo entender la salida del peregrino sino como una expulsión (Cfr. Sassen 2015, 27ss). – ¿acaso como una expulsión voluntaria? –. Sería el reconocimiento de una exclusión, por lo cual partir a otros horizontes no es más que el signo de una preferencia, como quien reconoce la disminución de su potencia en su comunidad e imagina que aún puede aumentar su potencia en otra latitud y esta "expulsión voluntaria" puede entonces pensarse con los mismos criterios que Spinoza piensa el suicidio. Si un individuo no encuentra ya utilidad en el grupo al que pertenece, su naturaleza no concuerda con la de los demás, ni se identifica con ellos. Se siente constreñido a irse. Es evidente que la falta tanto de concordancia como de identificación es una cuestión de grado y no se dice absolutamente, pues dicho cuerpo ha quedado marcado por unas prácticas (usos y costumbres, idioma, etc.), porque ha sido marcado individualmente en su cuerpo por esas afecciones y reproduce una disposición del cuerpo cada vez que esté sometido a una afección a la cual esté asociada otra (E 2P18S) y la mente se verá afectada cada vez que se le presente una afección a la cual esté asociada otra (E 3P14), etc. Es esta especie de memoria colectiva que conserva unos vestigia de su anterior inserción comunitaria. En la vida cotidiana, se percibe cómo los migrantes buscan preservar esa identidad por diversas razones: porque no entienden adecuadamente la duración de su permanencia en el extranjero, porque son a la vez que excluidos de su propia comunidad también se saben excluidos de la comunidad que los recibe, etc. Otros, en cambio, buscan ocultar, modificar o no reproducir esa identidad entre ellos o con sus descendientes, de suerte que se facilite la integración en la nueva comunidad. Luego, entre uno y otro extremo, según la facilidad que tenga una comunidad en reconocer la utilidad del peregrino, existen diversos grados.

Ahora bien, la noción de vecindad aquí propuesta no parte del supuesto de la cercanía espacial o geográfica, sino entonces del hecho de estos "grupos familiares" y del reconocimiento afectivo producido por entender que algo común los une más que los separa la vecindad. Es el aspecto práctico de la utilidad del cual se deriva siempre unidad y, donde los intereses se expresan diferentemente, no se puede esperar más que una tendencia a la separación y eventualmente al conflicto. El peregrino abandona su país, porque en relación con la nación que lo habita siente que tiene menos en común o, al menos, cree que en otro lugar su utilidad se verá incrementada en relación con lo que le ofrece su nación. Este argumento es fuerte pero implica una idea de utilidad que supera el apego por la nación a la que pertenece; la mayor parte de las poblaciones no migran, simplemente por el hecho de poder prosperar más fácilmente en otra localidad. De hecho, si así fuera, las poblaciones serían migrantes temporales o serían directamente nómadas, y no es el caso. Hay aquí tal vez un amor a la patria, porque como compone el Estado, el individuo se siente integrado en ella y no como un extranjero. Ser súbdito se puede producir de muchas maneras, acota Spinoza, más allá del miedo al castigo, la esperanza

de un beneficio (TTP 17/2) (Kantorowicz 2000, 823ss). Pero alejarse la ley es declararse enemigo de la patria:

> aquellos a quienes la ley obliga a juramentarse evitarán mucho más el perjurio si les ordenan jurar por la salud de la patria y la libertad y por el Consejo supremo que si les ordenan jurar por Dios. Pues, quien jura por Dios interpone un bien privado del cual es juez; y quien jurando interpone la libertad y la salud de la patria jura por el bien común de todos, del cual no es juez, y si perjura, por ello mismo se declara enemigo de la patria. (TP 8/48 G III, 346)

Fácilmente se entiende la noción de territorio cuando éste responde a unos límites o fronteras ya constituidas, con obstáculos que franquear si se desea llegar ahí donde el peregrino reconoce algo como común a sí mismo. Pero su constitución resulta siempre de un proceso de identificación en un grupo, casi como si la nación no existiese sin territorio. En esto, se puede volver a preguntar sobre el carácter primario del territorio.

El territorio, igual que la propiedad, hay que concebirlo como un cuerpo sobre el cual se ejerce una presión, un movimiento. Es ésta, en realidad, la definición misma, de propiedad y, por extensión, de territorio, a partir de los axiomas y lemas de la segunda parte de la Ética (breve tratado de mecánica). Se entiende así el territorio como un cierto ejercicio de poder de unos cuerpos sobre otros, ejercicio en el cual se domina además todo aquello que hay en él. En dicho ejercicio, apropiarse de las cosas significa reconocer aquello común que se tiene con ellas.

El carácter práctico define el territorio. Y eso no significa más que la función utilitaria, el uso del terreno. Esto se puede entender más fácilmente si se recurre a los principios del Derecho agrario, según los cuales quien explota la tierra la posee y tiene en ese sentido derecho a convertirse en legítimo propietario ulteriormente. Deleuze y Guattari insisten en el carácter estriado del territorio a partir de una oposición primaria entre λόγος y νόμος (Deleuze, Guattari 1980, 601). En sentido inverso, se puede entender militarmente que quien conquista un territorio pero es incapaz de ocuparlo, explotarlo, etc., lo perderá más fácilmente frente a un concurrente adyacente. Esto conducirá a Spinoza a pensar la ocupación como una cuestión de trabajo y sangre, de una población que presiona sobre otra. El territorio se dibuja según los márgenes que sean defendibles (militarmente) o los que sean efectivamente utilizados (TP 8/8). Así pues, el territorio emerge del uso de los asentamientos, y aunque luego pueda servir para definir un país, una nación o un Estado. El territorio emerge como marca, estriado como dicen Guattari y Deleuze, y solidario de la nación. ¿Por qué dibujar una frontera? ¿Qué es una frontera?

La noción de peregrino, así como la de extranjero, invita a pensar precisamente la de frontera, después de haber, de alguna manera, deconstruido el concepto de territorio que es afín al de peregrino.

2.1. La frontera

Resulta evidente que Spinoza no suele dedicarse a trabajar nociones como la de "frontera", aunque en algunas ocasiones hace referencia a ella. Spinoza habla más bien de la contención de los ciudadanos:

> y en cuanto mí, estoy plenamente persuadido que la experiencia ha mostrado todos los géneros de sociedad que pueden ser concebidos, para que los hombre vivan en concordia y simultáneamente los medios por los cuales la multitud sea dirigida o por los cuales deba ser contenida dentro de ciertos límites, […]. (TP 1/3, G III, 274)

Hace referencia al comportamiento de los miembros de la sociedad, a un cierto aspecto intencional en ellos. La naturaleza del Estado (o géneros de sociedad) es bastante claro y distinto porque responde a la función de unidad que implica el Estado mismo, pues nadie se une en asociación para pelear con los demás miembros. Aunque pueda haber pugnas, la asociación responde a un aspecto elemental de concordia. Y en Spinoza, la noción de paz invoca la ausencia de guerra y el trabajo en común: «Una sociedad, cuyos súbditos paralizados por el miedo no toman las armas, ha de ser considerada más una sociedad sin guerra que una en paz. Pues la paz no es la privación de la guerra, sino que es una virtud que nace de la fortaleza de ánimo. Pues la obediencia (por el Art.19 del Cap.2) es la voluntad constante de ejecutar aquello que debe hacerse por decreto común de la sociedad. Además, «aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de los súbditos, que se conducen como ganado, para solamente aprender a servir, puede llamársela mejor 'soledad'[13] antes que 'sociedad'» (TP 5/4 G III, 296). Quien está al otro lado de la frontera no comparte las mismas costumbres, y por ello mismo, la manera de construir la afectividad y de elegir objetos de afecto no es necesariamente la misma tampoco.

En la guerra se debe conquistar los lugares donde está el enemigo, porque está el enemigo, y solamente algunos lugares donde no está si solamente sirven para apoderarse del primer tipo de lugares – de otra manera es inútil ubicar armadas donde nadie está –. El tema sobre la guerra se transforma en el de la conquista y la colonia.

2.2. Memoria y prejuicios

La otredad de los individuos es difícil de considerar, porque supone una ponderación sobre lo que pueden ellos aportar al carácter común de los ciudadanos de una sociedad, porque precisamente la apariencia de la diferencia presenta una dificultad para representarse el carácter común del género. En ese sentido, la diferencia representa un problema en la construcción de un género, porque las características de un conjunto o subconjunto de individuos atribuidas a todos no las comparten necesariamente todos, construyendo un prejuicio racial. Ni el conjunto está por el individuo, ni el individuo por el conjunto, aunque se entienda el carácter común que pueden poseer los individuos del conjunto. Spinoza ataca, en efecto, el hecho de que a partir de un individuo se generalicen las características a un grupo. El prejuicio consiste en que los miembros de un grupo sean definidos a partir de las propiedades de un individuo del grupo, lo cual sucede entre la palabra que designa al grupo por el grupo mismo (E 2P40S1).

Por supuesto, el prejuicio supone una imaginación del otro a partir de las pocas cosas que conoce del grupo. La ausencia absoluta de afecciones con las cuales conectar (TIE §§81-83 & E 2P18S) una tal representación impide la formación de prejuicios, pues la mente busca conectar las nuevas representaciones con las viejas. No se puede entender algo sin que «la imaginación no forme imagen alguna gracias a un vestigio» (Ep. 17, G IV, 77). El tener, en cambio, algunas imágenes sobre tal o cual nación hace que sobre estos o aquellos peregrinos se forme una imagen, tan inadecuada como las primeras sean mutiladas o inexactas. O si por asociación a una imagen negativa (asociada al miedo o a un mal), se conecten imágenes que no revelan conexión real entre las cosas imaginadas. El prejuicio en este caso no sólo se refiere al problema general del conocimiento, sino que además apunta a la memoria colectiva y la sobrevivencia de unos vestigios en el cuerpo social. Literalmente son las cicatrices de guerra los vestigios que disponen, predi-

13 Désert, traduce Ramond (Spinoza 2005).

sponen, a una población frente a los peregrinos. La memoria construye de otra manera los territorios, porque es una función de la nación. Así, externamente se construye una identidad de un pueblo, los afectos ajenos y propios (Lomba 2008: 381-382).

3. Potencia

3.1. El *conatus*

La proporción de movimiento-reposo, así como luego la idea de afecto, articula el campo donde vemos aparecer esos individuos. Estos son no solamente una unidad por composición de cuerpos, sino que dicha composición vale internamente por el encuentro de similitudes y cosas comunes y además externamente se constituyen en el conflicto con las potencias de los cuerpos exteriores. En ese sentido, es el esfuerzo de perseverar en el ser aquello que mueve al peregrino a desplazar y asentarse. En ese sentido, la circulación de persona remite de manera genérica al derecho de tránsito y, en el caso específico, migrar también lo es. Huir es un derecho, establecerse es otro. En el sentido spinoziano del término, porque revela la potencia del individuo y a la vez porque al dejar un territorio muestra que no renuncia a su derecho natural, por ello se ha dicho que la salida es como una expulsión voluntaria.

El esfuerzo es un principio fundamental (E 4P22C), «es una fuerza, una fuerza no de conservación, ni de preservación solamente, sino de producción, puesto se realiza en los efectos conformes a nuestro ser, consecuentemente a nuestro ser, en nosotros y fuera de nosotros» (Rousset 2000, 197). El esfuerzo por perseverar en el ser supone una potencia, como podría denominarse propia ciertamente sensu lato dado que propio sensu stricto corresponde a la *ipseitas*, y a la vez impotencia (TTP 17/14, E 4P20 & 5P15) (Mignini 1999, 42-43) y también la potencia externa frente a la cual esas potencia e impotencia se miden y expresan. Finalmente, el *conatus* define y expresa lo útil para el ser humano (E 4P20). El peregrino se esfuerza en perseverar, aunque sea fuera de su nación – no digo ya territorio –, y pese a las dificultades que esto le pueda representar. Frente a las dificultades que significa permanecer entre los suyos y las que representa ser un extraño, prefiere éstas porque supone que es un mal menor.

El esfuerzo constituye un campo de fuerza, donde las pasiones y las acciones, las afecciones y los afectos producen. Uno de los objetos del deseo, uno de los tres principales, es el «vivir en seguridad y con un cuerpo» (*secure et sanor corpore vivere*, TTP 3/5, G III, 46). Al preferir migrar, el peregrino pone en juego su vida, en unos casos más en otros menos, y al ingresar a un territorio constituido el campo de fuerzas, el propio y el local se desestabiliza, porque si bien quiere vivir en seguridad y atender sus asuntos, como luego veremos, los nacionales pueden no percibir necesariamente ese esfuerzo de la misma manera.

3.2. Súbditos como peregrinos

Spinoza lee la política, entre otras claves, con una cierta clave antigua, la de la estabilidad de los regímenes, lo cual lo conduce a explicar la composición y la mecánica de cada sistema, e incluso la conversión de uno en otro. Pero no hay entropía final, sino que siempre hay configuraciones cambiantes en la composición de un sistema, que introduce desequilibrios, hasta llegar al equilibrio, etc. como ciclos del poder. El poder siempre se equilibra, pero no hay estado final, absolutamente final, siempre que puedan

haber factores por los cuales se pueda introducir un desequilibrio. El equilibrio absoluto en política, absoluto en términos temporales o históricos, corresponden a la idea de un paraíso o cielo teológicos, que en Spinoza no pueden más que adquirir la forma de utopía, que consecuentemente rechaza. Un sistema de equilibrio absoluto implica la ausencia definitiva de nuevos factores o de nuevas configuraciones locales del sistema o la ausencia de un entorno o de una afuera que los introduzca. En ese sentido la política no puede regirse por una forma de mesianismo. Y por ello, tampoco hay utopía en Spinoza. Implicaría que no hubiese modificaciones locales, que pueden leerse como ausencia de tecnología nueva que modifique los comportamientos, ausencia de catástrofes naturales por pequeñas que sean, ausencia de intereses sometidos a la ambición de éste o aquél, ausencia de movimientos migratorios que respondan a alguno o varios de estos elementos. En sentido contrario, la ciudad no pacífica, sino pacificada, es aquella en la cual esos factores han sido minimizados, reducidos, excluidos o destruidos – según sea eso posible –. Pero es una imagen ilusoria y delirante, porque es absurda, ya que supone pasar del movimiento relativo a un reposo absoluto o a la ausencia de externalidades; y sólo la naturaleza en cuanto tal está a salvo de las externalidades, pero no la efímera y local existencia humana. Los peregrinos son un factor de cambio que Spinoza considera dentro de dicho análisis.

Los regímenes se distinguen por los principios de estabilidad que siguen, y en el caso de la aristocracia, la igualdad es un principio que se restringe a los patricios y no abarca a todos los ciudadanos (TP 8/9). El patricio conserva todos los derechos políticos, pero los demás ciudadanos (*multitudo*) carecen de esos derechos (TP 8/4 & 8/5). Es, de hecho, la restricción de la igualdad (æqualitas) a una clase que representa al resto y que luego es a su vez representada en el Consejo superior. Los patricios son una clase que funge como mecanismo de transmisión entre el Consejo y la multitud. La elección (TP 8/1) queda reservada a los patricios y la deliberación al Consejo (TP 8/3-4).

Ahora bien, esta breve referencia al principio constitutivo de la aristocracia sirve para entender el lugar que ocupan los peregrinos ya no con la territorialización sino con la estructura política misma, ya no con las leyes, sino con los derechos, porque como se ha visto, las leyes y las prácticas (usos y costumbres) territorializan, pero los derechos no son marcadores o marcas en los individuos, sino propiamente de los individuos. Y la supresión o restricción de los derechos políticos consiste en una cierta sustracción o disminución o cesión de la potencia. Así, cuando dice Spinoza que:

> pues, como los súbditos han sido excluidos (*ferendis arcentur*) tanto de las deliberaciones como de las votaciones, han de ser considerados de la misma manera que los peregrinos, consecuentemente no han de ser conducidos a la guerra en una condición más injusta/inicua que a los peregrinos. (TP 8/9 G III, 328)[14]

Reconoce que los peregrinos están en las márgenes del derecho. Y efectivamente se confirma que el peregrino es un excluido de donde viene y tal vez a donde llega también. Si el poder funciona como un vórtice, concentrando fuerza y generando vórtices que se forman en la periferia como contrapartida del "vórtice principal"[15], la concentración de derechos entre los patricios y el Consejo superior y la equivalente pérdida de poder entre los súbditos y los peregrinos dibujan perfectamente el aspecto vertical o piramidal de la sociedad (en particular la aristocrática). Hay dos movimientos en este esquema, el propiamente vertical en el cual se eligen a los patricios y cuyo poder descansa en la sola

14 Véase además TP 8/4 & 8/5.
15 Véase Rojas (2014).

elección sin haber un derecho innato o adquirido (TP 8/1) y el horizontal, consiste en la equivalencia entre súbdito y peregrino, donde parece que el súbdito es acaso un extranjero nacido en otro suelo y el peregrino, un nacional venido de fuera.

Spinoza reconoce como propiedad intrínseca de la aristocracia un esfuerzo por distinguir dentro de lo idéntico (los patricios elegidos de la multitud) y por asemejar lo diferente (súbditos considerados como peregrinos). La consecuencia es nuevamente la territorialización: la defensa del territorio y el Estado en la monarquía recae en todos y excluye a los mercenarios y la victoria en la guerra es una imagen de la libertad (TP 7/23) – sin decir que el ejército no recibe sueldo por ello –, mientras que en la aristocracia el ejército es pagado y están integrados en él, nacionales y extranjeros (*militem extraneum*, TP 8/9), casi identificando mercenarios y peregrinos. En ambos casos, la inclusión o exclusión de los extranjeros en el ejército tiene que ver con la eventual y negativa preferencia que pueda tener el gobernante hacia el componente castrense: restringir el ejército a una parte introduce la posibilidad de preferir esa parte a otra (TP 7/12, 7/22 y 8/9), y en ese caso habría que pagar el ocio de los soldados para evitar las discordias internas. Spinoza recalca aquí (TP 7/22) la cuestión de la fortuna familiar como factor para el desencadenamiento de las discordias y guerras.

No puede aquí discutirse la función militar con amplitud, pero cristaliza la territorialización bajo esa imagen de libertad (al punto que Spinoza señala que el desbalance en la monarquía entre el ejército y los demás tiene como efecto otorgar la libertad al primero).

> En lo que atañe al ejército, como en este Estado (aristocrático), la igualdad (æqualitas) ha de buscarse no entre todos, sino solamente entre los patricios, y sobre todo que la potencia de los patricios sea mayor que la de la plebe, es cierto que no pertenece a las leyes o a los derechos fundamentales de este Estado que el ejército no esté formado más que por súbditos. (TP 8/9 G III, 327)

Además del flujo de capital fuera del país que supone un ejército compuesto con mercenarios, se entiende en qué sentido produce una especie de re-territorialización la inclusión de extranjeros en el ejército: si el contrato no se reduce a la paga, sino que hay una promesa de nacionalidad, el extranjero no es un mercenario, sino que es un peregrino venido a súbdito. Que un Estado los incluya lo convierte en al menos en ese punto en una aristocracia. En el ejército confluyen un obvio ejercicio de poder (preferencia del poderoso sobre otros grupos), una imagen de libertad y una idea de nación para quien sea incluido (re-territorialización, Deleuze, Guattari 1980, 473). Así, además, leer la equivalencia en sentido inverso (peregrino-súbdito) clarifica el ejercicio de gobierno.

Dentro de esta nueva forma de territorialización, la igualdad invocada por Spinoza no se predica entre súbditos y peregrinos, porque hasta que no ocurra un fenómeno de nacionalización (como el operado con inmigrantes latinoamericanos en el ejército de EE.UU. durante la última guerra del Golfo), la igualdad hace referencia a derechos políticos, que ninguno de ellos ejerce, y no significa una igualdad entre súbditos y peregrinos, y aunque estos reciban la nacionalidad, siguen territorializando el lugar como extranjeros, porque dicha nacionalidad no es aún integración o no se los considera como integrados. La pregunta se vuelve sobre los criterios que adopta un país para nacionalizar a sus extranjeros, porque aunque acepten las leyes los peregrinos no han abandonado completamente las marcas legales de sus naciones. Los nacionales, cuando producen dichas leyes, dichos criterios legales, tienen una disposición conforme a la cual son integrables los extranjeros. Esto no significa que cualquier diferencia con los peregrinos desaparezca, porque la norma, aunque en principio adopta el sentir y el percibir de los ciudadanos, no resuelve en definitiva la

cuestión. Por ello, la importancia atribuida a los prejuicios, que tanto se expresan en las leyes como al margen de ellas en relación con los otros, con los peregrinos.

3.3. Población y territorio

En un extenso párrafo, Spinoza introduce en relación con la conservación del Consejo superior y de la aristocracia misma los principios de conservación donde los peregrinos juegan un papel importante. El marco de la explicación tiene que ver con el primer objetivo a conseguir: aumentar el Estado. Contiene, además, un principio genético muy rápidamente expuesto, y que hace pensar en la explicación de los regímenes políticos que da Platón (Resp. VIII, 545d-569c), según la cual el paso de un tipo de sociedad a otro sigue una lógica de degradación de las condiciones de cada una, iniciando con una mezcla desafortunada entre clases. Insisto en la explicación pendular que parece estar presente en la teoría spinoziana de los regímenes políticos. Spinoza formula tres conjuntos teóricos, como veremos. La dificultad fundamental para el aumento de la población, la envidia, es referida a (i) la transformación de los Estados (Matheron 1968, 420), (ii) el mando y la equidad y (iii) la fortuna y la población. Los tres elementos corren paralelos.

> Pero para obtener el primer punto[16], la mayor dificultad nace de la envidia. En efecto, los hombres son, como dijimos, por naturaleza enemigos, de manera que, aunque unidos y obligados por las leyes, conservan sin embargo esa naturaleza. Y de ahí se da, considero, que los Estados democráticos se transforman en aristocráticos y éstos en monárquicos. Pues estoy plenamente persuadido de que muchos estados aristocráticos fueron primero democráticos, es decir que una cierta multitud, que busca nuevas fundaciones, y una vez los ha encontrado y cultivado, retiene un derecho igual de mandar, porque nadie da voluntariamente el mando a otro. Pero, aunque cada uno de ellos (los miembros de la multitud) considere que es equitativo que el mismo derecho que otro tiene sobre él lo tenga él mismo sobre el otro, piensa, en cambio, que es inicuo que los peregrinos que afluyen hacia ellos tengan un derecho igual que el suyo en un Estado que buscaron con su trabajo y ocuparon a costa de su sangre (*sibi labore quæsierant, & sui sanguinis impendio occupaverant*). Lo que los mismos peregrinos no rechazan, ellos migraron ciertamente no para mandar, sino para ocuparse de sus asuntos privados, y se consideran satisfechos si se les concede la libertad para actuar con seguridad sobre sus asuntos. Pero entretanto la multitud aumenta por la confluencia de peregrinos, quienes adoptan paulatinamente las costumbres de aquella nación (*gens*), hasta que al final nada los distingue, salvo porque carecen del derecho de acceder a los cargos de honor; y mientras su número crece cada día, el de los ciudadanos disminuye, por el contrario, por múltiples causas. De hecho, frecuentemente las familias se extinguen, otros son excluidos por sus crímenes y la mayoría es negligente con los asuntos públicos por alguna penuria en los asuntos domésticos, mientras tanto los más poderosos (*potentiores*) no se dedican más que a reinar solos; y de esta manera, paulatinamente el Estado es reducido a unos pocos y, en fin, por las facciones, a uno solo. Y podríamos agregar a éstas otras causas, que destruyen de este modos los Estados; pero, como son bastante conocidas, las omito, y ahora mostraré en orden las leyes por las cuales este Estado, del que tratamos, debe ser conservado. (Spinoza, TP 8/12, G III, 329)

La transformación procede, al revés que Platón, partiendo del Estado absoluto (democracia) hasta alcanzar la monarquía. Spinoza aproxima la democracia al carácter fundacional, más bien de conquista o de colonización: la multitud llegada a un nuevo territorio se constituye en igualdad entre sí frente a la tierra, por lo cual la fundación del Estado es simultánea a la constitución de un cierto principio de igualdad, expresado bajo un «derecho equitativo de mandar» (*imperandi æquale jus*). La forma de territorializar el lugar y apropiarse de la tierra y de los productos del cultivo conserva una relación igualitaria, porque

16 Evitar la reducción del Estado (TP 8/11).

aparentemente originaria. La tierra se convierte en un medio de distribución del derecho, pero no parece aquí que sea un factor determinante para distinguir a los individuos. En la aristocracia, para pasar del ejercicio de poder de la multitud al de los patricios, se requiere que haya, como se ha visto, la restricción del principio de igualdad y consecuentemente una concentración de poder. Dicha restricción se produce cuando los nuevos (los peregrinos) llegan y buscan luego ejercer los mismos derechos que los primeros.

Hay un silencio espeluznante en el pasaje, el derecho de los primeros se produce porque trabajaron y ejercieron violencia (*sibi labore quæsierant, & sui sanguinis impendio occupaverant*)… ¿acaso sobre los autóctonos? La fundación descansa sobre el carácter de posesión de los primeros llegados, pero no son los habitantes primitivos. No importa si hay una población primitiva originaria, porque así como se puede ver la relación de trabajo y violencia de los primeros sobre los nuevos, se puede también proyectar entre los primitivos u originarios y los primeros. El trabajo y la violencia son dos ejercicios constituyentes de la igualdad respecto de los nuevos. Pero así como los primeros ven a los nuevos como invasores, sin derecho sobre su decisión sobre el territorio y sobre sus leyes; los primeros ven a los nuevos como invasores, que buscan trabajar, ejercer violencia y desplazar a los primeros, de la misma manera en que los originarios vieron a los primeros, y así el principio que enuncia Spinoza no sólo es proyectivo para explicar los peregrinos que vendrán después (y que los viejos peregrinos ya adaptados los tratarán como invasores), así como es recursivo hacia el pasado. Spinoza aclara que los peregrinos migran, no por interés en mandar, es decir, no por alcanzar un derecho político. Mas cuando se integren, se considerarán iguales a los nativos, y entonces buscarán dejar de ser parte de la base de los súbditos para buscar ser iguales a los nativos.

La explicación sobre los peregrinos encuentra su lugar en la aristocracia, porque ellos afectan directamente los principios de conservación de dicho sistema. En la monarquía, los peregrinos se integran por lazos familiares y comprando los derechos (TP 6/32). Cabe pensar qué lugar tendrían en la democracia, dado que los ciudadanos conservarían los derechos políticos: los ciudadanos querrían igual que en la aristocracia, una vez integrados, ocupar los puestos de mando. Sin embargo esto no debería tener tanto peso, dado que el principio de igualdad no sería un principio restringido a un grupo. La explicación encuentra su lugar en la aristocracia, porque es donde la base popular se fractura tajantemente en dos grupos, patricios y súbditos, y está en juego el principio de igualdad restringido. El mecanismo proyectivo-recursivo funciona sobre la idea del ejercicio eventual de un reemplazo: migrar consistiría en instalarse en una lógica reemplazar-ser reemplazado, que es el reverso del principio según el cual la potencia de los patricios o del Consejo ha de ser siempre mayor a la de la plebe. Entre el anverso y el reverso, asistimos a la idea según la cual los patricios ejercen presión sobre los súbditos y los peregrinos, a la vez que estos buscan adquirir los honores de aquellos. Acaso el trabajo y la sangre sean los principios de conversión social. Sobre los peregrinos se ejerce la presión a la vez que ejercen ellos presión en el sistema, de manera que emerge un modo de regulación. La presión a su vez se convierte en un sistema de substitución de los nacionales por los peregrinos.

Spinoza explica en ese breve pasaje lo que significa la conquista y la colonización, y cómo desde ese punto de vista no hay poblaciones autóctonas más que en un segundo sentido, y que el asentamiento final o definitivo se debe a un argumento teológico-político, que esbozado como la elección de Dios o la elección de un territorio[17], elecciones que son equivalentes. Y el asentamiento no sería ni propio ni originario.

17 Insisto sobre tesis de la territorialización, que se expresa en otras culturas por el mito fundacional por el

Ese modo de regulación afecta directamente a la población: los peregrinos se ocupan de sus asuntos – la razón primaria de migración – y, con el transcurso del tiempo, se integran paulatinamente a la población, a la nación. Y Spinoza agrega la exclusión por crímenes, así como la negligencia en los asuntos públicos por la pérdida de la fortuna y la extinción de las familias. La exclusión por crímenes es bastante obvia: el crimen supone una pérdida de los derechos, pues atenta contra las leyes (nación) y contra la seguridad (Estado). Más significativo es la pérdida de la fortuna, cuya consecuencia es la negligencia en los asuntos públicos. El texto apunta a una doble posibilidad: la pérdida de la fortuna personal hace al ciudadano negligente frente a los asuntos públicos, por distraerse en recuperar su fortuna o por distraer la dirección de los asuntos en beneficio propio. Finalmente, la extinción de las familias es un tema preocupante, en particular para la aristocracia, que depende de una proporción entre patricios (TP 8/39 & 8/14). Dicha proporción busca fomentar la potencia mayor de los patricios sobre la de la multitud.

En relación con los Países Bajos del XVII, «las ciudades pasaban por un déficit demográfico crónico – los fallecimientos superaban ampliamente los nacimientos – y aun la mera estabilidad de la población implicaba la llegada de nuevos habitantes» (Livi Bacci 2012, 66). El crecimiento de ciertas ciudades europeas se debió a las migraciones rural y extranjera. La extinción de las familias puede deberse a muchos factores (migraciones y guerras, por ejemplo). Spinoza piensa constantemente en el problema de la disminución de la población y hace referencia constantemente al censo de las ciudades (v.gr. TP 6/11, 6/22, 6/32, etc.).

Estos tres factores, exclusión por crímenes, la negligencia de los asuntos públicos y la extinción de las familias, son la expresión a la tesis central sobre la envidia como el obstáculo mayor para la conservación de la aristocracia. La envidia es connatural al ser humano y revela su aspecto impotente, la ignorancia de su potencia y sus límites. Se trata del reconocimiento de algo como fuente de tristeza: el bien de otro puede significar un mal: «Envidia es el odio en cuanto afecta al hombre de manera tal que se entristece por la felicidad de otro y, por el contrario, se alegra por el mal de otro» (E 3Daf23, G II, 196). No hay que olvidar que el envidioso establece la medida del bien y del mal, de lo útil y lo inútil, en función del bien o el mal del otro, de suerte que hay una reducción permanente del otro a un competidor o un enemigo.

Si, además, en ese contexto, ingresan los peregrinos, éstos parecen a los ojos de los envidiosos como unos oportunistas. Y si los recién llegados tienen alguna fortuna en sus empresas, son susceptibles de ser envidiados, y si los nacionales piensan que sus derechos políticos son envidiados, forman una representación negativa o evitan que los peregrinos se integren cabalmente. En sentido inverso, cuando los peregrinos estén establecidos e integrados, se vuelven a su vez envidiosos de quienes ejercen los derechos políticos y aspiran a ello. En un cuadro opuesto, sin embargo, pueden ser sujetos los peregrinos de compasión, dado que la misericordia es el opuesto de la envidia según Spinoza (E 3P24S & 3Daf24 expl). Por ello, hay una parte del cuerpo social que lo integra o lo auxilia. Esta diferencia en las respuestas evidencia una diferencia en las disposiciones individuales dentro del mismo cuerpo social, que por una parte resuelven un problema humano y por otra acrecientan el conflicto. Los peregrinos, esa heterogénea muchedumbre, que alimentan a las naciones se mueven en el nuevo territorio como en una espiral de envidia o de misericordia, donde envidian tanto como son odiados o temidos. No es, pues, extraño que su presencia invoque la fundación, el mito fundacional de la nación y levanten suspicacias sobre la seguridad del Estado. Al final como extranjeros pueden

augurio de encontrar un animal o por la decisión de una competición. Cfr. Sassen (2013, 65ss).

ser considerados como enemigos y como nuevos nacionales como ciudadanos y amigos. Como nuevos nacionales, son más temibles que los enemigos del Estado. Invocan la fundación porque exhiben cuáles son los usos y costumbres y los prejuicios de la nación, su singularidad, cuál es el lazo que une la nación con el territorio, y producen el miedo de una reterritorialización. Y si la tierra fue conquistada con sudor y sangre, los nuevos son representados como aquellos que han de reemplazar a la población. Spinoza explica los miedos que están asociados a los peregrinos, y sin embargo, no los teme, sino que, siempre con la idea del aumento de la población y consecuentemente de la estabilidad de todos los regímenes políticos, los considera como necesarios en cuanto existentes y luego como indispensables para el aumento de dicha población. Tal vez, pensando en la multitud con la cual Negri gusta pensar a Spinoza, ese aumento de población debería producir siempre un retorno sobre la estabilidad y la igualdad en el Estado. Y acaso, ¿no introducen los peregrinos una riqueza en la sociedad que fomenta la capacidad de afectar y ser afectado de los cuerpos nacionales y, consecuentemente, la disposición de la mente a entender más cosas?

Tavola delle abbreviazioni

Ep = Epistolario
E = Ethica
TP = Tractatus politicus
TTP = Tractatus theologico-politicus
G = edizione delle opere di Spinoza di Gebhardt
Ax = axioma
C = corollarium
Cap = caput
Def = definitio
Dem = demonstratio
Lem = lemma
P = propositio
S = scholium

Bibliografia

Balibar, É., 2009, *Spinoza: de la individualidad a la transindividual*, Córdoba, Brujas.
Bove, L., 1996, *La stratégie du conatus*, Paris, J.Vrin.
Calepino, A., 1573, *Dictionarum*, Venezia, Ardibus Manutianis.
Cicerone, M.T., *Opere retoriche*, vol.1, a cura di Norcio, G., Torino, UTET, 1970.
Cicerone, M.T., *Opere politiche e filosofiche*, vol.3, a cura di Lassandro, D., Micunco G., Torino, UTET, 2007.
Citton, Y., 2008, *Les lois de l'imitation des affects*, in Citton Y., Lordon F. (dir.) «Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects» Paris, Éd. Amsterdam, 69-102.
Deleuze, G., Guattari F., 1980, *Mille plateaux*, Paris, Minuit.
Derrida, J., Habermas J., 2003, "Europe: plaidoyer pour une politique extérieure commune", *Libération,* 31 mai 2003.

Domínguez, A., 1986, Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza.
Kantorowicz, E., 2000, *Les deux corps du roi,* in *Œuvres*, Paris, Gallimard.
Livi Bacci, M., 2012, *Breve historia de las migraciones*, Madrid, Alianza.
Lomba, P., F. 2008, *Nación y pasión en Spinoza. El caso hebreo*, in Carvajal J., Cámara, M.L., de la (ed.) «Spinoza: de la física a la historia», Cuenca, Ed.Universidad de Castilla-La Mancha.
Matheron, A., 1969, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit.
Matheron, A., 2011, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS.
Mignini, F., 1999, *Impuissance humaine et puissance de la raison*, in Lazzeri, C., «Spinoza: puissance et impuissance de la raison», Paris, PUF.
Moreau, P.-F., 1994, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF.
Ramond, C., 2005, Spinoza, *Traité politique*, Paris, PUF.
Rojas, P.S., 2012, *Spinoza: fluctuations et simultanéité*, Sarrebrücken, EUE.
Rojas, P.S., 2014, *Sobre la excentricidad del gobernante. Las condiciones del poder según Spinoza*, XI Coloquio Internacional Spinoza, Río de Janeiro.
Rousset, B., 2000, *L'immanence et le salut. Regards spinozistes,* Paris, Kimé.
Santos Campos, A., 2012, *Spinoza's Revolution in Natural Law*, London, Palgrave Macmillan.
Sassen, S., 2013, *Territorio, autoridad y derechos*, Buenos Aires, Katz.
Sassen, S., 2015, *Expulsiones*, Madrid, Katz.
Simondon, G., 2013, *L'individuation*, Paris, J. Million.
Spinoza, B., 2014, *Tutte le Opere*, a cura di Sangiacomo A., Milano, Bompiani.
Spinoza, B., 2005, *Traité politique*, Ramond C. (ed.), Paris, PUF.
Spinoza, B., 1986, *Tratado político,* tr. A. Domínguez, Madrid, Alianza.
Spinoza, B., 1925, *Opera*, im auftrag der Heidelberger Akademie der wissenschaften, hrsg. von Gebhardt, Heidelberg, C. Winter.
Strauss, L., 1991, *Le testament de Spinoza*, Paris, Cerf.

«Méconnaissance» et «reconnaissance» dans l'œuvre philosophique de d'Holbach.

Tomaso Cavallo

Università di Pisa
t.cavallo@fls.unipi.it

L'homme n'est malheureux que parce qu'il
méconnaît la Nature.
Système de la Nature ou des Lois du Monde Physique & du Monde Moral,
Londres 1770

La vraie gloire ne peut être aux yeux d'un être raisonnable,
que la reconnaissance publique,
l'admiration générale,
excitées par des actions, des talents,
des dispositions utiles au genre humain.
La Morale Universelle ou Les Devoirs de l'homme fondés sur sa nature,
chez M. Rey, Amsterdam 1776

1. «D'Holbach est, dans toute l'histoire littéraire et philosophique, un cas unique. À l'exception du premier cercle de ses plus intimes amis, qui partageaient toutes ses confidences, collaboraient à ses travaux, personne ne se douta, tant qu'il vécut, qu'il était l'auteur d'une œuvre immense dont le succès eût rendu vaniteux et jaloux tout autre que lui» (Chassinand-Nogaret 2009, 208). Pour que la valeur de son œuvre accédât à la reconnaissance, comme Diderot, Paul Thiry d'Holbach (1723-1789) a dû faire confiance à la postérité. Figure essentielle de la propagande d'un athéisme radical et matérialiste dans l'Europe de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, membre des académies de Petersbourg, de Mannheim et Berlin, pendant toute sa vie d'Holbach a été forcé, comme on le lit dans l'Avant-propos des *Lettres à Eugenie,* de «cacher la lumière sous le boisseau»[1]. Moins allusivement, il a dû faire face au problème de *ne pas être «reconnu»*, c'est-à-dire, de ne pas être identifié par l'autorité religieuse et politique de son pays d'adoption comme l'auteur des «brulôts incendiaires», fabriqués sans interruption dans sa «boulangerie» à partir de 1760 pour détruire tous les fantômes, les chimères et les préjugés qui, à ses yeux, faisaient obstacle à la félicité des hommes dans ce monde[2]. On a pu dire qu'avec son auctorialité délibérément clandestine d'Holbach a été, à sa façon, un «nicodémite» du Siècle

1 La citation renvoie, ironiquement, à l'évangile de Matthieu (5, 14-15).

2 «Boulangerie» c'était l'appellation donnée à l'atelier de la côterie d'Holbach par l'abbé Galiani, au courant du fait que le baron, avec Diderot, avait préparé l'édition des ouvrages posthumes de Boulanger (1788).

des Lumières. En tout cas, sa sépulture dans la somptueuse Eglise de St. Roch, à côté de son ami Diderot, démontre visiblement comme le baron a parfaitement réussi à cacher à la plupart de ses contemporains sa prolifique activité littéraire anticléricale et antidespotique, en réalisant pour son compte, à la fois, soit le *larvatus prodeo* (j'avance masqué) de la devise cartésienne, soit le *Caute!* (Prudence!) de celle d'un de ses inspirateurs fondamentaux, Spinoza. «Maître d'hôtel de la philosophie», dont les adeptes trouvaient chez lui, rue St. Roch ou au Grandval, un accueil généreux, Holbach était convaincu que celui qui refusait de communiquer à ses semblables des vérités utiles à leur bonheur était comparable à l'avare qui ne fait part de son trésor à personne. D'où découle non seulement sa riche collaboration et son soutien à l'*Encyclopédie*, qui devient plus intense à partir du moment très critique où Diderot est abandonné par d'Alembert, mais surtout sa constante activité de divulgation clandestine d'ouvrages audacieux – qu'il prenait soin de cacher sous l'anonymat ou des noms d'emprunts – destinés à combattre frontalement l'intolérance religieuse et le despotisme politique.

Le célèbre *incipit* de la Préface à son ouvrage le plus connu, *Le système de la Nature* (1770) – «L'homme n'est malheureux que parce qu'il *méconnaît* la Nature» pourrait faire penser que le problème central de sa philosophie a toujours été celui de la «méconnaissance» ou, pour utiliser une catégorie de la théorie critique d'Adorno, le problème du *Verblendungszusammenhang* lié à la diffusion universelle des préjugés et inséparable des «chimères» théologico-politiques partout répandues dans le monde et amplement enregistrées dans les annales d'une histoire humaine très bien connue du baron, tandis que le thème de la «reconnaissance», – de l'*acknowledgment* (pour parler avec Hobbes), ou de l'*Anerkennung* (pour parler avec Hegel) – ne jouerait qu'un rôle tout à fait secondaire dans ses pages, où l'emploi du mot «reconnaissance» aurait simplement le sens de «gratitude»[3]. Cette impression serait toutefois une erreur, parce que le baron considère comme essentiel à une vie humaine réussie «l'intérêt à se faire estimer et chérir de ses semblables» (MU, I, 22). Dans l'utilitarisme de sa théorie morale, estime, considération, ambition et gloire – en un mot, la reconnaissance comme *Anerkennung* – jouent un rôle fondamental, d'autant plus que le baron a vu avec sagacité comment, à partir de l'enfance la plus tendre, «l'estime et la honte» dans les mains de «bons instituteurs» sont des «mobiles qui peuvent être employés avec succès» pour éduquer les individus à la bienfaisance, à l'équité, à la politesse, à l'indulgence, en un mot, à l'humanité (MU, III, 126). En même temps, il a identifié dans l'absence de reconnaissance de la part de nos semblables une des souffrances les plus affligeantes pour l'être humain[4].

2. La philosophie holbachienne ne contemple à l'origine de l'histoire aucun âge d'or ni, naturellement, aucun paradis terrestre. «La moindre réflexion sur les annales du monde suffit pour détruire une pareille opinion. Les Nations n'ont été d'abord que des hordes sauvages, et des Sauvages ne sont ni heureux, ni sages, ni vraiment sociables. S'ils sont

3 Dans le Catéchisme de la Nature, la reconnaissance est définie dans les mêmes termes avec lesquels Spinoza définit la «gratia seu gratitudo»: «D. Qu'est-ce que la reconnaissance? R. C'est un sentiment d'affection que tout homme raisonnable doit éprouver pour celui qui lui fait du bien ou qui lui procure du bonheur, et que son bienfaiteur se propose de faire naître en lui. […] (Elle est) un devoir, puisqu'elle est un moyen d'obtenir de nos semblables des bienfaits nécessaires à notre propre bonheur». (CN, 143-44). Cfr. «Gratia seu gratitudo est cupiditas seu amoris studium quo ei benefacere conamur qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit». (Ethica III, def. 34)

4 «Rien n'est plus révoltant pour le cœur de l'homme, que de se voir exposé au mépris, à la dureté de ses semblables». (MU, I, 100)

été exemptés de mille besoins, enfantés depuis par le luxe et les vices qu'il engendre, ils ont été féroces, cruels, injustes, turbulents, totalement étrangers aux sentiments de l'équité et de l'humanité» (MU, 1, XIX). Si l'antiquité nous montre des peuples guerriers et très-puissants, «elle ne nous montre pas des Peuples sages et vertueux» (MU, 1, XIX). La réflexion du baron prend plutôt son point de départ du constat, «à sang froid», que «les erreurs du genre humain sont universelles, parce que l'expérience a dû précéder la raison» (EP, 43). Fruit d'expériences mal faites ou de «l'inexpérience totale que l'on appelle ignorance», du délire de l'imagination, du trouble de nos sens, erreurs et préjugés sont des jugements destitués d'expériences suffisantes.

> Les Individus, ainsi que les Nations, sont les dupes d'une foule de préjugés dangereux, qui les écartent sans cesse du bien-être vers lequel ils croient s'acheminer. Les opinions des Peuples, leurs institutions, leurs usages et leurs Lois, souvent si contraires à la raison, sont dus à leur inexpérience, sont consacrés par l'habitude, se transmettent sans examen des pères aux enfants. Voilà comme les erreurs les plus nuisibles, les idées les plus fausses, les coutumes les plus dépravées et les plus opposées au bien des Sociétés, les abus les plus criants, se perpétuent parmi les hommes. Faute de voir les choses sous leur vrai point de vue, les principes de la Morale sont ignorés de la plupart des hommes. Guidés par des préjugés destructeurs, par des usages barbares, par des opinions fausses, par la routine aveugle dont l'effet est de les tromper, de les empêcher de connaître leurs intérêts, et les objets qu'ils doivent estimer ou mépriser; la vraie gloire, le véritable honneur, les vérités les plus frappantes, sont totalement obscurcis par une foule d'erreurs qui forment un labyrinthe d'où l'esprit a peine à se tirer. (MU, I, 44-45)

Connaissance du bonheur véritable et des moyens capables de le procurer, la raison, pour d'Holbach, «ne peut s'acquérir que par des expériences sûres et réitérées» (SS, I, 33). Absolument contraire, comme Locke et toute la philosophie sensualiste du XVIIIe siècle, à des hypothèses innéistes, la raison dans l'homme n'est, à ses yeux, «que le fruit tardif de l'expérience, de la connaissance du vrai, de la réflexion; ce qui suppose une organisation bien constituée, un tempérament modéré, une imagination réglée, un cœur exempt de passions turbulentes. C'est de cette heureuse et rare combinaison de circonstances que résulte la raison éclairée, faite pour guider les hommes dans la conduite de la vie» (MU, I, 46)[5].

Apôtre d'un matérialisme intégral, déterministe qui a profondément assimilé la leçon antifinaliste et anti-anthropocentrique formulée par Spinoza dans l'Appendice à la première partie de l'*Ethique*, d'Holbach voit à l'origine de la méconnaissance des lois de la nature les croyances religieuses, nées partout de l'impuissance humaine vis à vis des catastrophes et des adversités naturelles, dont par inexpérience les hommes ignoraient la nécessité, et qu'ils attribuaient ainsi à la volonté des puissances surnaturelles qui prétendaient être vénérées. Dans *La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*,

5 Dans «heureuse & rare combinaison» retentit l'écho de la conclusion de l'Ethique spinozienne: «Et sane arduum debet esse quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri si salus in promptu esset et sine magno labore reperiri posset ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia præclara tam difficilia quam rara sunt». Ailleurs d'Holbach parle de la «rareté» des hommes en possesion d'une «conscience éclairée»: «Une conscience éclairée, loin d'être dans l'homme l'effet d'un sens moral inhérent à sa nature, loin d'être commune à tous les êtres de notre espèce, est infiniment rare, et ne se trouve que dans un petit nombre d'hommes choisis, bien nés, pourvus d'une imagination vive ou d'un cœur très sensible, et convenablement modifié. Dans le plus grand nombre des hommes ont ne trouve qu'une conscience erronée, c.a.d., qui juge d'une façon peu conforme à la nature des choses ou à la vérité… beaucoup de gens font le mal et commettent même des crimes en sûreté de conscience, parce que leur conscience est faussée des préjugés». (MU, I, 54-55)

en reprenant le motif classique du *primus in orbe Deos fecit timor,* mais montrant aussi le caractère intrinsèquement et originairement politique de la théologie, d'Holbach écrit:

> l'homme n'est superstitieux que parce qu'il est craintif; il ne craint que parce qu'il est ignorant. Faute de connaître les forces de la nature, il la suppose soumise à des Puissances invisibles, dont il croit dépendre, et qu'il s'imagine ou irrités contre lui ou favorables à son espèce. En conséquence il se figure des rapports entre ces Puissances et lui; il se croit tantôt l'objet de leur colère, et tantôt l'objet de leur tendresse ou de leur pitié; son imagination travaille pour découvrir les moyens de les rendre propices ou de détourner leur fureur; mais comme elle ne peut jamais lui montrer dans ces Dieux que des hommes exagérés, les rapports qu'il suppose entre ces êtres invisibles et lui-même, son toujours humains, et la conduite qu'il tient à leur égard est toujours empruntée de celle que tiennent les hommes, lorsqu'ils ont à traiter avec quelqu'être de leur espèce dont il craignent la puissance ou dont il veulent mériter la faveur. (CS, 1-2)

Convaincu que le genre humain est partout «la proie des prêtres» (LE, 14) Holbach considère la religion «comme le plus puissant des ressorts de la politique» (CS, 123). L'anthropomorphisme, inévitable pour des religions qui ont besoin de la personnalisation de la divinité, a toujours une nature essentiellement politique et il ne peut faire autrement que de considérer le «naturae rectores» sinon comme des rois, comme des souverains: «Prévenus que Dieu est un Monarque puissant, intéressé, jaloux de son pouvoir et prompt à s'irriter, les hommes se comportèrent toujours à son égard comme envers les souverains de la terre; cet Être fut toujours traité en homme; mais cet homme fut un homme privilégié: sa puissance le mit au dessus des règles ordinaires, il ne connut de loi que son caprice, il fut un vrai Sultan d'Asie, et ses Ministres des Visirs, aussi despotiques que lui» (CS, 13-14). Toutes les erreurs se touchent, elles naissent les unes des autres; pour d'Holbach si nous remontons à leur source, «nous les verrons toujours sortir des préjugés religieux dont le genre humain est infecté; c'est de la superstition que sortent tous nos préjugés politiques. Trompés une fois dans nos idées sur les Dieux et sur les Souverains qui les représentent, tout le système de nos opinions n'est plus qu'une longue chaîne de préjugés». (CS, 147).

L'Ethocratie, ou l'athéisme éthique prôné par d'Holbach, est la proposition d'une nouvelle alliance entre une morale universelle, fondée sur la connaissance de la nature humaine, et la politique, une alliance capable de battre et de reléguer dans le passé de l'histoire humaine l'entrelacement pervers du trône et de l'autel. Si, pour une humanité dépourvue du cumul d'expériences nécessaire à un développement adéquat de la raison, les croyances religieuses, bien que toujours néfastes, pouvaient être en quelque sorte justifiées, le tort de la religion dans le monde civil actuel est celui de vouloir enfermer l'homme *dans une éternelle enfance*, en lui défendant la difficile, mais non impossible sortie d'une condition de minorité permanente. En interdisant l'usage des lumières de la raison, considérée comme irréparablement corrompue, si elle n'est pas aidée par une grâce surnaturelle qui finit en réalité par l'étouffer, «l'éducation religieuse ne fait de l'homme qu'un automate qui n'osa jamais consulter sa raison et qui se laissa guider par l'autorité. Il se méconnut, il se défia de ses propres forces, il n'eut aucune idée de la Société, il ignora ce qu'il se devoit à lui-même et ce qu'il devoit aux autres: il crut ne rien devoir qu'à des puissances invisibles, dont il ne connut les intentions que par l'organe suspect de ses prêtres» (SS, I, 52). «C'est ainsi pour avoir méconnu la nature et ses voies, pour avoir dédaigné l'expérience, pour avoir méprisé la raison, pour avoir désiré du merveilleux et du surnaturel, enfin pour avoir tremblé, le genre humain est demeuré dans une longue enfance dont il a tant de peine à se tirer. Il n'eut que des hypothèses puériles dont il n'osa jamais examiner les fondements et les preuves. Il s'était accoutumé à les regarder com-

me sacrées, comme de vérités reconnues dont il ne lui était point permis de douter un instant» (SN, 171). Ainsi à l'établissement des gouvernements et même à leur réformes ont présidé jusqu'ici «l'hasard, la déraison, la violence» (SS, II, 32). Faute de connaître la vérité, les hommes on réduit le mensonge et l'ignorance en système.

Pour d'Holbach, théologie et politique semblent avoir combiné leur pouvoir pour empêcher le cœur de l'homme de se porter vers les objets les plus nécessaires à son bonheur en ce monde. Pour les théologiens en tout pays la morale est l'art de plaire aux dieux et la vertu est la conformité des actions de l'homme avec les volontés de son Dieu. Mais sous prétexte d'obéir et de plaire à la Divinité ont été commis sans scrupule «les attentats les plus contraires à la Politique, les plus outrageants pour la Morale, les plus révoltants pour l'Humanité» (SS, I, 44). Dans toutes les religions de la terre, la Divinité est représentée comme un souverain injuste et dans les nations mêmes qui passent pour les plus civilisées la religion fait adorer des Tyrans invisibles, dont l'exemple suffit pour anéantir toute idée de devoirs dans l'esprit de leurs adorateurs. Le Dieu de la Judée, jaloux, inconstant, vindicatif, sanguinaire se révèle injuste pour tous les peuples, à l'exception du peuple que son caprice a choisi. *Deus sabahot*, Dieu des armées et des vengeances, Dieu exterminateur des nations, les Ecritures mêmes qui le célèbrent font de lui un tyran abominable, «qui a le droit de violer toutes les règles de la Morale en légitimant des massacres» (SS, I, 44). Le Dieu des Chrétiens, à son tour, est un dieu misanthrope qui nous conseille de fuir le monde, de nous détester nous-mêmes, de haïr le plaisir, de chérir la douleur, de mépriser la science, de craindre l'estime des hommes. Les *Essais de Morale* de Nicole sont cité par d'Holbach là où ils affirment que Dieu a le droit de nous punir même de bonnes oeuvres dont nous nous glorifions, qui deviennent ainsi «un larcin que nous lui faisons» (MU, I, 45). «Le Théologien suppose l'homme essentiellement corrompu, incapable par sa nature de faire le bien, ennemi né de toute vertu. Si vous lui demandez sur quel fondement il porte un jugement si défavorable à la nature humaine, il vous dira qu'au mépris de la défense de son Dieu, le premier père du genre humain a mangé une pomme: un *profond mystère* qu'il faut croire sans le comprendre» (SS, I, 22). Visant à conduire les hommes par des voies surnaturelles, la Morale religieuse méconnait dans sa marche les droits de la raison.

3. En plein accord avec l'*Ethique* spinozienne, qui figurait dans sa riche bibliothèque, et que sûrement le baron a compulsé plus qu'on ne pourrait le penser si l'on ne s'en tenait qu'aux citation explicites du philosophe hollandais, d'Holbach, pour ériger sa «science des mœurs», part du principe d'autoconservation inhérent à tout être et de la nature désirante propre à chaque individus[6]. «Il est de l'essence de l'homme de s'aimer lui-même, de vouloir se conserver, de chercher à rendre son existence heureuse» (SN, 357). Pour

6 Dans le catalogue des livres du baron l'Opus postumum spinozien figure au n.236 comme «Bened. de Spinozae tractatus Theologico-Politicus, & alia Opera, Hamburgi, Kunrath, 1670, 3 vol. in 4 v. b.». Non sans ironie, Holbach réserve à Augustin la paternité du conatus sese conservandi: «Saint Augustin admet comme nous une tendance à se conserver dans tous les êtres soit organisés, soit non organisés. Voyez sont traité de la Cité de Dieu, livre XI, ch. 28». On pourrait dire que d'Holbach emploie toute une strategie pour minimiser l'évidence de l'apport que lui fournit l'auteur de l'Ethica more geometrico demonstrata, bien que ce soit l'exemple de cette œuvre qui lui permit d'écrire dans l'Avertissement de ses Élements de la morale universelle ou Cathéchisme de la Nature (1765) «La morale est une science dont les principes sont susceptibles d'une démonstration aussi claire et aussi rigoureuse que ceux du calcul et de la géometrie». Il écrit par exemple dans le SN (261, n.2): «Ne pourrait-on pas demander au Père Malebranche si c'est en Dieu que Spinoza a pu voir son système?» (SN, 261, n.2) ou dans le Tableau des Saints (TS, 55): «bien de savants ont cru trouver dans la Cabale la vraie source des ses opinions».

le rigoureux déterminisme qui marque à chaque page la philosophie holbachienne, la vie humaine peut être comparée à une ligne que la nature nous ordonne de décrire à la surface de la terre, sans jamais pouvoir nous écarter un instant.

> Nous naissons sans notre aveu, notre organisation ne dépend point de nous, nos idées nous viennent involontairement, nos habitudes sont au pouvoir de ceux qui nous les font contracter, nous sommes sans cesse modifiés par des causes soit visibles, soit cachées, qui règlent nécessairement notre façon d'être, de penser et d'agir. Nous sommes bien ou mal, heureux ou malheureux, sages ou insensés, raisonnables ou déraisonnables sans que notre volonté entre pour rien dans ces différents états. (SN, 278)

En tout cas, la nature même nous destine à vivre en société. La conjecture rousseauienne d'un *état de nature,* où les hommes auraient vécu épars, isolés, sans aucune communication avec les êtres de leur espèce, selon d'Holbach est absolument chimérique. Fruit d'une société contractée entre un mâle et une femelle de son espèce, l'homme fut toujours en société. Comme l'art, du reste, la société est l'ouvrage même de la nature. «L'homme vit en société parce que la Nature l'y a fait naître; il aime cette société parce qu'il trouve qu'il en a besoin» (PN, 346). Ainsi, lorsqu'on dit que la sociabilité est un sentiment naturel à l'homme, on indique par là que l'homme ayant le désir de se conserver et de se rendre heureux, en chérit les moyens. Né avec la faculté de sentir, il cherche le plaisir et fuit la douleur, il préfère le bien au mal ; susceptible d'expériences et de réflexions, il devient capable de comparer les avantages que la vie sociale lui procure avec les désavantages qu'il éprouverait s'il était privé de la société.

L'homme est sociable parce qu'il aime le bien-être et se plaît dans un état de sécurité, tandis que la solitude – encore un emprunt au *solitudinis metus* du *Traité Politique* spinozien (VI, 1) – lui déplaît, l'inquiète, en le laissant dépourvu de secours.

Etant donné sa nature sociable, «nul homme ne peut être heureux tout seul» (SN, 358). En effet, dans aucun des instants de sa durée un être sensible et intelligent ne peut perdre de vue sa conservation et son bien-être:

> il se doit donc le bonheur à lui-même; mais bientôt l'expérience et la raison lui prouvent que, dénué de secours, il ne peut tout seul se procurer toutes les choses nécessaires à sa félicité; il vit avec des êtres sensibles, intelligents, occupés comme lui de leur propre bonheur, mais capables de l'aider à obtenir les objets qu'il désire pour lui-même; il s'aperçoit que ces êtres ne lui seront favorables que lorsque leur bien-être s'y trouvera intéressé; il conclut que pour son bonheur il faut qu'il se conduise en tout temps d'une façon propre à se concilier l'attachement, l'approbation, l'estime et l'assistance des êtres les plus à portée de concourir à ses vues; il voit que c'est l'homme qui est le plus nécessaire au bien-être de l'homme[7] et que pour le mettre dans ses intérêts, il doit lui faire trouver des avantages réels à seconder ses projets; mais procurer des avantages réels aux êtres de l'espèce humaine, c'est avoir de la vertu; l'homme raisonnable est donc obligé de sentir qu'il est de son intérêt d'être vertueux. La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres. (SN, 357-58)

«Un être sociable», d'ailleurs, «ne peut s'aimer véritablement qu'en intéressant ses semblables à son bonheur ; ce qu'il ne peut effectuer qu'en leur faisant éprouver les bonnes dispositions de son cœur» (MU, I, 30).

Considérer comme Pascal comme haïssable notre propre «moi» c'est condamner l'homme parce qu'il s'aime lui-même et c'est le blâmer d'être homme. Prétendre que

7 Encore une fois on peut lire dans cette proposition un écho de l'Ethique spinozienne («Nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest quam reliqua ejusdem speciei individua adeoque nihil homini ad suum esse conservandum et vita rationali fruendum utilius datur quam homo qui ratione ducitur». E. App. IV, cap. 9).

cette affection vient de sa nature corrompue, c'est dire qu'une nature plus parfaite lui eût fait négliger sa conservation et son propre bien-être; soutenir que ce principe des actions humaines est ignoble et bas, c'est dire qu'il est bas et ignoble d'être un homme.

> Si nous voulons examiner l'homme tel que la Nature l'a fait, nous reconnaîtrons qu'il ne pourrait subsister, s'il perdait de vue l'amour qu'il a pour lui-même; tant qu'il jouit d'organes sains ou bien constitués, il ne peut se haïr, il ne peut être indifférent au bien ou au mal qu'il lui arrive, il ne peut s'empêcher de désirer le bien-être qu'il n'a pas, ni de craindre le mal dont il se voit menacé; il ne peut aimer les êtres de son espèce, qu'autant qu'il les trouve favorables à ses désirs et disposés à contribuer à sa conservation et à sa propre félicité. C'est toujours en vue de lui-même qu'il a de l'affection pour les autres et qu'il s'unit avec eux. (MU, I, 27)

Mais l'amour de soi ne doit pas être confondu avec un *égoïsme insociable*.

> Celui chez qui l'amour de soi étouffe toute affection pour les autres, est un être insociable, un insensé qui ne voit pas que tout homme, vivant avec d'autres hommes, est dans une impossibilité complète de travailler à son bonheur sans l'assistance des autres. Toutes nos passions aveugles, nos vices et nos défauts, nous séparent de la Société; en indisposant nos associés contre nous, il en font des ennemis, peu favorables à nos désirs. (MU, I, 31)

S'ils ne furent jamais isolés et solitaires, les hommes furent toujours inégaux. «La nature a mis entre les hommes la même diversité que nous voyons dans ses autres ouvrages. Ils diffèrent entre eux par les forces, soit du corps, soit de l'esprit, par les passions ou les idées qu'ils se font du bien-être, par les moyens qu'ils prennent pour les satisfaire. Mais cette inégalité, loin de nuire, contribue à la vie et au maintien de la société» (PN, 353). De l'inégalité entre les hommes découlent l'autorité et le pouvoir, qui sont toutefois légitimes, lorsqu'ils se fondent sur la faculté de faire du bien, de protéger, de guider, de procurer le bonheur. Si le désir du bonheur est commun à tous les individus, croire pouvoir se rendre heureux sans s'occuper de la félicité d'autrui est l'illusion la plus répandue et la plus néfaste. Voilà le leitmotiv que d'Holbach répète constamment. Par exemple en écrivant dans sa *Politique Naturelle*:

> la première loi de toute société est celle qui impose à ses membres le devoir de s'aider réciproquement. Une telle loi prescrit d'être utiles aux autres, veut que leur bonheur particulier ne soit que le prix de celui qu'ils procurent à leurs associés. Quelles que soient les erreurs des hommes, la bizarrerie de leurs institutions, la dépravation de leur mœurs, l'aveuglement de leurs préjugés, toujours la Raison leur montrera qu'ils se doivent quelque chose, que les devoirs sont réciproques entre des êtres de la même nature que l'intérêt ou le besoin ont rassemblé. Tant que les hommes seront des êtres sensibles, tant qu'ils aimeront leur bien-être et craindront la douleur, l'affection, l'estime, la reconnaissance seront la récompense de la vertu. (PN, 355)

Le critère de l'équité, de la justice sociale doit être trouvé uniquement dans l'utilité ou dans le dommage que notre conduite apporte à la société, à plus forte raison au genre humain. Chaque hiérarchie à l'intérieur des diverses formes de sociétés a uniquement dans l'utilité des œuvres de ses membre sa source naturelle et légitime. C'est ce qu'affirme avec force un paragraphe d'un livre très polémique contre le christianisme comme le *Tableau des Saints*:

> la Raison ne connaît qu'une mesure pour juger et les hommes et les choses: c'est l'utilité réelle et permanente qui en résulte pour notre espèce. Tout homme vraiment utile aux hommes a droit à leur estime. Mais si l'estime, la reconnaissance et la gloire sont des récompenses dues à l'utilité, si l'on ne peut sans injustice les refuser à ceux qui ont procuré ou qui procurent à la société des bien véritables, il est insensé d'honorer des êtres inutiles; c'est le comble de la folie de rendre des hommages à des êtres nuisibles. (TS, 11)

Idée reprise dans *Le Système social*, où nous pouvons lire: «Le pouvoir, les honneurs, les richesses, les louanges, la gloire, les dignités, les places, les titres etc. sont des récompenses qu'une nation reconnaissante doit à ceux qui la servent plus utilement que les autres» (SS, I, 153).

En effet pour d'Holbach «l'esprit d'utilité» constitue l'essence même de l'*esprit philosophique.* Avant que la Révolution Française, qui doit plus qu'on ne le pense habituellement à l'œuvre du baron[8], ne consacre sa devise: *Liberté, égalité, fraternité,* d'Holbach célèbre la triade de *liberté, vérité, utilité*: «voilà – s'écrie-t-il – les caractères de l'esprit philosophique; voilà la devise du philosophe!».

> L'esprit philosophique – peut-on lire dans une des pages les plus éloquentes de l'*Essai sur les Préjugés* – est l'esprit de l'utilité, c'est dans la balance de l'utilité que le philosophe doit peser les hommes, leurs œuvres et leurs prétentions. Il y met indistinctement ces religions si respectées; et s'il a le courage de tenir la balance d'une main sûre, il trouve qu'elles sont la source fatale des misères humaines et que s'il en résulte quelques faibles avantages pour un petit nombre d'individus, il en résulte une foule de maux pour des nations entières. Il met dans cette même balance ces despotes que l'opinion fait regarder comme des dieux et qui trop souvent sont des démons pour les peuples qu'ils devraient rendre heureux. Il y met ces grands si fiers de leur naissance, de leurs titres, de leur rang élevé, et souvent il ne trouve que des âmes abjectes, des cœurs pervers, des esclaves arrogants que d'autres esclaves s'obstinent à révérer tandis qu'ils sont les instruments de leur ruine au lieu d'être leurs défenseurs et leurs soutiens. (EP, 104-105)

Le crédit accordé à la naissance, inspiré du respect déraisonnable que les hommes en général réservent à l'antiquité est, pour d'Holbach, «une opinion fatale qui influe évidemment de la façon la plus nuisible sur toutes les sociétés. Par une suite de ce préjugé ridicule, pour estimer un homme on ne demande jamais ce qu'il est, ni les talents qu'il possède, ni les vertus dont il est orné; on se borne à demander le nom de ses ancêtres». Pour d'Holbach «la noblesse devrait être personnelle, et jamais héréditaire» (EP, 43). Si dans l'histoire humaine la diffusion des préjugés est, hélas, universelle, «les idées saines de la Morale et de la Politique ne sont rien moins que populaires, elles n'existent que dans un petit nombre d'esprits accoutumés à méditer, et que la raison a plus ou moins dégagés des préjugés barbares dont les peuples sont infectés» (SS, I, 220). Vraie science de l'homme, science des rapports qui subsistent entre eux comme êtres inévitablement sociaux et des devoirs qui en découlent, science du bonheur, utile et nécessaire à tous les habitants de la terre, la Morale est pour d'Holbach le vrai pivot d'une philosophie politique qui, en accord avec Spinoza, veut être non pas *commentatio mortis*, mais plutôt *méditation de la vie*[9] (MU, I, XIV). Libéré des préjugés religieux, une morale qui s'alimente d'une connaissance profonde des affections propres à la nature humaine, que d'Holbach a vu parfaitement illustrées dans la troisième et quatrième parties de l'*Ethica* spinozienne, ne peut vouloir ôter aux hommes ni leurs besoins, ni leurs passions, ni leurs désir ; elle doit uniquement se proposer de les régler, de les diriger de manière à contribuer à leur bonheur durable. La morale, dont l'objet doit être de rendre les hommes heureux, «ne doit pas leur dire de haïr ou de fuir le plaisir, qui est un bien; mais elle doit les avertir de craindre et d'éviter l'abus du plaisir qui, en produisant la satiété, le dégoût et le vice,

8 Ce que démontrent très clairement les études de Chaussinand-Nogaret (1976), dont il est utile de lire La noblesse au XVIII siècle, et, en particulier, les pages consacrées à d'Holbach dans Le citoyen des Lumières (1994).

9 Encore une fois on a l'impression que d'Holbach cache délibérément sa citation implicite de la proposition 67 de la IVème Partie de l'Ethique – «'Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia, non mortis sed vitæ meditatio est', en attribuant l'idée à Montaigne. A mon avis, c'est le vivre heureusement & non le mourir heureusement, qui fait l'humaine félicité». (MU, I, XIV)

devient un mal véritable» (SS, I, 185). «L'objet de la morale doit donc être, non pas d'isoler les hommes, de les dégoûter de la Société, de les rendre sauvages, mais de les réunir d'intérêts, de les détromper des opinions qui les séparent, de les engager à combiner leur efforts pour travailler en commun à la félicité générale» (SS, I, 207).

> Agir sans intérêt, ce serait agir sans motif. Un être intelligent, c'est-à-dire, qui se propose le bien-être à chaque instant de sa durée ne peut pas un instant perdre de vue son intérêt; pour que cet intérêt soit louable, il doit sentir que la Nature l'ayant placé dans la Société, son intérêt véritable exige qu'il s'y rende utile et agréable, parce que les être dont il est entouré, sensibles, amoureux du bien-être, intéressés comme lui, ne contribueront à son bonheur qu'en vue du bonheur qu'ils attendent de lui. D'où l'on voit que c'est sur l'intérêt, que la Morale doit fonder solidement tous ses préceptes pour les rendre efficaces. Elle doit prouver aux hommes que leur véritable intérêt exige qu'ils s'attachent à la vertu, sans laquelle il ne peut y avoir pour eux de bien-être sur la terre. (MU, I, 25)

La science du Politique et du Moraliste, dont les vues doivent être les mêmes, consiste pour d'Holbach «à exciter, diriger et régler les passions des hommes de manière à les faire conspirer à leur bonheur mutuel» (MU, I, 33). Il n'est aucune passion qui ne puisse être tournée vers le bien de la Société et qui ne soit nécessaire à son maintien, à son bonheur. Si la passion de l'amour est nécessaire à la conservation de notre espèce, la colère et la haine deviennent des passions utiles et nécessaires pour écarter de nous les choses capables de nuire. Colère, indignation, haine sont des mouvements légitimes contre l'injustice et la méchanceté. «Même la passion du pouvoir, que l'on nomme *Ambition*, et que l'on est si souvent forcé de détester, est un sentiment naturel à l'homme, qui veut être à portée de faire contribuer les autres à sa félicité propre; ce sentiment est utile à la Société, lorsqu'il porte le citoyen à se rendre digne de commander et d'exercer le pouvoir par les talents qu'il acquiert. La passion de la gloire, que l'on regarde souvent comme une vaine fumée, n'est que le désir d'être estimé des autres hommes; ce désir est nécessaire à la Société, dans le sein de laquelle il fait naître le courage, le sentiment de l'honneur, la bienfaisance, la générosité, et tous les talents qui contribuent soit au bien-être soit aux plaisirs du genre humain» (MU, I, 34).

L'homme de bien, dont rêve d'Holbach et avec lui la plupart des philosophes des Lumières, n'est donc pas celui qui n'a point de passions, mais c'est celui qui n'a que des passions conformes à son bonheur constant, qu'il ne peut séparer de celui des êtres faits pour concourir avec lui à sa propre félicité. La sagesse ne nous dit pas de n'aimer rien, mais de n'aimer que ce qui est vraiment digne d'amour. L'Ethocratie holbachienne est évidemment une méritocratie. Mais si dans des sociétés corrompues le mérite est le plus souvent méconnu, l'homme de bien, le citoyen qui cultive ses talents et coopère au bien-être des ses semblables a comme récompense de sa vertu la bonne conscience, l'assurance que ses actions doivent lui procurer les applaudissements, l'estime, l'attachement des êtres avec qui il vit. «Nous avons droit d'être content de nous, lorsque nous avons la certitude que les autres en sont, ou doivent en être contents. Voilà ce qui constitue la vraie béatitude, le repos de la bonne conscience, la tranquillité de l'âme, la félicité durable, que l'homme désire sans cesse, et vers laquelle la Morale doit le guider. Ce n'est que dans une bonne conscience que consiste le *souverain bien*; et la vertu seule est capable de le procurer» (MU, I, 59).

Fortement hostile à toute forme d'impérialisme, à partir de l'Antiquité[10], défiant vis à vis des vertus guerrières, «vestiges de l'état sauvage dans les nations mêmes qui passent

10 «Si quelque chose semble devoir rabaisser l'homme au-dessous de la bête, c'est sans doute la guerre. Les lions et les tigres ne combattent que pour satisfaire leur faim; l'homme est le seul animal qui,

pour les plus cultivées» (PN, 215), d'Holbach, avant Hegel, voit dans la capacité humaine de ne pas craindre la mort une ressource essentielle pour l'homme qui veut être libre et qui ne tolère d'être réduit en esclavage. Justifiant comme Radicati et Hume le suicide, d'Holbach écrit: «Si les hommes craignaient moins la mort, ils ne seraient ni esclaves ni superstitieux. La mort est une ressource qu'il ne faut point ôter à la vertu opprimée que l'injustice des hommes réduit souvent au désespoir. […] Le mépris de la mort est un sentiment avantageux, propre à donner aux esprits le courage d'entreprendre ce qui est vraiment utile à la société» (SN, 353; 386).

Tavola delle abbreviazioni

LE = *Lettres à Eugenie ou Préservatif contre les Préjugés* (1768), Coda, 2007.
CS = *La contagion sacrée ou Histoire naturelle de la Superstition,* Londres (Amsterdam, M.-M. Rey), 1768, 2 voll.
EP = *Essai sur les Préjugés* (1770), Alive, 1999.
SN = *Système de la Nature* (1770), Alive, 1999.
TS = *Tableau des Saints* (1770), Alive, 2001.
PN = *Politique naturelle* (1773), Alive, 2001.
SS = *Système Social* (1773), Corpus, 1995.
MU = *La Morale Universelle ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature* (M. Rey, Amsterdam 1776).
ETH = *Ethocratie* (1776), Alive, 2001.
CN = *Eléments de la morale universelle ou Cathéchisme de la Nature*, Bure, 1790.

Bibliografia

Boulanger, N.A., 1788, *L'Antiquité dévoilée* et *Le Despotisme Oriental,* Paris, Duchesne.
Chaussinand-Nogaret, G., 1976, *La noblesse au XVIII siècle,* Paris, Hachette.
Chassinand-Nogaret, G., 1994, *Le citoyen des Lumières*, Bruxelles, Complèxe.
Chassinand-Nogaret, G., 2009, *Les Lumières au péril du bûcher. Helvétius et d'Holbach*, Fayard.
d'Holbach, P., 1768, *Lettres à Eugenie ou Préservatif contre les Préjugés*, Londres-Amsterdam, M. M. Rey, Coda, 2007.
d'Holbach, P., 1768, *La contagion sacrée ou Histoire naturelle de la Superstition,* Londres-Amsterdam, M. M. Rey.
d'Holbach, P., 1770, *Essai sur les Préjugés*, Londres-Amsterdam, M. M. Rey, Alive, 1999.
d'Holbach, P., 1770, *Système de la Nature*, Londres-Amsterdam, M. M. Rey, Alive, 1999.
d'Holbach, P., 1770, *Tableau des Saints*, Londres-Amsterdam, M. M. Rey, Alive, 2001.
d'Holbach, P., 1773, *Politique naturelle*, Londres-Amsterdam, M. M. Rey, Alive, 2001.
d'Holbach, P., 1773, *Système Social*, Londres-Amsterdam, M. M. Rey, Corpus, 1995.
d'Holbach, P., 1776, *La Morale Universelle ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature,* Londres-Amsterdam, M. M. Rey.
d'Holbach, P., 1776, *Ethocratie*, Londres-Amsterdam, M. M. Rey, Alive, 2001.
d'Holbach, P., 1790, *Eléments de la morale universelle ou Cathéchisme de la Nature*, Bure; Londres-Amsterdam, M. M. Rey.

de gaieté de cœur et sans cause, vole à la destruction de ses semblables et se félicite d'en avoir beaucoup exterminé». (MU, II, 6-7)

Misura e mostruosità in Albert Camus
Il tempo dell'antropogenesi

Laurent Bove

Université de Picardie Jules Verne
laurent.bove@u-picardie.fr

L'argomento che intendo trattare in questa sede è lo statuto del concetto di mostruosità nel pensiero storico e politico di Albert Camus. La mostruosità camusiana, in stretta correlazione con i concetti di dismisura e barbarie, ha un carattere ambivalente. Da un lato, infatti, troviamo la dismisura barbarica della mostruosità politica della Storia europea, che Camus analizza e che condanna severamente ne *L'Homme révolté*. Dall'altro, all'interno dell'opera, è possibile rintracciare una dimensione del tutto positiva della dismisura, che Camus rivendica fermamente: il barbarico e il mostruoso che caratterizzano il reale stesso. Si tratta in questo caso della mostruosità della sovrabbondanza della vita che si situa al principio della creazione, della rivolta e della possibilità di trasfigurare il mondo e la sua storia; temi che si ritrovano ne *L'Homme révolté* ma che erano già presenti nei primi scritti.

Non si potrebbe infatti capire Camus se si dimenticasse la «promessa» che egli intravede nei «giovani della spiaggia Padovani ad Algeri che passano tutto l'anno al sole» (*Le Désert, Noces*)[1]: «il contrario di un popolo civile – scrive Camus in *L'été à Alger*[2] – è un popolo creatore. Ho la speranza insensata che, forse a loro insaputa, questi barbari che si crogiolano sulle spiagge stiano per modellare l'immagine di una cultura in cui la grandezza dell'uomo troverà finalmente il suo vero volto». Indubbiamente vi è qui un riaffiorare alla memoria della lettura (forse) di Michelet[3] o, più certamente, di Nietzsche[4]; entrambi infatti esaltano la potenza creatrice dei barbari. Analogamente, i barbari camusiani che festeggiano per un tempo indefinito il loro fraterno godimento con la terra, l'acqua e la luce sono dei barbari pacifici e senza uno scopo preciso. Questo popolo che vive sulle rive del mediterraneo significa unicamente, a proprio modo, quel potente tipo di desiderio e d'amore che, al cuore stesso della vita degli uomini, reca con sé la potente promessa della creazione: un desiderio e/o un «amore di vivere» (*L'Envers et l'Endroit*)[5], «innocente» (*Carnets*)[6], «senza misura» (*Noces*)[7] e «senza oggetto» (*L'Envers et l'Endroit*)[8].

1 Camus (2006a, 133). La traduzione è nostra (N.d.T).
2 Camus (2006a, 124).
3 Michelet (1965, 70) scrive: «Spesso oggi si comparano l'ascesa del popolo, il suo progresso alle invasioni barbariche. Mi piace questa parola, l'accetto…Barbari! È come dire pieno di una nuova energia, vivente e rigenerante. Barbari ossia viaggiatori in marcia verso la Roma dell'avvenire».
4 Nietzsche (1971, 238).
5 Camus (2006a, 64).
6 Camus (2006b, 831).
7 Camus (2006a, 107).
8 Camus (2006a, 68).

È la promessa di questo «strano amore» (*L'Homme révolté*)[9], che era già stata evocata attraverso la figura del barbaro quando Camus nel 1938 scrive la presentazione della nuova rivista *Rivages*. Camus afferma che *Rivages* «nasce da una sovrabbondanza di vita […]. Se è vero che la vera cultura non si separa da una certa barbarie, non vi è niente di questa barbarie che si possa considerare come a noi estraneo. Il fatto è che bisogna intendersi sul significato della parola barbaro. E già questo sarebbe di per sé un programma»[10].

È dunque Camus stesso che ci invita a riflette sulla barbarie e sulla mostruosità in quanto si manifestano nella sua opera ma anche, e soprattutto, nella storia. Secondo Camus, infatti, la barbarie è una griglia di intelligibilità della politica e della storia: del suo collasso nichilista, ma anche dei progressi della natura umana.

Esaminiamo, innanzitutto, la dimensione negativa e mortale/mortifera/letale della mostruosità.

Alla fine della Seconda Guerra Mondiale la riflessione di Albert Camus si concentra, più che sulla condizione del mondo, sullo statuto della natura umana e sulle possibilità che ancora vi sono di agire sul suo divenire. La natura umana è per Camus profondamente «mutilata»[11] in base a due criteri: la sua *temporalità* e l'*affetto* specifico che la costituisce. Da un lato, infatti, la natura dell'uomo occidentale è d'ora in avanti fissata in un «eterno presente» (questa è la sua nuova temporalità). Dall'altro, essa è soggiogata da un affetto che la domina e la occupa (quasi) interamente: il «terrore». Questi due criteri – la negazione del tempo in e a causa di un eterno presente e l'affetto del terrore – definiranno per Camus la natura dell'«uomo moderno» e la «mostruosità» che lo caratterizza.

Soffermiamoci anzitutto sull'affetto. Secondo Camus il nazismo, nonostante il profondo orrore della sua tirannia, non è la causa primaria del «terrore» che attraversa la natura dell'uomo occidentale; esso non rappresenta altro che la figura paradigmatica di questo affetto. Il terrore di cui parla Camus è invece un affetto specifico, generato dalla violenza estrema dei rapporti di dominazione. Questa violenza non è solo fisica, ma è necessariamente accompagnata da una violenza simbolica che, dunque, *prima* del nazismo come *dopo* esso, convoglia un terrore *ordinario* di natura strutturale, che deve quindi essere assunto come norma razionale del nuovo rapporto degli uomini in seno a un mondo che Camus definisce altrettanto «moderno». Si tratta di una violenza alla quale più nessuno spirito (o quasi) è capace di resistere, nemmeno all'interno degli stati democratici. Durante una conferenza tenuta nel 1946 negli Stati Uniti, il cui tema era *La crise de l'homme*, Camus afferma: «l'ufficiale tedesco che tortura e quello che uccide, le SS trasformate in becchini, ecco a voi gli uomini ragionevoli di questo nuovo mondo. Guardatevi attorno, dunque, e vedete se al giorno d'oggi non è ancora vero»[12]. Siamo nel marzo del 1946 e Camus insiste: «ancora oggi» dice. In quest'insistenza sul presente si scorge una constatazione terribile: quella dello scacco etico di una Resistenza e di una guerra di liberazione che pure sono state *militarmente* vittoriose.

Questa constatazione è seguita poi da un'idea scandalosa.Camus suggerisce infatti una certa continuità tra periodi di guerra e di pace, tra l'odiato nazismo e la democrazia ritrovata, dal momento che, nella *verità effettiva delle cose*, non si esce mai veramente dallo *stato di guerra*, da una logica mortale avallata, anche in periodo di pace, da «quasi tutti» (*Sommes-nous des pessimistes?*, maggio 1946)[13]. La crisi qui diagnosticata è quindi

9 Camus (2006c, 322).
10 Camus (2006a, 869-870).
11 Camus (2006b, 746).
12 Camus (2006b, 742). La conferenza *La Crise de l'homme* è stata pronunciata per la prima volta negli Stati Uniti il 28 marzo 1946.
13 Camus (2006b, 751).

quella della «libertà umana»: gli uomini sono fondamentalmente incapaci, qui e ora, di esercitare la «libertà di pensiero» (*La Crise de l'homme*)[14], ovverosia di resistere alla dominazione: che è divenuta segreta, strutturale e infine costitutiva del nuovo essere dell'uomo. Nella verità effettiva delle cose il regime di terrore del fascismo, che «il mondo» ha rapidamente «cominciato a dimenticare» per sua serenità, viene così sostituito, dal regime segreto del *pensiero moderno.* Quest'ultimo è un regime di *razionalità* che bisogna definire come «mostruoso» in quanto è, al tempo stesso, «misura» della modernità – cioè della sua «ragione» – e «dismisura» – della sua barbarie – che prende così i panni di una violenza implicita ma esacerbata. Camus definisce la logica che attraversa questa violenza con due concetti che rappresentano concretamente le parole d'ordine o gli imperativi categorici della modernità: il «successo» e l'«efficacia».

Camus precisa: «la generazione di cui parlo sa bene che questa crisi […] è solamente l'aumento del terrore conseguente a una tale perversione dei valori, che un uomo o una forza storica non sono più stati giudicati in funzione della loro dignità, ma in funzione del loro successo»[15]. Secondo questo punto di vista, prosegue, «la crisi moderna deriva dal fatto che nessun Occidentale» – sotto la pressione dei principi di efficacia e successo – è sicuro del suo futuro immediato e che ciascuno vive nell'angoscia più o meno precisa di essere, in un modo o in un altro, stritolato dalla storia»[16].

Di qui nasce – per passare ora al secondo criterio – la «temporalità» propria dell'uomo moderno, sottomesso a una Storia che è quella di un «tempo» che si manifesta come procedere oggettivo, naturale, indipendente dagli uomini. Un tempo soverchiante che si svolge accanto a noi o davanti a noi, ma in ultima analisi, *senza di noi*[17].

Questo tempo indipendente, imposto dalla Storia, è la forma mostruosa di un'*inversione*. In una conferenza del 1955 dal titolo *Sur l'avenir de la tragédie* Camus dichiara:

> il mondo che l'individuo del XVIII secolo credeva di poter sottomettere e modellare con la ragione e la scienza ha assunto una forma mostruosa. Razionale e smisurato al tempo stesso, è il mondo della storia. Ma a questo grado di dismisura, la storia ha assunto l'aspetto del destino […]. Paradosso curioso: l'umanità, con le stesse armi con le quali aveva rigettato la fatalità, si è ritagliata un destino ostile. (Camus 2006c, 1124-1125)

Questa inversione mostruosa dell'emancipazione è proprio quella del destino dell'uomo moderno: dal XVIII al XX secolo (e senza dubbio ancora nel XXI). Per capire meglio il significato di questa «mostruosità» torniamo alla conferenza del 1946.

La Crise de l'homme toccava infatti una problematica decisiva che attraversa l'intera opera di Camus: la questione dell'antropogenesi e dei giochi di inversione tra *misura* e *dismisura* che attraversano e costituiscono la storia umana. Si tratta perciò di una problematica che riguarda le condizioni effettive della costituzione dell'essere umano in quanto tale e, *inversamente*, le condizioni altrettanto effettive della sua *animalizzazione* – una «animalizzazione» che Camus nel 1946 riteneva fosse già, in un certo senso, *attuale*.

Il concetto di «animalizzazione» designa effettivamente il processo di cancellazione dell'umanità dell'uomo all'interno di una Storia-destino, indipendente e «mostruosa»,

14 Camus (2006b, 340).
15 Camus (2006b, 740).
16 Camus (2006b, 740).
17 La concezione di Camus pare qui di schietta ascendenza heideggeriana. Heidegger scriveva infatti, in *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage* (del 1934): «La storia – e allo stesso modo il tempo – è qui concepito come uno svolgersi che concepiamo distante da noi […], che si sviluppa davanti a noi […]; questa rappresentazione ci è restituita quasi facesse tutt'uno con la nostra natura; noi non vediamo [più] alcuna possibilità di pensare e di interrogarci». (Heidegger 2008, 129)

che modifica profondamente la sua natura. La parola «animalizzazione» non è direttamente pronunciata da Camus, ma l'idea è esplicitamente presente quando, attraverso un'immagine, riprende in *Combat* del novembre 1948 l'idea dell'«eterno presente» della modernità: «vivere contro un muro, scrive, è la vita dei cani. E infatti! Gli uomini della mia generazione e di quella che entra oggi nelle fabbriche e nelle facoltà hanno vissuto e vivono sempre di più come cani»[18].

L'idea di «animalizzazione» – in questo caso la nozione è esplicitamente utilizzata – era presente nel filosofo Alexandre Kojève dal 1946 nella riedizione delle Lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito* risalenti agli anni '30 e pubblicate in seguito da Raymond Queneau. Kojève si interrogava apertamente sulla «fine della storia» e sul nuovo statuto da accordare – date le mutate condizioni – agli esseri umani (cfr. Kojéve 1968)[19].

Negli anni del dopoguerra, la filosofia di Camus non è assolutamente quella hegeliana di Alexandre Kojève. Il punto di fondamentale contrasto rispetto alla forma dell'antropogenesi è il modo stesso in cui il problema viene posto. In Camus la questione è posta *al di fuori* del pensiero dialettico e anche *contro* il pensiero dialettico che ritiene, *anch'esso*, parte in causa dell'animalizzazione dell'uomo o di quello che lui chiama, seguendo Nietzsche, il nichilismo nella sua fase finale: quella di un «ultimo uomo» identificato con lo «spirito» stesso della «modernità». L'immaginario politico della filosofia di Kojève, e con essa della filosofia hegelo-marxiana della storia, è considerato anch'esso da Camus come una delle maggiori cause del terrore che ora invade le menti, e questo in virtù del fatalismo storico implicato da tale pensiero. Aderire alla credenza di un destino storico ineluttabile significa tradire la libertà di agire e di pensare, abbandonarla a un pensiero che non riconosce il valore delle azioni se non all'interno e a partire dal loro «successo» e dalla loro «efficacia» in funzione di una supposta fine della storia. E questa secondo Camus – cioè l'*efficacia* dei mezzi che non hanno valore se non in funzione dei fini che essi permettono di raggiungere – è la struttura *teleologica* più importante del regime di terrore proprio della ragione storica moderna.

All'*attività* dell'uomo moderno, concepita tecnologicamente e teleologicamente come quella di un «soggetto» indipendente dal mondo che sviluppa la sua ambizione di «conquista»[20] (*L'Homme révolté*), di manipolazione e di dominazione *su questo mondo* – e il cui valore principale è effettivamente la «legge dell'efficacia»[21] – Camus *opporrà* un nuovo pensiero del ritorno alle origini: un'*origine* che è considerata come fonte potente e viva dei ogni *attività reale* degli uomini nella storia. Questo nuovo pensiero suppone una certa concezione dell'agire dei singoli in inter-dipendenza, iscritti sul piano dell'immanenza di una «virtù» comune o di una potenza comune *prima* della trasformazione ideologica degli individui in «soggetti». Si pensi a Vauvenargues, la cui filosofia dell'attività descrive già questa inter-dipendenza degli esseri-del-mondo affermando che «l'aria appartiene all'uomo e l'uomo all'aria; e niente è suo né a parte»[22].

18 Camus (2006b, 436).

19 Dopo aver affermato (1946, 492 n.1), contro l'ottimismo della dialettica hegeliana, che il processo storico poteva arrestarsi e che «in questo caso l'Uomo cesserebbe di essere umano», Kojève riconosce (1948, 437) che quest'eventualità non è più ipotetica: «il ritorno dell'Uomo all'animalità appare non più come una possibilità futura, ma come una certezza presente».

20 Camus, (2006c, 318).

21 Cfr. Camus (2006c, 307): «La storia, senza valore che la trasfigura, è retta dalla legge dell'efficacia».

22 *Réflexions et Maxime*s, n° CCI, édition de 1747 de *l'Introduction à la connaissance de l'esprit humain.* Per il commento di questa filosofia dell'attività e dell'interdipendenza ci permettiamo di segnalare il nostro testo (Bove 2015). Il pensiero di Camus si iscrive, sotto molti punti di vista, in una filiazione vauvenarghiana, nel senso in cui Camus e Vauvenargues costruiscono le loro rispettive opere e le loro filosofie dell'immanenza a partire da una stessa matrice filosofica: la concezione pascaliana della «seconda natura».

In linea con i pensatori dell'immanenza e della potenza di agire (penso in modo particolare a Spinoza e Vauvenargues, ma anche a Nietzsche, che riveste una notevole importanza nell'opera camusiana), Camus concepisce quindi l'agire come quella potente «virtù vivente» che è costitutiva di ogni essere-nel-mondo e «che fonda la comune dignità dell'uomo e del mondo […] rispetto a un mondo [storico] che lo offende [che questo mondo sia rivoluzionario o borghese]»[23]. Perciò, la «rivoluzione inversa» proposta da Camus – radicalmente opposta a quella che ha trionfato in Russia e che viene descritta da Camus nei termini di una rivoluzione militarizzata e «cesarista» – prepara «quel giorno di rinascita» in cui la società porrà come principio del vivere comune e del pensiero questa attività immanente della «virtù vivente»: «lontano dai principi formali» della società borghese (dai principi giuridici astratti che sono imposti al reale) e al tempo stesso lontano dai «valori degradati della storia» (dalla fede nella visione dialettica e lontano dalla sua teleologia omicida). La «virtù vivente» è dunque concepita come una potenza attiva e comune, affermativa e creatrice: quella potenza immanente di tutte le cose che è anche, nell'uomo, la «parte calda» al di qua di ogni rapporto mezzo-fine; una parte che, scrive Camus, «non può servire a null'altro che ad essere»[24]. *Contro le logiche di guerra*, dell'efficacia e del successo, questa parte virtuosa del nostro *essere-nel-mondo* non aspira ad altro che alla «pienezza dell'essere»[25].

Il modello camusiano dell'attività comune immanente è così diametralmente opposto al paradigma soggettivista e individualista della «conquista» (nella forma dell'efficacia e del successo di un «soggetto» che pretende di trascendere il reale in modo illusorio, sia questo soggetto quello del borghese individualista o quello collettivo del Partito, soggetto della Storia e della rivoluzione). In questo senso Camus difende una tesi anarchica o libertaria.

Il ritorno al punto d'origine della «virtù vivente» è a ben vedere un ritorno al piano rigorosamente immanente della politica e della storia: un ritorno alla diversità degli uomini, unificati unicamente dalla costrizione del lavoro. Pertanto si tratta di un ritorno al reale del popolo che è all'origine della storia; le «folle del lavoro»[26] le chiama Camus. Al di qua della teleologia della dialettica storica e della sua ragione trascendente, questo ritorno all'origine vivente di tutte le cose e della storia deve consentire una vera «rinascita» dell'idea di rivoluzione rispetto a «un'altra tradizione rivoluzionaria»: quella della Comune di Parigi del 1871, quella della rivoluzione russa del 1905 (ed è nota l'importanza paradigmatica del personaggio di Kaliayev in *Les Justes*), quella della repubblica spagnola o ancora quella delle battaglie del sindacalismo rivoluzionario. Un'idea di rivoluzione che è stata di fatto pervertita dalla concezione gerarchica, militare, imperiale o «cesarista» che ne ha dato di fatto il partito Bolscevico nel 1917. A proposito della «virtù vivente» che costituisce il piano immanente e la storia, Camus scrive: «lontano da questa fonte di vita […] l'Europa e la rivoluzione si consumano in una convulsione spettacolare»[27], vale a dire in un «delirio» che è quello della storia dell'«orgoglio europeo» o dello «spirito moderno» (espressione che troviamo ne *L'Homme révolté*).

Attraverso l'idea di «rinascita» o di «trasfigurazione» (anche queste espressioni de *L'Homme révolté*) si deve quindi secondo Camus ripensare la «misura» necessaria al vi-

23 Camus (2006c, 299). La precisazione in parentesi quadre è nostra.

24 Camus (2006c, 76).

25 L'espressione «la pienezza dell'essere» è utilizzata da Camus con riferimento a Bielinski che contesta Hegel: «Bielinski ha compreso che ciò che desiderava non era l'assoluto della ragione, ma la pienezza dell'essere. Si rifiuta di identificarle». (Camus 2006c, 191)

26 Camus (2006c, 321).

27 Camus (2006c, 300).

vere-insieme in e attraverso la positività affermativa *di un altro genere di dismisura* che è esattamente quello di questa attività «vivente» sulla quale e attraverso la quale il pensiero politico deve «far ritorno».

Questo ragionamento ci restituisce allora un'altra figura, questa volta *positiva*, della mostruosità. È proprio questa figura che Camus situa, ne *L'Homme révolté*, all'«origine della rivolta». Si tratta di «un principio d'attività *sovrabbondante* e di energia»[28]. Proprio in quanto sovrabbondante ed *eccessiva*, la «virtù vivente», come vera essenza attiva del reale, può essere concepita come una potenza che racchiude la «dismisura» analogamente a quanto accade, in un certo senso, con il Dio della Gnosi o il Dio di Plotino, che Camus aveva studiato nella sua tesi di laurea intitolata *Metafisica cristiana e neoplatonismo.* Infatti, egli scriveva che «il Dio di Valentino […] sovrabbonda di fatto della sua perfezione […]. Solo lui è perfetto. Solo lui è sovrabbondante»[29]. E scriveva la stessa cosa per il Dio di Plotino «Dio stesso in quanto sostanza perfetta e atemporale sovrabbonda»[30], «sovrabbonda senza consumarsi»[31].

Questa sovrabbondanza si manifesta ora in Camus a partire dall'atto di rivolta in e attraverso un *eccesso di presenza* che si trova, paradossalmente, all'origine di una nuova «misura» immanente – quella dell'«uguaglianza» – per la costruzione di un nuovo essere, di un *essere-etico* nella storia e attraverso la storia. Una storia *di uomini* che non sarebbe più quella del «soggetto» trascendente e identico a se stesso della modernità, ma quella di un essere «tranquillamente mostruoso» e creativo, del quale *Le Premier homme* enumera le principali caratteristiche: una «vita scattante»[32] marcata dalla «molteplicità […] di esperienze» e dal «potere di rinnovamento»[33].

Vorrei ora soffermarmi un momento su questa coppia positiva di misura e dismisura.

L'attività sovrabbondante è per Camus l'attività civilizzatrice, in *questo momento*, dell'industria degli uomini e di ciò che egli chiama, ne *L'Homme révolté*, «l'aspra etica dei costruttori»[34]. È l'attività vivente che precede ogni astrazione, ogni rapporto soggetto-oggetto, ogni «totalizzazione» all'interno della filosofia teleologica della storia. Quest'attività richiede una nuova teoria dell'agire e una nuova concezione del tempo, delle quali Camus aveva, dieci anni prima, abbozzato le premesse in *L'Envers et l'Endroit*, in *Noces* e, successivamente, nel romanzo *L'Étranger*.

Di fatto è a partire dai personaggi di Meursalut a Caligola – passando per Don Juan – che il «mostro» infesta *positivamente* la prima fase dell'opera di Albert Camus. Soffermiamoci ora in particolare sul personaggio di Meursault.

La figura marginale dello *Straniero* è già, a ben vedere, una «promessa» di profonda trasformazione della vita, sorta da una certa «dismisura» che reca con sé la «misura» di una vita trasfigurata dall'*amore*; un amore interno alla rivolta, che attraversa e costituisce il personaggio stesso. Ma si tratta di uno «strano amore», scrive Camus, un «amore di vivere» radicalmente libero dalle categorie di soggetto e oggetto; un amore che, paradossalmente, contesta ogni forma di affetto (o di sentimento) sottoposto a una relazione oggettuale o inter-soggettiva. Si tratta dunque di un amore di niente e di nessuno che rappresenta la *verità* stessa dell'amore, l'amore della verità o ancora «la gioia» tragica «del mondo». Camus sottolinea ancor più decisamente la *rottura* che avviene in Meursalut

28 Camus (2006c, 75).
29 Camus (2006a, 1030-1031).
30 Camus (2006a 1044).
31 Camus (2006a 1053).
32 Camus (2006d, 938).
33 Camus (2006d, 927).
34 Camus (2006c, 148).

con il mondo dei desideri, delle credenze e dei sentimenti degli «altri» uomini. Il suo personaggio comprende già una potenza amorosa «di gioia e ira», di «sì» e di «no», che si affermano come le forze attive della trasformazione (a venire) di «questo» mondo e della sua Storia; e, a partire da ciò come forze viventi di una rifondazione radicale della socialità. In una lettera del 8 settembre 1954, a proposito di un adattamento de *L'Étranger* per il teatro tedesco, Camus svolge direttamente, a partire dal personaggio di Meursault, la critica di un «mondo» e di una Storia sotto il dominio nichilista della problematica del «giudizio». In questo senso, Camus oppone la «misura» *etica* affermativa, salda e resistente della sincerità di Meursault alla menzogna di un mondo «tanto borghese quanto nazista e comunista». Ne *L'Homme révolté* Camus scriveva che «l'universo del processo» è quello dove «la storia e l'efficacia» si sono «erette a giudici supremi»[35]. Nella lettera del 1954 a proposito de *L'Étranger* sostiene la stessa idea: «ciò che è direttamente sotto attacco», ne *L'Étranger,* «non è la morale, ma il mondo del processo che è tanto borghese quanto nazista o comunista, che è in una parola il cancro contemporaneo […]. Meursault non è dalla parte dei giudici, della legge sociale, dei sentimenti comuni», e non è nemmeno dalla parte della verità ufficiale della Storia-destino. Meursault, continua Camus, «esiste, come una pietra o il vento sotto il sole che non mentono mai. Se considerate il libro sotto questo aspetto, ci vedrete una morale della sincerità e un'esaltazione sia ironica che tragica della gioia del mondo»[36]. La «gioia del mondo» o «l'amore di vivere», o la vita stessa come potenza attiva di un «amore senza oggetto». *Ma anche la vita in e attraverso la verità*. Una verità del mondo che, inizialmente, *separa* dagli altri uomini colui che ha il coraggio di riconoscere questa verità e identificarvisi. Ciò nonostante, scrive Camus ne *Le Premier homme* «non si può vivere con la verità – "sapendo". Colui che lo fa – come nel caso di Meursault – si separa dagli altri uomini, non può più condividere niente delle loro illusioni. È un mostro»,, e aggiunge: «ed è ciò che io sono»[37] (IV, 925). Tuttavia, con la rivolta che prende avvio da questo tipo di mostruosità, sorge anche un'altra misura comune dell'umanità: la «misura» comune per una comunità nuova, la misura dell'*uguaglianza*: la misura di un *essere-etico.*

Questa potenza gioiosa del mondo, allo stesso tempo sovversiva e costruttiva, impastata di gioia e di ira, che incarna inizialmente il personaggio di Meursault ne *L'Étranger* (e di cui si nutrirà in seguito la teoria etico-politica della «rivolta» ne *L'Homme révolté*). Si tratta di una potenza al tempo stesso virtuosa e mostruosa, da cui nasce una nuova «misura» del vivere insieme e che ci fa, paradossalmente, pensare al *Principe* di Machiavelli e alla dismisura costitutiva di un Cesare Borgia, ossia a una mostruosità già incarnata in un personaggio – in quanto «virtù vivente» e/o in quanto *virtù* – che è mostruoso per la sua virtù straripante e sovrabbondante. Da questa è necessario – per il pensiero politico libertario e democratico – desumere tutte le conseguenze positive rispetto alle potenzialità barbare di misura comune e di «rinascita» effettiva che il personaggio *virtuoso* implica per i domini della politica e della storia o, come scrive Camus, rispetto alla sua forza civilizzatrice di costituzione e di «trasfigurazione». Come Machiavelli *che è profondamente repubblicano* (e che non bisogna dunque confondere con ciò che la tradizione

35 Camus (2006c, 268-269).

36 Camus (2006a, 1269). (Minuta della lettera a M. Hädrich, *corsivo mio*). In chiusa al capitolo *Révolte et art de L'Homme révolté,* Camus, dopo aver citato Nietszche che vuole sostituire il «creatore» al «giudice» e al «repressore», continuava immediatamente «dramma della nostra epoca o il lavoro, sottoposto interamente alla produzione, ha cessato d'essere creativo» (Cfr. Camus 2006c, 296). Il mondo del giudizio e il mondo della produzione sono dunque un solo e medesimo mondo in cui l'«unità è quella del nichilismo» (Camus 2006c, 296). E Meursault è la potenza attiva della loro sovversione.

37 Camus (2006d, 925).

ha chiamato machiavellismo) e un difensore delle libertà popolari, scrive i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* tenendo a mente la potenza costitutiva e mostruosa di un Cesare Borgia, così Camus scrive *L'Homme révolté* mettendo sempre in scena, contro la concezione dialettica e nichilista della storia, la potenza attiva di resistenza, mostruosa ma creatrice, di un Meursault *diventato* storico e collettivo. Un Meursalut che racchiude la potenza immanente di un divenire-artefice, di un mondo realmente libero e vivente, frammisto di natura e storia.

Abbiamo insistito nel nostro lavoro e nella nostra lettura de *L'Étranger*[38], sul modo fisico e integrale che ha Meursault di esporsi al mondo, nel quale e attraverso il quale si gioca, sulla superficie della sua pelle, la più grande beatitudine come la sua più grande miseria. Questa condizione assolutamente esposta-al-mondo ci allontana, in effetti, da qualunque problematica del «soggetto» e della sua identità[39]. Questa esposizione-al-mondo si realizza al di qua di qualunque relazione oggettuale. Attraverso la descrizione dell'esposizione-al-mondo di Mersault, Camus sviluppa la sua concezione immanentista e mostruosa dell'essere-nel-mondo[40] come *dispersione* e *comunione* al tempo stesso. Il tempo e la storia che Camus si sforza di concettualizzare (dei quali egli spera che gli uomini sappiamo riappropriarsi, in opposizione a ciò che egli chiama la «totalizzazione» delle filosofie della Storia) è questo movimento reale dal reale della perseveranza comune dell'essere-nel-mondo: un essere che non è un soggetto, ma un essere che esiste fuori di sé, senza un'identità fissa, in e attraverso un movimento misto e complesso di natura storica.

È dunque dal punto di vista dei barbari *virtuosi*, e di una barbarie che si deve sempre preservare e difendere, che Camus porta avanti la sua battaglia politica. Poiché, come scriveva a partire dal 1938, tutto sommato ciò che è necessario fare è «trovare una dismisura nella misura» (*Carnets*)[41] o, al contrario, una misura nella dismisura. Noi sappiamo che questa misura della libertà comune, Camus la scoprirà, in e attraverso la dismisura stessa della rivolta, e che di qui sorge la *misura* dell'uguaglianza a fondamento della libertà comune: «la misura non è il contrario della rivolta. È la rivolta che è la misura, che la ordina, la difende e la ricrea attraverso la storia dei suoi disordini»[42]!

A fondamento dell'uguaglianza e della libertà vi è dunque la dismisura di una barbarie che è sempre da preservare e difendere. Si tratta, infatti, del crogiolo stesso dell'attitudine degli uomini a resistere indefinitamente a quest'altra dismisura della dominazione e a quest'altra barbarie di una Storia-destino che indefinitamente richiude su di essi.

È questo paradosso della dismisura che desidero esporre nel mio lavoro[43].

Traduzione di Marta Libertà De Bastiani

38 Cfr. Bove (2014).

39 Si pensi a Heidegger quando insegnava nel 1934 che l'esistenza come esposizione ad-di-fuori era correlativa all'esplosione del soggetto in *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage* (Cfr. Heidegger 2008, 192).

40 L'espressione viene da Heidegger. È la traduzione dal tedesco, di Franck Fischbach, dell'*In-der-Welt-sein*, in Fischbach (2011, 11).

41 Camus (2006b, 849).

42 Camus (2006c, 319-320).

43 Per avere un'idea più ampia della questione ci permettiamo di consigliare la lettura della nostra opera (Bove 2014).

Bibliografia

Bove, L., 2014, *Albert Camus, de la transfiguration. Pour une expérimentation vitale de l'immanence*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Bove, L., 2015, *Vauvenargues ou le Séditieux, Entre Pascal et Spinoza, une philosophie pour la seconde nature*, Paris, éditions Honoré Champion.

Camus, A., 2006a, *Œuvres complètes, Tome I (1931-1944)*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.

Camus, A., 2006b, *Œuvres complètes, Tome II (1944-1948)*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.

Camus, A., 2006c, *Œuvres complètes, Tome III (1949-1956)*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.

Camus, A., 2006d, *Œuvres complètes, Tome IV (1957-1959)*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.

Fischbach, F., 2011, *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin.

Heidegger, M., 2008, *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, Paris, Gallimard.

Kojéve, A., 1968, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard.

Michelet, J., 1965, *Le Peuple*, Paris, Julliard.

Nietzsche, F.W., 1971, *Généalogie de la morale*, in *Œuvres philosophiques complètes*, VII, Paris, Gallimard.

Vauvenargues, L., 1747, «Réflexions et Maximes», in *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Paris, Brisson.

Habitus. Per una stratigrafia filosofica

Miriam Aiello

Università degli Studi Roma Tre
miriam.aiello@uniroma3.it

1. Considerazioni preliminari

La teoria sociale di Pierre Bourdieu ha costituito un importante e unanimemente riconosciuto contributo alla sociologia del XXI secolo. Se l'accademia italiana risulta gravata da un notevole ritardo nella ricezione dell'opera di questo autore, è altrettanto vero che le più sollecite ricezioni anglosassoni e financo quella francese appaiono segnate da appropriazioni parziali e frammentarie (Paolucci 2011, 144-145). In conseguenza di ciò, gli aspetti più propriamente filosofici dell'opera bourdieusiana sono finora rimasti sostanzialmente sprovvisti di una tematizzazione esplicita e sistematica. Una simile tematizzazione si rende tanto più urgente nella misura in cui il mancato riconoscimento dello spessore filosofico di questo autore induce alla scotomizzazione della sua opera e talvolta al fraintendimento del suo pensiero, che spesso investe proprio le categorie più delicate e di più sottile costruzione.

Come ovvio, questo contributo non ambisce a una ricostruzione integrale del significato filosofico dell'opera di Bourdieu, ma si propone semplicemente di lasciare emergere la fecondità e la densità di un concetto particolarmente caro al sociologo e spesso incompreso: l'habitus. La tesi che la presente ricostruzione presuppone – ma che purtroppo in questa sede non sarà possibile dimostrare - è che nella storia dell'idea di habitus, di cui una buona anche se parziale disamina sta in Sparrow, Hutchinson (ed. 2013), l'elaborazione di Bourdieu, pur nell'apparente localizzazione sociologica, costituisca l'esito filosofico più avanzato. Infatti, a differenza di tutti gli usi precedenti, più o meno episodici o collaterali e, tuttavia, costitutivi, del concetto, Bourdieu ha senz'altro il merito di averne condensato i vari tratti in un'accezione più sistematica.

Tacendo, per limiti di spazio, sulla pluralità di fonti che agiscono nella formulazione bourdieusiana (seguendo il dettato dell'autore occorrerebbe includere almeno Hegel, Husserl, Mauss) questa operazione di revisione e ricostruzione passa attraverso una saldatura metodologica rilevante: la *strutturalizzazione* di un concetto a cui precedentemente è stato attribuito il carattere di uno *stato*, di una condizione che dispone alla virtù e alla ponderazione pratico-morale (secondo la linea storico concettuale che muove dalla *hexis* aristotelica), o a delle inferenze conoscitive (secondo la tradizione empiristica del *habit*). Posizionando la questione nel merito dell'opposizione epistemologica al cuore delle scienze sociali, «l'alternativa tra struttura e individuo, che fa bella mostra di sé in tante dissertazioni accademiche, è insufficiente in quanto la struttura è sia nell'individuo sia nell'oggettività» (Bourdieu 2013b, 160). Ora, la comprensione di una simile *strutturalizzazione* dell'habitus implica un'esplicitazione preliminare di alcuni nodi metodologici cruciali per una pre-comprensione dell'autore.

1.1. Premessa metodologica

Nel solco della tradizione della filosofia della prassi e della lezione dialettica in sociologia, in Bourdieu ciò che viene preliminarmente assunto è che si dia *sistematicità* dei e nei fenomeni sociali e individuali; e che tale sistematicità abbia luogo entro due differenti domini:

A) entro un'*oggettività di primo ordin*e, data «dalla distribuzione delle risorse materiali e dei mezzi di appropriazione di beni e valori socialmente rari (delle specie di capitale)» (Bourdieu, Wacquant 1992, 16), entro cioè un sistema dell'*estensività* imperniato sull'esistenza fisica materiale e su quella quasi-fisica della collocazione sociale.

B) entro un'*oggettività di secondo ordine* che esiste «sotto forma di schemi mentali e corporei che funzionano come matrice simbolica delle attività pratiche, dei comportamenti, modi di pensare, sentimenti e giudizi degli agenti sociali» (Bourdieu, Wacquant 1992, 16) entro cioè un sistema dell'*intensività* psichica e dell'esistenza simbolica, in un sistema che è spaziale solo per analogia: non materiale, non divisibile eppure capace di produrre effetti materiali, 'divisibilmente sensibili' per parafrasare Marx: e questo è il dominio degli habitus.

Per l'autore tra questi due domini domini eterogenei vi è una corrispondenza sistematica e di tale corrispondenza sistematica, non meno che della sistematicità interna a detti domini, la scienza sociologica è tenuta a rendere conto.

L'oggettività a cui fa riferimento Bourdieu è un'oggettività *costruita*. Non si deve intendere infatti un'oggettività immediatamente data e disponibile allo sguardo teorico, qual è l'oggetto ambito dai positivismi di ogni segno o ciò che si accoglie della realtà in seguito a quella che Bourdieu chiama «abdicazione empiristica» (Bourdieu 2001). L'oggettività che Bourdieu tematizza è il prodotto di una doppia rottura epistemologica da consumare *dentro e contro* i momenti oggettivistici e soggettivistici dell'analisi sociale. È il risultato del sovraimprimersi di: una rottura (preliminare) con il senso comune (e con il senso comune scientifico), in quanto si nega all'esperienza immediata e alle sue componenti una qualsiasi priorità e rilevanza esplicativa, dunque *una rottura che cela una parziale adesione* all'epistemologia strutturalistica; una rottura dallo strutturalismo come tale, che dimentica di concepire l'oggetto reale «come attività sensibile umana, prassi» (in Bourdieu 2003b, 173), dunque *una rottura che cela una parziale adesione* al presupposto metodologico di matrice soggettivista (o, per onorare la simmetria che il cenno marxiano esigerebbe, idealistica) per il quale le rappresentazioni immediate dei soggetti hanno un valore effettuale, ma che non perde il risultato conseguito dalla prima rottura. Questa seconda rottura si inscrive sul prodotto della prima senza obliterare quest'ultima.

Un'oggettività di questo tipo si qualifica come *non positiva*, *non data in natura*. La verità presente nella familiarità del mondo, nell'immediatezza del suo senso, esibita dal senso comune è il prodotto di una mediazione onnipervasiva e continua. Essa è parvenza, ma parvenza vera. In ogni caso l'oggettività di cui Bourdieu ricerca i criteri di costruzione sembra prendere le mosse dalla presa in carico di una suggestiva affermazione hegeliana per la quale non v'è «nulla né cielo, né nella natura, né nello spirito, né dovunque si voglia che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione» (Hegel 1978, 65).

In questo denso quadro l'habitus assume un valore a) metodologico, in quanto contrassegna una struttura dotata di priorità epistemologica sulla sostanza, sull'individuo, b) epistemologico, in quanto costituisce un vettore di conoscenza e di conoscibilità di una classe determinata di fenomeni, c) ontologico, in quanto denota una struttura di realtà causalmente responsabile di tale classe determinata di fenomeni e d) sociologico, in quanto questa classe determinata di fenomeni è specificata nel dominio sociale. Questa operazione è atipica nel contesto strutturalista nel quale la priorità epistemologica delle strutture riduceva la realtà individuale a un effetto o un'istanza della struttura, a sua volta distorta in super-Sostanza attaverso la conversione della *regolarità* in *regola* (Bourdieu 2003b). L'habitus, dunque, è l'esito di un pensiero iper-strutturalista: si qualifica come una struttura interna all'individuo che rappresenta la struttura della società a partire dal suo punto di vista senza in ciò costituirsi in realtà solipsistica e relativista.

L'operazione bourdieusiana mira a restituire alla dimensione individuale un protagonismo relativo, cioè avvertito dei vincoli esterni che gravano su di essa. Questa operazione passa attraverso una ridefinizione dell'ontologia di fondo e nella costruzione di operatori epistemologici a essa adeguati. Secondo Bourdieu, infatti, nessuna filosofia adeguata della *praxis* è possibile se non si include nel modello teorico la variabile individuale; e tuttavia, non è sufficiente limitarsi a presupporre che nell'identità numerica di ciascun agente abiti una soggettività intenzionale e libera; né, però, ci si può arrestare alla postura "critica", secondo cui sull'agente gravano inappellabilmente gli orientamenti e i vincoli strutturali pre-ordinati a ogni sua possibile articolazione pratica. Occorre, allora, mettere in campo un impianto categoriale adeguatamente complesso, in base al quale la dimensione intersoggettiva e sociale risulti configurata nel modo seguente. L'identità numerica di ciascun agente si associa a:

- una posizione in un sistema di posizioni sociali dotate di gravità specifica ed esteriori l'una all'altra;
- un sistema di disposizioni pratiche e trasponibili da contesto a contesto che sono interiori l'una all'altra, ovvero intensive;
- un *set* di proprietà ricorsive e capaci di effettualità.

Ne risulta la ridefinizione dell'oggetto sociologico secondo le seguenti categorie analitiche:

- l'insieme delle relazioni e tensioni tra le posizioni produce un oggetto detto *campo*;
- il sistema delle disposizioni pratiche interne all'agente è una «struttura strutturata predisposta a funzionare come una struttura strutturante» (Bourdieu 2003), denominata *habitus*;
- l'insieme di tali proprietà è il prodotto di un'accumulazione ed è predisposto a funzionare come mezzo di accumulazione ulteriore, ed è detto *volume complessivo di capitale*.

In breve, nel pensiero di Bourdieu «lo spazio delle posizioni sociali si ritraduce in uno spazio delle prese di posizione attraverso lo spazio delle disposizioni (o habitus)» (Bourdieu 2009, 20).

Il fatto che questo contributo non si occuperà in alcun modo, se non collateralmente, delle nozioni di campo e di capitale non deve indurre a pensarlo come animato da un isolazionismo metodologico (tanto più incomprensibile se applicato a un autore che

del relazionismo metodologico fa la sua cifra distintiva), ma dall'esigenza di gettare luce sulla multidimensionalità di un concetto tanto noto, quanto poco conosciuto. Queste indicazioni generali sui princìpi che ispirano l'autore stanno esattamente a guida e orientamento del lettore nel processo di esplicitazione di questa nozione.

1.2. Premessa genealogica

Una stratigrafia vera e propria prevederebbe due compiti: la disposizione cronologicamente ordinati degli strati in analisi e l'esposizione delle relazioni che essi intrattengono. Tuttavia, il singolare percorso intellettuale del sociologo ha sempre reso difficile agli interpreti una ricognizione della genesi dell'habitus. Quasi tutta la letteratura rinviene la gestazione del concetto di habitus nella fase etnologica dell'autore degli anni '60. Per Gebauer e Krais «l'esperienza algerina segna il passaggio di Bourdieu dalla filosofia all'etnologia alla sociologia, ed è in questo cambiamento di prospettiva che si avvia anche l'elaborazione del concetto di habitus» (Krais, Gebauer 2009, 19). Anche secondo Paolucci «è in Algeria che iniziano a prendere corpo i temi gli interrogativi e i concetti (quello di habitus, in primo luogo) che costituiscono l'architettura della sociologia bourdieusiana» (Paolucci 2011, 17). In queste letture, molto correttamente, si attribuisce all'esperienza sul campo, in questo caso martoriato dalla guerra, dell'Algeria un ruolo determinante per la delineazione della teoria dell'habitus. In particolare proprio la particolare congiuntura storica di *choc des civilizations* di affermazione di un'economia capitalistica in un contesto precapitalistico di produzione ha lasciato emergere il carattere tendenziale e inerziale delle strutture cognitive dei cabili rispetto alle sollecitazioni imposte dagli «imperativi dell'economia moderna» (Bourdieu 1959 cit. Paolucci 2011, 19): questo tema della non riducibilità della pratica e delle rappresentazioni degli agenti alle strutture immediate del condizionamento costituisce, come si vedrà, uno dei tratti inalienabili dell'idea di habitus bourdieusiana.

Tuttavia, il termine habitus negli scritti di Bourdieu compare esplicitamente per la prima volta in un contesto teorico completamente diverso e cioè nella *Postface* del 1967 alla sua traduzione in francese di *Gothic Architecture and Scholasticism* di Erwin Panofsky. In questo testo del 1950 era tematizzata da Panofsky la profonda unità di stile, il comune *modus operandi*, che caratterizzava tra le produzioni umane di epoca medievale, dalle opere e dall'architettura dell'arte gotica alle elaborazioni intellettuali del pensiero scolastico. Nella rielaborazione di Bourdieu l'habitus menzionato da Panofsky esprimeva nel cuore dell'individuale il collettivo «in forma di cultura […] nel senso dell'habitus che collega l'artista alla collettività e al suo tempo e, senza che questi se ne accorga, indica la direzione e l'obiettivo del suo progetto, apparentemente unico nel suo genere» (in Gebauer, Kreis 2009, 24). Tale habitus ha dunque un valore generativo, strutturante, che attivamente produce e imprime senso alla realtà.

Non bisogna concepire però questi due bacini di elaborazione come concorrenti o rigidamente separati, cioè secondo la tesi storiografica di Gebauer e Krais (2009, 23-24) per cui Bourdieu reperisce il lato "strutturato" dell'habitus in Algeria e il lato "strutturante" nell'elaborazione del pensiero di Panofsky. Ma al contrario bisogna sforzarsi di pensare nei vari momenti della condensazione concettuale una sostanziale compresenza di entrambi i motivi teorici. O, in altre parole, incorporando pienamente la lezione bourdieusiana, bisognerebbe domandarsi se, rispetto

alla teorizzazione dell'habitus, il ruolo gestazionale svolto dall'esperienza etnologica in Algeria e dai successivi studi di sistematizzazione non sia stato in qualche modo favorito da una propensione intellettuale maturata dall'autore in un periodo precedente, e segnatamente quello dei suoi studi filosofici presso la ENS. In altre parole, se l'esperienza sul campo etnologico e sociologico non abbia incontrato delle preesistenti disposizioni teoretiche dell'autore e, se sì, quali esse siano.

2. Il nucleo formale del concetto di habitus

Nell'opera matura di Bourdieu le nozioni di habitus-campo-capitale costituiscono un apparato concettuale integrato. Storicamente, nel percorso teorico di Bourdieu, la nozione di habitus è stata quella a comparire per prima. Benché il suo continuato utilizzo nel tempo abbia conosciuto una proliferazione di versioni e applicazioni, il nucleo concettuale dell'idea di habitus è rimasto sostanzialmente identico, unitario e coerente in ciascuno di esse. In questo paragrafo cercheremo di esplicitare tale nucleo e di sistematizzare varianti e definizioni supplementari in un'unica esposizione.

Una delle definizioni di habitus più canoniche proposte dalla letteratura è quella che lo descrive come un "sistema di disposizioni" pratiche e, di qui, come una "struttura strutturata predisposta a funzionare come struttura strutturante". Ma è possibile accettare questa definizione *come preliminare* e *utile* alla discussione della teoria dell'habitus solo a patto di produrre dei necessari supplementi d'analisi nel merito dei sintagmi proposti.

La definizione "sistema di disposizioni" è sintatticamente isomorfa a quella di "sistema di posizioni" con cui Bourdieu qualifica il campo[1]. Ma lo stesso termine 'sistema' per definizione non denota alcunché di immediatamente evidente. Già in seguito a questa prima stringata analisi, l'idea di un supposto 'sistema di disposizioni' si profila come più problematica del previsto. È detto, infatti, 'sistema' una configurazione di elementi interconnessi che svolgono una funzione unitaria, nel senso che contengono un principio di unità, implicando con ciò che a una variazione del singolo elemento corrisponda una variazione di tutti gli altri, sia nel senso di alterazione generale (evoluzione o mutamento), sia nel senso di compensazione, aggiustamento e ritorno all'omeostasi (conservazione). In breve, l'idea di sistema richiama un'unità funzionale irriducibile di un molteplice.

Come suggerisce Bourdieu, la scelta della parola «disposizione»

> risulta particolarmente appropriata per esprimere ciò che designa il campo dell'habitus (definito come sistema delle disposizioni). Infatti, esso esprime in primo luogo il risultato di un'azione organizzatrice presentando quindi un senso delle parole molto vicino a quello di struttura; per altro, designa anche un modo di essere, uno stato abituale (in particolare del corpo) e nello specifico una predisposizione, una tendenza, una propensione o un'inclinazione. (Bourdieu 2003b, 206, n.39)

Dunque una disposizione è più di una semplice proprietà puntualmente definita o secondo la tassonomia invalsa nell'ontologia analitica, non è una proprietà monadicamente semplice perché contiene nella sua definizione la relazione ad altri elementi, innanzitutto al tempo. Essa è un tratto risultante da un'organizzazione (sia intriseca "naturale", sia come in questo caso estrinseca, "storica") che dispone le 'parti' in una struttura unitaria e determinata a inclinarsi durevolmente, e che è dotata di una tonalità

1 Nel quadro di una traslazione ontologica delle relazioni tra i sistemi menzionati si riscontra un analogo isomorfismo intercorrente relazioni spaziali tra parti mutuamente esterne, da un lato, e le relazioni nelle parti colte nell'internità, dall'altro.

modale, in quanto congloba il tempo e gli stati differenziali che esso congiunge in modo continuo.

È allora possibile ridefinire provvisoriamente un sistema di disposizioni come una configurazione di disposizioni che è sistematica, ovvero unitaria e al contempo connotata da un'interconnessione delle "parti" di cui è costituita volta a realizzare la funzione della pratica[2]. Tale sistema nella sua specificità funzionale non costituisce un dato primitivo, ma è un prodotto storico realizzato nel tempo e realizzantesi nel tempo.

Ma le disposizioni sono proprietà di tipo particolare: proprietà, appunto, disposizionali. Tali proprietà "denotano" una virtualità intrinseca capace di estrinsecarsi in un fenomeno al verificarsi di certe condizioni; proprietà, dunque, che presuppongono nella propria definizione uno *stimulus* e delle *condizioni di manifestazione* che attivano la loro tendenza (Bigaj 2010). Per esempio, fragilità è la proprietà disposizionale propria di tutti quegli oggetti dotati di una struttura molecolare particolare tale per cui *se* l'oggetto è interessato da un urto sufficiente con un altro corpo, *allora* tale struttura molecolare risulta alterata in qualche punto e tale alterazione coincide con l'effetto fenomenico della rottura o dell'incrinatura dell'oggetto. Ma la proprietà della fragilità resta propria dell'oggetto anche in assenza di qualsivoglia urto, dunque in assenza di *stimuli* e di condizioni di manifestazione. Queste disposizioni sono allora proprietà che si situano per definizione nel mezzo tra pura potenza e puro atto. Il prefisso contiene il nome della proprietà manifestata nell'atto, i suffissi -ibile, -abile, -ile rammentano la condizionalità entro cui la proprietà è disciplinata.

Anche se, com'è ovvio, lo specifico ambito della pratica impedisce una perfetta tracciabilità delle identità delle disposizioni, è preferibile trattare l'habitus con il rigore ontologico implicato dalla sua stessa definizione. Sicché diremo che l'habitus consiste in un sistema di proprietà disposizionali, di capacità, inclinazioni, predisposizioni, che dati dei *setting* di condizioni (*se*) è capace di estrinsecare *modi* d'agire determinati (*allora*). Ma dal momento che un modo può esser tale e riconosciuto come tale solo perché sono dati o presupposti modi alternativi altrettanto possibili che *ne staccano* la specificità, ogni sistema deve esibire una differenza complessiva da tutti gli altri.

La differenza deriva dal fatto che gli attori sociali non sono indiscernibili. Dunque l'impenetrabilità del loro corpo e l'impossibilità di occupare 'simultaneamentÈ le stesse coordinate spaziali, garantiscono loro una inalienabile micro-differenziazione. Come si vedrà, un certo livello di generalizzazione però è utile e anzi necessario parlare di classi di habitus, biunivocamente associate a classi di condizioni di esistenza, cioè vincoli e possibilità esistenziali e socio-economiche simili.

Dopo aver dato un quadro dell'ontologia soggiacente all'idea di habitus e al suo carattere formale, è opportuno chiarire i termini della sua genesi e giustificare la sua natura storica. Se infatti per l'ontologia pura, visto il suo statuto disciplinare, la domanda sulla naturalità o la storicità delle disposizioni, è priva di qualsiasi interesse, per un'ontologia della realtà sociale essa è determinante e cruciale.

2 Per questo motivo quella che appare come un'innocente scelta di sostituzione terminologica, cioè l'uso frequente nella letteratura della parola «insieme» in luogo di «sistema», conduce a un'alterazione concettuale rilevante. L'espressione «insieme di disposizioni» denota infatti una congerie di proprietà priva di legami di co-variabilità interni, non informativa sul suo principio di unità, priva di un principio d'unità funzionale, cioè un'unità puramente estrinseca e convenzionale, che allontana dalla messa a tema del rapporto tra i due ordini d'oggettività a cui Bourdieu invita.

3. Genesi e strutturazione dell'habitus da un punto di vista sociologico

L'*habitus* discende in modo predominante da un'interiorizzazione inconscia (e in particolare da quella che avviene durante la prima infanzia e la socializzazione primaria), che è insieme psichica e corporea, delle opportunità, e delle costrizioni comuni ai membri di uno *status* o di una classe sociale. In altre parole, «le strutture che sono costitutive di un tipo specifico di ambiente (per esempio le condizioni materiali d'esistenza caratteristiche di una condizione di classe) e che possono essere colte empiricamente sotto forma di regolarità associate a un ambiente socialmente strutturate producono degli habitus» (Bourdieu 2003b, 206). È nell'esposizione del corpo e della psiche a dette strutture e alle regolarità a queste immanenti che avviene il movimento di «interiorizzazione dell'esteriorità» (Bourdieu 2003b, 206), il quale presiede alla formazione di disposizioni pratiche, organizzate in *schemi cognitivi e corporei*, che, in virtù della natura modale sopra menzionata, coincidono con l'esclusione di altre disposizioni possibili. Gli agenti sociali in virtù del proprio habitus tendono a produrre forme d'azione, schemi percettivi e valutativi che esprimono le strutture di socializzazione esperite nella prima infanzia. Questa produzione a mezzo dell'«esteriorizzazione dell'interiorità» (Bourdieu 2003b, 206) è il fondamento della *riproduzione* del senso, della legittimazione e dell'efficacia delle strutture oggettive: questa riproduzione è basata sulla produzione *attiva* degli agenti, che nella mediazione dell'habitus hanno introiettato le necessità immanenti al proprio ambiente di vita.

La varietà degli habitus è biunivocamente associata alla varietà delle condizioni di esistenza che lo producono, di cui la *classe sociale costruita* è l'indicatore statistico (formulato a posteriori) più esemplificante (cfr. Bourdieu 2001, 107-109). Gli habitus in quanto configurazioni sistematiche di proprietà sono espressione delle differenti condizioni d'esistenza, ovvero delle condizioni e dei condizionamenti a cui è soggetta una classe sociale, dove il termine «classe» è sinonimo di «classe di condizionamenti» che insistono su posizioni sociali molto prossime tra loro e dunque simili, raccoglibili in un oggetto teorico detto classe.

Dunque, operando in qualità di residuo attivo dell'"*imprinting*" delle iniziali condizioni d'esistenza, il funzionamento dell'habitus implica un calcolo inconscio di ciò che è possibile, impossibile o probabile conseguire a partire dalla posizione occupata. Tali condizioni oggettive dislocate in un'esteriorità distributiva di proprietà si manifestano nell'incorporazione individuale sotto forma di aspirazioni e aspettative determinate. In quanto portatore di un habitus, l'agente sociale frequenta il presente e si anticipa il futuro nei termini fornitigli dall'esperienza pregressa. Tuttavia il funzionamento dell'habitus opera secondo una dinamica attiva che non va, perciò, assimilata a modalità passive di interpretazione del comportamento pratico (induzione comportamentale, meccanismo di *stimulus-response*, *routine*, conformismo culturale) o viceversa alle modalità calcolanti della *rational choice*. L'habitus produce un *certo* senso pratico che anticipa l'agente verso un *certo* corso dell'azione, senza con ciò determinarlo univocamente. La disposizionalità dell'habitus è *spontaneità condizionata*, non meno che *distributività probabilistica*.

4. Livelli di efficacia esplicativa

Noto come costrutto puramente sociologico, raramente viene esplorata dell'habitus la multidimensionalità, che consente a questo concetto di inserirsi in molti livelli di analisi

del pensiero filosofico-sociale: dalla teoria dell'azione, al rapporto tra conscio e inconscio, dall'ontologia sociale a una teoria sulla formazione delle preferenze.

In un passaggio, poco valorizzato, de *La distinzione,* Bourdieu sottolinea che l'habitus esprime un rapporto *reale* tra due domini di natura diversa (economico-sociale/rappresentativo-individuale), e lo esprime in modo intelligibile. Esso costituisce una "formula" che connette, unifica:

- sul piano dell'esteriorità, le configurazioni distributive di proprietà
- sul piano dell'interiorità dell'individuo, la molteplicità delle pratiche (percezioni, valutazioni, azioni) a cui esso dà luogo in un principio disposizionale sufficiente.

> Il rapporto che si stabilisce nella realtà tra le caratteristiche pertinenti della condizione economica e sociale (le dimensioni e la struttura di capitale considerate sincronicamente e diacronicamente) e gli aspetti distintivi, legati alla posizione a essa relativa nello spazio degli stili di vita, diventa un rapporto intellegibile solo grazie alla costruzione dell'habitus, in quanto *formula generatrice* che consente di spiegare sia le pratiche e i prodotti classificabili, sia i giudizi, anch'essi classificati, che costituiscono queste pratiche e queste opere in un sistema di segni distintivi. Parlare dell'ascetismo aristocratico dei professori o della pretenziosità della piccola borghesia, non significa solo descrivere questi gruppi con una delle loro proprietà, anche se si trattasse di quella più rilevante; ma significa cercare di nominare il *principio generatore* di tutte le loro proprietà e di tutti i loro giudizi sulle loro proprietà o su quelle degli altri. *Necessità incorporata*, trasformata in atteggiamento generatore di pratiche dotate di un senso e di percezioni capaci di dare un senso alle pratiche in tal modo generate, l'habitus, in quanto atteggiamento generale e trasferibile, attua un'applicazione sistematica e universale, che si estende al di là dei limiti di ciò che è stato acquisito in modo diretto, della necessità insita nelle condizioni di apprendimento: è grazie a esso che le pratiche di un soggetto (o dell'insieme dei soggetti che sono il risultato di condizioni simili) sono al tempo stesso sistematiche, perché sono il risultato dell'applicazione di schemi identici (o reciprocamente convertibili), e sistematicamente distinte dalle pratiche costitutive di un diverso stile di vita. (Bourdieu 2001, 174-5)

Descrivere i fenomeni sociali in termini di habitus, significa aderire a un'epistemologia in cui la statica contiene la dinamica. In primo luogo, infatti, l'habitus è una formula che esprime un rapporto tra due dimensioni oggettive di natura eterogenea: l'ordine delle condizioni socio-economiche date e l'ordine dei risultati della pratica degli agenti versati in tali condizioni; questa formula contiene la *legge di corrispondenza* tra la distribuzione delle pratiche e la distribuzione delle relative condizioni di produzione. In secondo luogo, in quanto sistema di disposizioni - cioè di proprietà che hanno un rapporto articolato con la dimensione temporale e che non sono descrivibili in termini di statica - l'habitus contiene un nocciolo dinamico che lo rende principio esplicativo della totalità pratiche e delle percezioni, perché contiene anche la *legge della successione* delle pratiche. L'habitus ha dunque una doppia natura: esso è "formula" espressiva e "principio" al contempo.

Ora tale principio di dinamica racchiuso nell'habitus è descrivibile nei livelli, diversi e tuttavia intimamente connessi, di una «filosofia dell'azione designata talvolta come disposizionale» (Bourdieu 2009, 7):

- incorporazione
- anticipazione dell'esperienza
- attribuzione probabilistica
- spontaneità: antimeccanicismo metodologico e isteresi

La dinamica descritta a questi quattro livelli opera secondo due modalità:

- Oggettivamente inconscia;
- Soggettivamente illusiva.

Il dominio operativo dell'habitus, vale la pena ricordarlo, si situa in una:

- ontologia sociale della totalità: totalità che l'habitus riproduce all'interno della sua fisionomia sistematica a partire dal particolare punto di vista occupato nello spazio sociale.

L'habitus è alla base della formazione delle scelte: sottende dunque una

- teoria delle preferenze e del gusto.

Nella prospettiva qui proposta è solo attraverso l'esplicitazione progressiva di questi aspetti che è possibile una comprensione dell'habitus come struttura parimenti individuale e collettiva che contribuisce attivamente a produrre «l'efficacia di ciò che lo determina» (Bourdieu, Wacquant 1992, 129). Inoltre un lavoro preparatorio di questo genere si presta a mettere a una prova del dialogo interdisciplinare l'affermazione di Bourdieu secondo cui «la teoria dell'habitus non ha solo il merito […] di rendere ragione in maniera più adeguata della logica reale delle pratiche (soprattutto economiche) che la teoria dell'azione razionale semplicemente distrugge. È una matrice di ipotesi scientifiche che hanno avuto diverse verifiche empiriche, e non solo nelle mie ricerche» (Bourdieu, Waquant 1992, 98)

4.1. Incorporazione e analogie dell'esperienza: schemi cognitivi e corporei tra psicologia e violenza simbolica

Bourdieu attribuisce alla dimensione corporea un ruolo centrale: il corpo è la "cinghia di trasmissione" delle ingiunzioni che provengono dai contesti sociali, il *ricettacolo* di dette ingiunzioni, il *luogo* in cui si struttura l'habitus e la *realtà* attraverso cui l'habitus ri-esteriorizza gli schemi maturati.

Tuttavia, al fine di sgomberare preventivamente il campo dell'analisi da possibili fraintendimenti, bisogna necessariamente rilevare che Bourdieu non fornisce mai una teoria *pura* del corpo e della corporeità, né indaga con strumenti diversi dall'analisi filosofico-concettuale o sociologica, i concreti processi biologici e cognitivi attraverso cui l'habitus si sedimenta e agisce nei corpi. Pertanto la centralità del corporeo resta cruciale e mantiene un ruolo di orientamento dell'analisi rilevante solo e fintantoché non venga sovrainvestita da missioni intellettuali che non può strutturalmente supportare.

Tuttavia, un raffronto utile ad approfondire il processo dell'incorporazione è costituito dalla lettura dell'ontogenesi psicologica dell'individuo fornita da Jean Piaget: essa, infatti, esibisce rilevanti consonanze con la teoria dell'habitus; inoltre, entrambi gli autori sottoscrivono uno strutturalismo genetico che ha come proprio assunto metodologico la suscettibilità di ogni assetto strutturale alla strutturazione attiva e passiva: capacità dunque di strutturare e di essere strutturato. Dice Piaget: «if the character of structured wholes depends on their laws of composition, these laws must of their very nature be structuring: it is the constant duality, or bipolarity, of always being simultaneously

structuring and structured that accounts for the success of the notion of law or rule employed by structuralists» (Piaget 1970b, 10). Il modello dell'habitus come struttura insieme strutturata e strutturante che agisce mediante l'applicazione di «schemi incorporati, costituitisi nel corso della storia collettiva e che vengono poi acquisiti nel corso della storia individuale» (Bourdieu 2001, 467) è senz'altro compatibile con la concettualizzazione piagetiana del processo conoscitivo come 'dialettica' tra la strutturazione operativa e semantica degli schemi cognitivi e corporei e dal conseguente effetto strutturante dell'ambiente esterno sugli schemi categoriali.

L'elaborazione piagetiana del concetto psicologico di *schema* costituisce un importante contributo nella misura in cui precisa e aggiorna le precedenti versioni di tale nozione. Tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, la nozione di schema, infatti, per il tramite del pensiero fenomenologico e della *Gestalt Psychologie* dall'originale accezione kantiana evolve nei termini di una nascente psicologia cognitiva. Gli *schemata*, da Otto Selz, a Henry Head, a Frederic Bartlett, si presentano come delle rappresentazioni astratte dell'ambiente (fisico o "logico"), depositate nella memoria atte a integrare l'esperienza futura nei tratti dell'esperienza passata, con funzioni sia di categorizzazione, sia interpretazione degli stimoli, sia di produzione dell'*output* pratico. Nonostante alcune sensibili differenze, questi autori concepiscono gli schemi in un modo complessivamente convergente: questi costituiscono delle strutture organizzate e attive con funzioni di integrazione dell'esperienza, di unificazione e continuità cognitiva.

Andando ad aggiornare queste elaborazioni dal punto di vista di una teoria dell'apprendimento, Piaget ritiene che alla base dell'esperienza di interazione tra individuo e ambiente vi siano due fondamentali dinamiche: l'*assimiliazione* e l'*adattamento*. Sulla base dell'ipotesi per cui ogni persona è dotata in partenza di un insieme di strutture cognitive distinte in schemi d'azione e strutture logiche[3], Piaget denota con il termine *assimilazione* il processo attraverso cui il soggetto applica a nuove situazioni schemi d'azione preesistenti, *rendendole in ciò simili* alle situazioni che esso era già in grado di affrontare precedentemente. L'assimilazione è dunque un processo di generalizzazione di una 'regola' a nuovi segmenti di realtà e a nuovi stimoli. E Bourdieu con l'idea di trasferimento analogico dei *patterns* dell'habitus non si distanzia particolarmente da questo impianto. L'altra dinamica detta *adattamento* insorge quando, di fronte configurazioni ambientali che non si lasciano sussumere dagli schemi, l'interazione spinge a una revisione di tali schemi. Lo sviluppo del bambino è per Piaget conchiuso in questa doppia dinamica dell'assimilazione di nuove configurazioni ambientali agli schemi e della revisione degli schemi a fronte di configurazioni ambientali che ne richiedano il mutamento. Nello sviluppo a lungo termine dell'individuo le due dinamiche tendono all'equilibrio. In ciò si vede bene come lo strutturalismo genetico piagetiano nasca come tentativo di mediazione tra l'innativismo razionalista e l'empirismo ambientale (Lizardo 2004). Indubbiamente, l'habitus esperisce fasi del genere. La differenza sta nel fatto che per Bourdieu queste non sono fasi socialmente neutrali, che investono il singolo individuo biologico, ma sono fasi di un collettivo individualizzato e fatto corpo, che promuovono dunque *riproduzione* sociale nel caso dell'*assimilazione* e, una *fase* di isteresi, nel caso dell'*adattamento*, cioè un fenomeno che, come si vedrà, non ha niente di pacifico, ma al contrario è costituito da refrattarietà al cambiamento, da smarrimento e conflitto.

L'idea che più di ogni altra sembrerebbe accomunare la tradizione degli *schemata*, Piaget e Bourdieu è quella per cui i livelli più alti del pensiero simbolico (tassonomie,

3 Questa concezione, in particolare, ha fornito paradossalmente il fianco alla formulazione moderna dell'ipotesi logicista del pensiero umano.

categorizzazioni) scaturiscono dalla dimensione fisica dell'azione corporea e consistono di strutture interiorizzate e isomorfiche alla realtà. Bourdieu darebbe a questa idea, implemendandola nell'operatore habitus, «the flesh of a sociological account of the di□erential distribution of socially structured realities with which di□erent class fractions are faced» (Lizardo 2004, 384). Dunque, Bourdieu "sociologizzerebbe" il concetto di operazioni interiorizzate prodotte dall'esperienza della realtà e vedrebbe nell'habitus il luogo in cui sono allocati questi sistemi di disposizioni durevoli e trasferibili che sono al contempo prodotti da e produttori di strutture oggettive. Anche se l'obiettivo dello studio di Omar Lizardo appena citato è quello di indicare una diretta influenza del pensiero di Piaget su Bourdieu – operazione storiograficamente fallimentare, vista la pluralità delle influenze che insistono sull'idea di schema e possibilmente sull'appropriazione bourdieusiana di tale nozione – è utile percorrerne alcuni nodi rilevanti nella misura in cui favoriscono l'intellegibilità dell'idea di habitus da un punto di vista non strettamente sociologico.

Secondo questo studioso è possibile confrontare la nozione di habitus come 'contenentÈ il campo con l'idea piagetiana di processo conoscitivo che implicante la costruzione di sistemi delle trasformazioni corporee e mentali isomorfiche alla realtà. Il concetto di *isomorfismo* denota la proprietà per cui due strutture complesse possono essere tracciate l'una nell'altra, in modo tale che per ciascuna parte di una struttura vi sia nell'altra una parte corrispondente, laddove per *corrispondente* si intende che le due parti svolgono una funzione simile nelle loro rispettive strutture di appartenenza (Lizardo 2004, 385). Effettivamente, quando Bourdieu sostiene che le strutture incorporate sono isomorfiche o omologhe alle strutture oggettive sta esattamente utilizzando questa nozione matematica di corrispondenza sollecitata da Lizardo. È infatti in questo senso che lo studioso invita a intendere Bourdieu quando ad esempio sostiene che «*pars totalis*, ogni tecnica del corpo è predisposta a funzionare secondo il paralogismo della *pars pro toto* e quindi a evocare l'intero sistema di cui fa parte» (Bourdieu 2003b, 244-5).

Anche se l'idea di *schemi corporei* non origina propriamente in Piaget, ma nella teoria del neurologo inglese Henry Head, secondo il quale «such schemata modify the impressions produced by incoming sensory impulses in such a way that the final sensation of [body] position, or of locality, rises into consciousness charged with a relation to something that has happened before» (Head 1920, 606), come specifica Piaget:

> to my way of thinking, knowing an object does not mean copying it—it means acting upon it. It means constructing systems of transformations that can be carried out on or with this object. Knowing reality means constructing systems of transformations that correspond, more or less adequately, with reality. They are more or less isomorphic to transformations of reality. The transformational structures of which knowledge consists are not copies of the transformations in reality; they are simply possible isomorphic models among which experience can enable us to choose. (Piaget 1970a, 15)

Si vede che l'uso del termine isomorfico non denota la produzione di una copia del mondo esterno – o per Bourdieu del campo – tracciata dalla mente individuale, ma lo sviluppo di un *set* sistematico di procedure flessibili e trasponibili, di trasformazioni mentali e corporee che sono «simultaneously a model *for* as well as a model *of* reality, and which imply and correspond to that reality» (Lizardo 2004, 385). In questo quadro, di nuovo, per Lizardo l'idea comune a Piaget e Bourdieu è quella per cui il corpo da un lato costituisce il luogo e la fonte prima di schemi flessibili di operazioni di generalizzazione attraverso la traslazione analogica, dall'altro venga progressivamente bloccato attraverso

una prolungata ripetizione in contesti d'azione socialmente prodotti. Come per Bourdieu, la credenza non è dunque solo il fenomeno cognitivo, correlativo della proposizione «credo che p», ma anche e soprattutto un fenomeno corporeo; per Bourdieu per il sociologo è esattamente nella fissazione di determinati portamenti del corpo e nell'addomesticamento temporale della sua condotta (attraverso la soddisfazione differita) che si opera la «persuasione clandestina di una pedagogia implicita, capace di inculcare tutta una cosmologia, un'etica, una metafisica, una politica attraverso delle ingiunzioni insignificanti come 'stai dritto' o 'non tenere il coltello con la sinistra'» (Bourdieu 2003b, 245): alla determinazione della fisionomia degli schemi corporei sono affidati i «principi fondamentali dell'arbitrarietà culturale». Ma, più in generale, per Bourdieu è da rimarcare come gli schemi pratici,

> inducendo un'identità di reazione in una diversità di situazioni e imprimendo la stessa postura al corpo in differenti contesti, possono produrre l'equivalente di un atto di generalizzazione, il quale, al contrario, non può in se stesso essere spiegato senza ricorso a concetti. Questa generalità attivata e non rappresentazionale scaturisce 'senza pensare la somiglianza indipendentemente dal somigliantÈ come dice Piaget, senza quindi basarsi sulla costruzione dell'idea astratta di somiglianza, e dispensa da tutte le operazioni richieste dalla costruzione del concetto. (Bourdieu 2003, 89)

Questa capacità di *pensare con il corpo* e di maturare attraverso quest'ultimo una *conoscenza non concettuale* ha in Bourdieu un ruolo cruciale. È esattamente in questa conoscenza, attiva perché perseguita attraverso la rispondenza spontanea del corpo all'ambiente sociale, ma che è anche «*cogitatio caeca vel symbolica*» (Bourdieu 2003a) in quanto esente dalla concettualizzazione, che si articola in primo luogo l'adesione degli agenti alla realtà sociale, alla percezione naturalizzante della data configurazione di forze sociali, cioè della *doxa* come mutua complicità tra strutture oggettive e strutture incorporate, e in secondo luogo la credenza degli agenti nella legittimità degli ordini strutturali socialmente prodotti. Quando sia l'ordine oggettivo, sia l'ordine soggettivo sono in equilibrio, la realtà e la società sono percepite dagli agenti come dati naturali, non problematici: eppure questo meccanismo produce e riproduce assetti di credenza e *pattern* di azione che sono in ultima analisi arbitrari: riproduce dunque una realtà fondata sull'inculcazione originaria di gerarchie di valore arbitrarie (Bourdieu, Passeron 2006), denominata da Bourdieu *violenza simbolica*.

> La violenza simbolica […] è quella forma di violenza che viene esercitata su un agente sociale con la sua complicità […]. Gli agenti sociali, in quanto sono agenti di conoscenza, anche quando sono sottoposti a determinismi, contribuiscono a produrre l'efficacia di ciò che li determina, nella misura in cui strutturano ciò che li determina. Ed è quasi sempre negli aggiustamenti tra i fattori determinanti e le categorie di percezione che li costituiscono come tali che si instaura l'effetto di dominio […]. Chiamo 'misconoscimento' il fatto di accettare quell'insieme di presupposti fondamentali, pre-riflessivi, che gli agenti sociali fanno entrare in gioco per il semplice fatto di prendere il mondo come ovvio, e di trovarlo naturale così com'è perché vi applicano strutture cognitive derivate dalle strutture di quello stesso mondo […] che vengono assunte tacitamente e che non hanno bisogno di venir inculcate. Per questo l'analisi dell'accettazione dossica del mondo, frutto dell'immediato accordo tra strutture oggettive e strutture cognitive, è il vero fondamento di una teoria realistica del dominio e della politica. Di tutte le forme di 'persuasione occulta' la più implacabile è quella esercitata semplicemente dall'ordine delle cose. (Bourdieu, Wacquant 1992, 129)

L'habitus come struttura strutturata e strutturante, basata sullo sviluppo di schemi cognitivi e corporei trasferibili, si declina attraverso questi come *seconda natura* al contempo *naturata*, cioè storia fatta natura, e *naturante*, capace, cioè, di rendere naturale ciò che è storico.

4.2. Le anticipazioni dell'esperienza: tra necessità e spontaneità

Nel titolo di questo paragrafo quello che potrebbe figurare come un altisonante richiamo a Kant è in realtà un tratto definitorio delle operazioni dell'habitus. In precedenza è stata infatti esposta una meccanica basilare: l'habitus, costituito in un sistema di disposizioni da una prolungata esposizione alle strutture sociali, vede definite le proprie disposizioni sul modello fornito dalle regolarità di cui ha avuto esperienza e tende a produrre pratiche oggettivamente adattate e adatte alle condizioni che lo hanno prodotto.

Nella proposizione in cui Bourdieu sostiene che «troviamo la sistematicità nell'*opus operatum* perché essa si trova già nel *modus operandi*: essa non sta nell'insieme delle «'proprietà' […] né nelle pratiche […] se non per il fatto di trovarsi già nell'unità sintetica originaria dell'habitus» (Bourdieu 2001, 178-179) si intravede un rilevante lascito kantiano: l'habitus si qualifica come *condizione formale* di ogni pratica, in quanto le preforma, secondo gli schemi di percezione precedentemente descritti, e le unifica.

Ma l'habitus è informato, nella sua operatività logica e in una forma sicuramente impura, da un ulteriore motivo kantiano: le *anticipazioni della percezione*. Nella celebre seconda proposizione fondamentale dell'intelletto puro Kant spiega che «ogni conoscenza con cui mi è possibile conoscere e determinare a priori ciò che appartiene alla conoscenza empirica, io posso chiamarla un'anticipazione» (Kant 2004, 243) e che «tutte le sensazioni, come tali, sono date, è vero, solo *a posteriori*, ma la loro peculiarità, il fatto cioè che esse hanno un grado, può essere conosciuta *a priori*» (Kant 2004, 250), laddove per *grado* Kant intende una «quantità intensiva» o «grado di influsso sui sensi» (Kant 2004, 243) posseduta da ogni realtà nell'apparenza. Tacendo qui della sottesa teoria del grado, quello che preme sottolineare è l'esistenza di una quantità di realtà, che in questo caso è una *quantità di necessità*, che esiste *prima* della sua manifestazione e apprensione. Analogamente,

> le condizioni del calcolo razionale non sono praticamente mai date nella pratica: il tempo è contato, l'informazione è limitata, ecc. E tuttavia gli agenti fanno, molto più spesso che se si affidassero al caso, 'la sola cosa da farÈ. Questo perché, abbandonandosi alle intuizioni di un senso pratico, che è il prodotto dell'esposizione durevole a condizioni simili a quelle nelle quali essi sono situati, anticipano la necessità che è immanente nel funzionamento del mondo. (Bourdieu, 2013a, 42-43)

In quanto le disposizioni sottendono regolarità precedentemente esperite, l'estrinsecazione delle disposizioni dell'habitus si traduce in un'anticipazione di "mosse" pratiche che sottendono l'apprendimento passato, l'insieme delle costrizioni e delle possibilità di cui l'agente ha fatto esperienza. L'azione non è desumibile completamente dalla puntualità congiunturale della situazione, cioè non è meccanicamente necessitata dall'interazione o dal gravame delle strutture; l'azione particolare è legata al fatto che l'agente è *già* disposto ad agire in quel preciso modo, secondo la spontaneità condizionata dell'habitus, che nella lettura del presente orienta l'agente alle possibilità agibili.

> L'attività pratica, nella misura in cui ha un senso, quando è sensata, ragionevole, generata cioè da habitus che siano stati aggiustati sulle tendenze immanenti del campo, trascende il presente immediato attraverso la mobilitazione pratica del passato e l'anticipazione pratica del futuro inscritto nel presente allo stato di potenzialità oggettiva. (Bourdieu, Wacquant 1992, 103)

Nello stato puntuale di ogni agente si veicola tutta la necessità di cui l'agente è il prodotto e, pertanto, l'habitus – in quanto è principio di unità e di generazione delle pratiche nella storia, nonché prodotto di una storia d'apprendimento delle regolarità del

campo e di assecondamento di queste –, agisce grazie all'anticipazione inconscia delle proprie 'mossÈ, o meglio sottraendoci al lessico della metafora del gioco, delle sue proprie possibilità in funzione dell'esperienza pregressa. L'esperienza passata e sedimentata nell'habitus, nella misura in cui questa ha potuto convertirsi da effetto esterno in struttura determinante interna, inclina a, preseleziona esiti, con la conseguenza di imprimere una distribuzione di probabilità alle opzioni pratiche possibili.

Questa modalità probabilistica di trascendimento del presente, o delle sollecitazioni puntuali e immediate, merita un supplemento di indagine.

4.3. La distribuzione probabilistica come correlato di un determinismo "impuro"

La disposizionalità dell'habitus si qualifica non solo come *spontaneità condizionata*, ma anche come *distributività probabilistica*. L'habitus, in quanto struttura strutturata, è strutturante e può dunque orientare le risposte del corpo, solo perché effettua un calcolo non consapevole *che assegna un* diverso valore di probabilità alle possibilità oggettivamente inscritte nel presente, vincolando la realizzazione di una pratica determinata.

> Le pratiche possono risultare oggettivamente aggiustate alle possibilità oggettive – poiché tutto avviene come se la probabilità *a posteriori* o *ex post* di un avvenimento, che è conosciuta a partire dall'esperienza passata, comandasse la probabilità *a priori* o *ex ante* che le è soggettivamente attribuita –, senza che gli agenti procedano al minimo calcolo e persino a una stima più o meno cosciente delle possibilità di riuscita. (Bourdieu 2003b, 209)

Questo carattere probabilistico è il tratto che si presta meglio a specificare il determinismo impuro che permea il pensiero bourdieusiano, la determinazione che agisce in modo mai pienamente univoco, secondo una necessità più ipotetica che assoluta.

> Anche nel caso in cui gli habitus degli agenti siano perfettamente armonizzati e la concatenazione delle azioni e delle reazioni sia interamente prevedibile dall'esterno l'incertezza sul risultato dell'interazione rimane, fino a quando la sequenza non sia portata a termine. Tale incertezza – che trova il proprio fondamento oggettivo nella logica probabilistica delle leggi sociali – è sufficiente a modificare non solo l'esperienza della pratica ma anche la pratica stessa. (Bourdieu 2003b, 290)

E, come è noto, è proprio in questo genere di incertezza che si incuneano tutte le riflessioni di Bourdieu sul nesso tra epistemologia e riflessività.

4.4. Antimeccanicismo metodologico: l'isteresi come perno della dimostrabilità scientifica dell'habitus

Ricapitolando, l'*habitus* manifesta un funzionamento duplice, come "struttura strutturante", principio di divisione e valutazione delle pratiche all'interno della quotidiana incorporazione delle situazioni sociali, e come "struttura strutturata", ovvero come prodotto dell'incorporazione delle pregresse divisioni in classi sociali, in cui è inscritta tutta la struttura del sistema di condizioni e di posizioni differenziali, realizzata nell'esperienza soggettiva di una collocazione. Di fatto le disposizioni dell'*habitus* predispongono attraverso la distribuzione non calcolata di probabilità e dunque senza determinare univocamente, gli attori a selezionare forme di comportamento che hanno tante più probabilità di successo quanto più sono tarate sulle risorse a loro disponibili (capitale) e sull'esperienza passata. Il meccanismo che soggiace a questo processo è quello di un

continuo, inconscio aggiustamento dell'azione alle possibilità effettive di movimento per la posizione in quel momento occupata dall'agente. In altre parole l'*habitus* spinge continuamente a "rifare di necessità virtù", sospingendo a «scelte» adatte alla condizione di cui è il prodotto.

Basandosi su queste caratteristiche, molti critici hanno spesso liquidato il concetto di habitus, bollandolo come espressione di una "circolarità" cattiva. Questa obiezione, in realtà, è un passaggio necessario che Bourdieu ha coscientemente incorporato nella costruzione del concetto di habitus. Gli habitus in quanto sistemi di proprietà che intrattengono con la dimensione temporale un rapporto bidimensionale sono caratterizzati da un *carattere inerziale* rispetto alle condizioni puntuali che è definito da Bourdieu *isteresi*. Il termine denota un comportamento particolare esibito da alcuni tipi di sistemi fisici, termodinamici ed elettromagnetici, e successivamente osservato in campo biologico ed economico. Tutti questi utilizzi sono sostenuti da una idea unitaria e univoca che vede nell'isteresi la congiunzione di due aspetti: essa designa innanzitutto il *ritardo* con cui un sistema reagisce a delle sollecitazioni, dall'altro il fatto che la reazione dipenda dallo stato assunto in precedenza dal sistema stesso. Detto in termini più formali, una grandezza derivata non dipende solo dai valori assunti in modo puntuale dalle grandezze da cui risulta, ma anche dai valori che queste avevano assunto in precedenza.

Trasferito alla teoria sociale, il parametro dell'isteresi permette di rendere conto del perdurare di schemi d'azione precedenti a fronte di mutate condizioni di esistenza. L'isteresi è il carattere con cui l'habitus si rende manifesto: essa costituisce solitamente il perno della dimostrabilità scientifica dell'habitus, tratto utilizzato per contro-obiettare alle obiezioni che vogliono l'habitus come nozione ecceitistica ed *ex post*, dunque circolare.

Ma in questo senso, è opportuno specificare che non si tratta affatto di un carattere secondario, di un orpello tattico e scientizzante: esso consente un ribaltamento totale delle prospettive metodologiche in campo, in quanto descrive una condizione che falsifica in una sola mossa oggettivismo e soggettivismo nella loro comune cifra meccanicista. A questo proposito, Bourdieu argomenta che,

> paradossalmente, proprio il fatto che questo accordo immediato tra habitus e campo (soprattutto economico) si verifica molto frequentemente fa sì che si sia spesso indotti a negare la realtà dell'habitus e a contestare l'utilità scientifica della nozione. (Per dare piena forza a una critica possibile, si potrebbe dire che la teoria dell'habitus potrebbe combinare le scorciatoie della spiegazione attraverso la virtù dormitiva – perché fa delle scelte piccolo-borghesi? Perché ha un habitus piccolo-borghese! – e quella della spiegazione *ad hoc* […]). Di fatto *tutte le volte che l'habitus incontra condizioni oggettive*, identiche o *simili a quelle di cui è il prodotto* si trova a essere perfettamente adeguato senza che ci sia stata nessuna ricerca consapevole e intenzionale; possiamo anzi dire che *l'effetto dell'habitus è* in qualche maniera *ridondante rispetto all'effetto di campo*. In questo caso la nozione può sembrare meno indispensabile, nonostante abbia il pregio di evitare una interpretazione in termini di azione razionale che il carattere 'ragionevolÈ dell'azione sembra imporre […]. Ci possono essere però dei *momenti di sfasatura*, *in cui i comportamenti diventano inintelligibili se non si fa intervenire l'habitus con la sua propria inerzia, la sua isteresi*: penso al caso che mi è capitato di osservare in Algeria, quando la gente si è bruscamente trovata in un 'cosmo capitalista' con habitus 'precapitalistici'. Penso anche alle situazioni storiche di tipo rivoluzionario nelle quali il cambiamento delle strutture oggettive è così rapido che gli agenti che hanno delle strutture mentali plasmate da tali strutture risultano 'superati', agiscono controtempo e controsenso, pensano in qualche modo a vuoto, un po' come i vecchi dei quali si dice, molto giustamente, che sono sfasati, o Don Chisciotte. Insomma la tendenza a perseverare nel loro essere, che i gruppi devono tra l'altro al fatto che gli agenti che li compongono sono dotati di disposizioni durevoli, capaci di sopravvivere alle stesse condizioni economiche e sociali che le hanno rese possibili, può essere all'origine sia del disadattamento che dell'adattamento, della rivolta come della rassegnazione. *L'aggiustamento preventivo dell'habitus alle condizioni oggettive è solo un caso*

particolare (senz'altro *il più frequente*) e bisogna evitare di universalizzare inconsciamente il modello del rapporto quasi circolare di riproduzione quasi perfetta che può valere solo come caso limite in cui le condizioni di produzione dell'habitus e le condizioni del suo funzionamento sono identiche od omotetiche […]. Una delle ragioni per cui non si può non ricorrere alla nozione di habitus è che essa permette di prendere in considerazione e di spiegare la costanza delle disposizioni, dei gusti, delle preferenze che mette tanto in imbarazzo l'economia neomarginalista (diversi economisti hanno dovuto constatare che la struttura e il livello delle spese non vengono influenzati dalle variazioni a breve termine dei redditi e che le spese per i beni di consumo sono caratterizzate da una forte inerzia in quanto dipendono da atti di consumo anteriori). Ma essa consente anche di costruire e comprendere in maniera unitaria dimensioni della pratica che vengono spesso studiate in ordine sparso, da una stessa scienza come la nuzialità o la fecondità, o anche da scienze diverse, come l'ipercorrettismo linguistico, la scarsa fecondità e la forte propensione al risparmio della piccola borghesia in ascesa. (Bourdieu, Wacquant 1992, 96-98)

Questa lunga citazione si presta a enucleare una pluralità di motivi teorici. La tesi di Bourdieu è che sia lo strutturalismo, sia l'interazionismo costituiscano delle filosofie meccanicistiche, cioè fondate su un'idea della determinazione diretta di una sostanza (che sia una struttura, che sia un individuo) sull'altra: questa cifra comune non è altro che il correlato di quella comune tara sostanzialistica e anti-relazionale frequentemente diagnosticata da Bourdieu in queste posizioni epistemologiche (Bourdieu 2001, 2003a, 2003b; Bourdieu, Wacquant 1992). In effetti, l'esperienza ordinaria induce al pensare che vi sia un accordo immediato tra azioni e condizioni, che propriamente ciò che accade sia riconducibile all'interazione diretta di individui, nel caso delle posizioni soggettivistiche, o alla produzione diretta di istanze individuali da parte delle strutture. Queste tradizioni costituiscono delle letture assolutamente opposte che tuttavia mirano a rendere conto dello stesso fenomeno, ovvero la sostanziale corrispondenza che si dà tra sistema delle credenze soggettive e condizioni sociali di riferimento. Tuttavia, sostiene Bourdieu, tale "genere" di pensiero della determinazione, di cui queste tradizioni sono "specie", si rivela incapace di rendere conto del *mismatching* che, a determinate congiunture o fratture storiche, o, nel caso del *gap* generazionale, esito di trasformazioni continue e cumulative, emerge tra credenze, pratiche e condizioni al contorno.

Il meccanicismo di cui queste visioni di avvalgono si configura allora come un caso *particolare*, anche se più frequente, di un principio più generale, capace di rendere conto di una durevolezza che l'approccio meccanicista non riesce a contemperare. Nel momento, infatti, in cui vengano meno le condizioni dell'interazione diretta (come ad esempio nelle rivoluzioni politiche, o nelle transizioni economiche) non si genera un *gap* inintellegibile, il vuoto di principio, ma appare la legge del continuo. L'habitus che funziona in condizioni normali come operatore di pratiche *ridondanti rispetto all'effetto di campo* appare nella sua intrinseca *tendenzialità*, che deve alle pregresse condizioni di produzione e di adattata pratica, e si manifesta nella sua realtà *strutturata*. Questa epifania dell'habitus autorizza il ribaltamento assiologico a cui alludevamo in precedenza: il meccanicismo da *norma* (o evidenza) si scopre *eccezione normale*.

Principio generatore durevolmente costruito di improvvisazioni regolate (*principium importans ordinem ad actum*), l'habitus produce delle pratiche che nella misura in cui tendono a riprodurre le regolarità immanenti nelle condizioni oggettive della produzione del loro principio generatore, adattandosi però alle esigenze iscritte a titolo di potenzialità oggettiva nella situazione direttamente affrontata, non si lasciano dedurre in modo diretto né dalle condizioni oggettive, puntualmente definite come somma di stimoli, che possono sembrare averle attivate in modo diretto, né dalle condizioni che hanno prodotto il principio durevole della loro produzione. Quindi tali pratiche non si possono giustificare se non a condizione di mettere in relazione la struttura oggettiva che definisce le condizioni sociali di produzione dell'habitus che le ha generate con le condizioni dell'attivazione di tale habitus, cioè con la congiuntura che, salvo una radicale trasformazione, rappresenta uno stato particolare di questa struttura. (Bourdieu 2003b, 212-213)

La somma degli stimoli, siano essi strutture o interazioni sociali, a ben vedere, ha solo l'apparenza di principio dell'azione. Questa somma costituisce sì il *trigger* che occasiona, ma *ciò* che occasiona le è ontologicamente estraneo e non è *mai* interamente deducibile da essa.

> Parlare di habitus di classe […] significa allora ricordare, contro ogni forma di illusione occasionalista, che consiste nel ricondurre direttamente tutte le pratiche a proprietà inscritte nella situazione, che le 'relazioni interpersonali' non sono mai se non in apparenza delle relazioni da individuo a individuo e che la verità dell'interazione non risiede mai nell'interazione stessa […]. Cosa che dimenticano la psicologia sociale e l'interazionismo o l'etnometodologia, quando riducendo la struttura oggettiva della relazione tra gli individui in contatto alla struttura congiunturale della loro relazione in una situazione o in un gruppo specifici, intendono spiegare tutto ciò che avviene all'interno di una situazione sperimentale o osservata tramite le caratteristiche sperimentalmente controllate della situazione quali la posizione relativa dei partecipanti nello spazio o la natura dei canali utilizzati […]. Non esistono forme di interazione, neppure tra quelle in apparenza più adatte a essere descritte [nel] linguaggio del 'trasferimento intenzionale nell'altro' quali la simpatia, l'amicizia e l'amore, che […] non siano ancora dominate, tramite l'armonia degli habitus […] dalla struttura oggettiva delle relazioni tra le condizioni e le posizioni. (Bourdieu 2003b, 224-225).

L'apparente deducibilità dalla somma degli stimoli, manifestata dalle pratiche prodotto da un habitus armonizzato alle sue condizioni, non è espressione di una risposta comportamentale adeguata e puntuale, ma della *spontaneità* con cui l'habitus performa pratiche la cui probabilità di successo e di adeguatezza era già stata stimata nelle esperienze passate e costituita in disposizioni. L'habitus mette in relazione attraverso la pratica non solo i due ordini distributivi delle proprietà socio-ontologiche economiche e simboliche, ma anche questi due ordini della realtà storica, l'ordine della necessità sedimentata in condizioni economiche e sociali e l'ordine puntuale e immediato della situazione come insieme delle forze che insistono sull'agente. Ma non vi è un'interazione diretta data dall'attivazione dell'esterno sull'interno o viceversa. Vi è un tessuto di mediazione complessa, legata da funzioni non lineari che è essenzialmente depositata nei corpi degli agenti: tale mediazione è espressa dall'habitus e dalla spontaneità irriducibile alle determinazioni dirette da esso manifestata.In questo rapporto reale,

> la *pratica è al contempo necessaria* e *relativamente autonoma rispetto alla situazione considerata nella sua immediatezza puntuale* perché è il prodotto della relazione dialettica tra una situazione e un habitus, inteso come un sistema di disposizioni durature e trasferibili che, integrando tutte le esperienze passate, funziona in ogni momento come *matrice* delle percezioni, delle valutazioni e delle azioni, e rende possibile il compimento di compiti infinitamente differenziati, grazie al trasferimento analogico di schemi che permettono di risolvere i problemi aventi la stessa forma e grazie alle correzioni incessanti dei risultati ottenuti, che sono esse stesse prodotte in modo dialettico da quei risultati. (Bourdieu 2003b, 211)

Se la pratica si compone delle due componenti vettoriali di necessità e relativa autonomia dalle sollecitazioni puntuali, essa deve essere una risultante in costante rifrazione rispetto al piano sincronico d'incidenza. Tuttavia il *novum*, l'eccedenza, risulta immediatamente reincorporata e va ad annettersi e a precisare le disposizioni o le configurazioni condizionali entro cui queste sono disciplinate. L'habitus è pertanto un sistema di disposizioni continuamente acquisitivo e cumulativo.

Tuttavia, come l'idea stessa di continuità suggerisce, tutti i movimenti continui hanno un'andatura infinitesimale il cui limite deve essere chiarito. Pertanto, dev'essere inoltre considerato come carattere assolutamente imprescindibile dell'habitus quel fenome-

no che cade sotto l'etichetta assai poco allettante di "invecchiamento sociologico"[4]. Esso si qualifica come sempre in un'aspettualità duplice: da una parte la maggior pregnanza delle prime esperienze entro determinate condizioni, dall'altra la refrattarietà progressiva che limita fortemente la capacità dell'agente non solo di accordare le proprie pratiche a fronte di mutate condizioni d'esistenza (accomodamento), ma anche di incorporare l'esteriorità conferendogli il un ruolo ristrutturante o re-inclinante di qualche tipo.

> Le stime pratiche conferiscono un peso eccessivo alle prime esperienze nella misura in cui sono le strutture caratteristiche di un tipo determinato di condizioni di esistenza che, attraverso la necessità economica e sociale che esse fanno pesare sull'universo relativamente autonomo delle relazioni familiari o per meglio dire *attraverso* delle manifestazioni propriamente familiari di tale necessità esterna (per esempio, divieti, preoccupazioni, lezioni di morale, conflitti, gusti, etc.), producono le strutture dell'habitus che sono a loro volta all'origine della percezione e della valutazione di qualsiasi ulteriore esperienza. (Bourdieu 2003b, 210)

Ma se, con quanto finora detto, accade che l'illusione dell'immediatezza propria del senso comune, che dà luogo alle fallacie meccanicistiche, anche a quelle che rifiutano il senso comune, sia alla fine l'*eccezione normale*, si è costretti a chiedersi quale sia il rapporto con l'esplicitazione conscia.

4.5. Il livello inconscio-oggettivo: i "rapporti occasionali" tra habitus e coscienza

In precedenza si è accennato all'idea che l'habitus operi inconsciamente e tuttavia tale modalità richiede di essere precisata, nella misura in cui tale caratteristica si presenta da un lato come controintuitiva per il senso comune, vista l'efficacia e la padronanza pratica effettiavametne dimostrata dagli agenti; dall'altro in contrasto con il rilievo metodologico attribuito da Bourdieu all'esperienza ordinaria soggettiva degli agenti.

Come si è visto nel paragrafo precedente l'aggiustamento immediato tra habitus e campo è solo una delle forme possibili di azione anche se è di gran lunga la più frequente. Ciò avviene perché

> 'noi siamo empirici – diceva Leibniz, e con ciò intendeva dire pratici – per i tre quarti delle nostre azioni'. Gli orientamenti suggeriti dall'habitus possono essere accompagnati da calcoli strategici di costi e benefici che tendono a portare a un livello cosciente le operazioni che l'habitus compie secondo la propria logica. (Bourdieu, Wacquant 1992, 98)

Il piano cosciente-personale che computa riflessivamente sulle opzioni agibili credendo di esserne il principio efficiente, come si vede, è un piano che sfila in parallelo e con occasionalità rapsodica, rispetto alla continuità delle operazioni che l'habitus svolge a un livello subpersonale. Ma l'idea è appunto che *l'operatività dell'habitus trascenda per definizione ogni possibile appropriazione conscio-strategica di segmenti di pratica*. Infatti,

> principio di generazione e di strutturazione di pratiche e rappresentazioni che possono essere oggettivamente 'regolatÈ e 'regolari' senza essere affatto il prodotto dell'obbedienza a delle regole, oggettivamente adattate al loro scopo, senza porre l'intenzione cosciente di fini e il dominio intenzionale delle operazioni necessarie per raggiungerli e, dato tutto questo, collettivamente orchestrate senza essere il prodotto dell'azione organizzatrice di un direttore di orchestra. Proprio allorquando appaiono come determinate dal futuro, vale a dire dai fini espliciti ed esplicitamente posti di un

4 Che tra l'altro non è lontano, quantomeno nella sua fenomenicità, dall'invecchiamento cognitivo strettamente inteso.

progetto o di un piano, le pratiche prodotte dall'habitus in quanto principio generatore di strategie, che permettono di far fronte a situazioni impreviste e continuamente rinnovate, sono determinate dall'anticipazione implicita delle loro conseguenze, cioè dalle condizioni passate della produzione del loro principio di produzione cosicché esse tendono sempre a riprodurre le strutture oggettive di cui sono in ultima analisi il prodotto. (Bourdieu 2003b, 212-213)

L'habitus e le regolarità a cui esso dà luogo conferiscono una verticalità temporale e prospettica all'insieme delle pratiche più o meno ordinarie promosse da un agente, inducendogli un senso pratico, solo parzialmente esprimibile dalla coscienza ordinaria.

Se non è assolutamente da escludersi che le risposte dell'habitus si accompagnino a un calcolo strategico che tende a realizzare in modo quasi conscio l'operazione che l'habitus realizza in un altro modo, cioè una stima delle possibilità che presuppone la trasformazione dell'effetto passato in avvenire scontato, rimane il fatto che esse si definiscono in primo luogo rispetto a un campo di potenzialità oggettive immediatamente inscritte nel presente, cose da fare o da non fare, rispetto a un avvenire che, all'opposto del futuro come 'possibilità assoluta' (*absolute Möglichkeit*) nel senso di Hegel, progettato dal progetto puro di una 'libertà negativa', si propone con un'urgenza e una pretesa di esistere che esclude la deliberazione. Le stimolazioni simboliche, cioè convenzionali e condizionali, che agiscono solo a condizione di incontrare degli agenti condizionati a percepirle, tendono a imporsi in modo incondizionato e necessario quando il fatto di inculcare l'arbitrario abolisce l'arbitrarietà dell'inculcare e dei significati inculcati. Il mondo di urgenze, di fini già realizzati, di oggetti dotati di un 'carattere teleologico permanentÈ, secondo l'espressione di Husserl, come gli strumenti, di gradini da seguire, di sentieri già tracciati, di valori fatti cose, che è quello della pratica, può accordare solo una libertà condizionata – *liberet si liceret* – abbastanza simile a quella dell'ago magnetizzato che, come immagina Leibniz, proverebbe piacere a rivolgersi verso nord. Se di solito si osserva una correlazione molto stretta tra le probabilità oggettive costruite scientificamente […] e le aspirazioni soggettive (le 'motivazioni'), ciò non significa che gli agenti aggiustino in modo conscio le proprie aspirazioni alla valutazione precisa delle proprie opportunità di riuscita, a guisa di un giocatore che regolasse il proprio gioco in funzione di un'informazione completa sulle proprie possibilità di vincita, come si presuppone esplicitamente quando, dimenticando il 'tutto avviene come sÈ, si agisse come se la teoria dei giochi o il calcolo delle probabilità, entrambi costruiti contro le disposizioni spontanee, costituissero delle descrizioni antropologiche. (Bourdieu 2003b, 207-208)

L'automatismo generativo che abolisce il *«come se»* descrive una memoria subpersonale del corpo che eccede la memoria personale e cosciente. Il campo delle potenzialità oggettive e dei rispettivi valori di probabilità è in un relazione di mutua complicità con l'habitus che è in grado di avvertirne praticamente la conformazione specifica. L'oblio di questo fondamentale «come se» è all'origine della naturalizzazione assiomatica dell'economia basata sull'utilità attesa e delle teorie a questa ancillari.

4.6. Il livello illusivo-soggettivo: habitus e confabulazione tra urgenza e misconoscimento

La complessa configurazione ontologica dell'azione in termini di habitus fonda un risultato teorico di estrema rilevanza critica: infatti l'agente percepisce *come libere* azioni in larga parte *obbligate* dalla necessità strutturale derivante dall'occupazione di un preciso punto nello spazio sociale dei rapporti di forza, dal possesso di una determinata combinazione di varietà di capitali e di disposizioni pratiche acquisite nell'esperienza. Come visto in precedenza, l'habitus *sospinge* l'agente a scelte *adatte* alle condizioni di cui è il prodotto: il peculiare preadattamento dell'habitus alle proprie condizioni di produzione, nell'*eccezione normale* di un sostanziale prolungamento di quest'ultime, «opera di continuo la trasformazione delle necessità in strategie, delle costrizioni in preferenze, e al di

fuori di qualsiasi determinazione meccanica, produce l'insieme delle 'sceltÈ costitutive di stili di vita classificati e classificanti» (Bourdieu 2001, 181). L'accento della nostra attenzione deve porsi sulla peculiare trasformazione che converte i limiti impersonali che gravano sull'agente e restringono le sue possibilità pratiche in forme di preferenza libera, autonoma e soggettiva. In altre parole, bisogna prendere sul serio le virgolette che cingono la parola «'sceltÈ». In questo quadro la scelta si qualifica come atto di appropriazione retrospettivo: questo atto può determinarsi come l'illusione di aver scelto qualcosa che non si ha scelto, ma a cui si era comunque sospinti, o, viceversa, come l'illusione di aver rifiutato qualcosa da cui si era comunque esclusi: tutte le analisi sociologiche di Bourdieu mettono a tema essenzialmente questi due modi in cui il *sense of onÈs place* (Bourdieu 2001, 473), il senso pratico dei "limiti", prende corpo: l'*amor fati*, cioè, l'esatta adesione delle speranze soggettive alle possibilità effettive e pertanto scelta – obbligata – del proprio destino , e il "non fa per noi", il respingimento soggettivo di ciò che non è oggettivamente praticabile, un *sour grapes-effect*, per così dire. Con una formula più efficace, «il più delle volte la necessità si realizza perché gli attori sociali sono *portati* a realizzarla, cioè perché *prendono gusto* per ciò a cui sono comunque condannati» (Bourdieu 2001, 186). È esattamente in questo quadro che va collocata «l'illusione della mutua elezione o della predestinazione sociale», in quanto scaturisce dalla «mancanza di conoscenza delle condizioni sociali, dell'armonia dei gusti estetici o delle inclinazioni etiche» venendo così «percepita come l'attestazione di affinità ineffabili che essa fonda» (Bourdieu 2003b, 225).

Nella misura in cui gli agenti non padroneggiano mai e mai compiutamente i principi della loro azione, queste forme irriflesse e automatiche di appropriazione e razionalizzazione delle pratiche sono forme di confabulazione. La confabulazione è un fenomeno che è in primo luogo di pertinenza della letteratura neuropsicopatologica, in quanto sintomo caratteristico di molte sindromi ed esito di varie forme di lesione cerebrale. Ma la confabulazione riguarda anche i feedback di soggetti normali entro certe condizioni e compiti sperimentali (Nisbett, Wilson 1977). William Hirstein (2005, 19-21) fa il punto della casistica delle accezioni riconosciute del fenomeno confabulatorio, distinguendone tre: 1) mnemonica: le confabulazioni sono storie atte a coprire un vuoto nella memoria; 2) linguistica: le confabulazioni si esprimono nella forma di storie o di enunciazioni false, 3) *epistemica*: le confabulazioni sono un tipo di affermazioni epistemicamente malfondate e che il confabulatore non sa essere malfondate, laddove tale tipo di confabulazione insorge all'interno di un malfunzionamento del processo epistemico di revisione ed espressione.

Ora, entro in nostri scopi, interessa la possibilità di caratterizzare il resoconto dell'agente socialmente determinato in termini di confabulazione, possibilmente secondo questi tre concetti: dal momento che, stante il funzionamento dell'habitus, l'agente non è in grado di appropriarsi in modo completo delle sue azioni e delle condizioni di produzione e di necessitazione delle proprie scelte. Come abbiamo visto, l'habitus dispone di una memoria cognitiva e corporea *subpersonale* che eccede la memoria cosciente e *personale* di cui l'agente dispone per richiamare e gestire i suoi processi di scelta e azione. I resoconti confabulatori suppliscono dunque senz'altro all'indisponibilità della *memoria* propria dell'habitus. Questi resoconti coscienti si articolano in spiegazioni linguistiche ragionevoli che si esprimono in termini di preferenza, di rifiuto, e come vedremo di autobiografismi finalistici. Questi resoconti difettano sistematicamente della *conoscenza* delle condizioni sistematiche che stanno alla base delle azioni di cui sono resoconti: c'è nell'esperienza sociale una sistematica malfondazione della coscienza ordinaria rispetto

alle condizioni che ne determinano la specifica fisionomia e le specifiche tendenze. In proposito,

> se, contro tutte le forme di meccanicismo, bisogna riaffermare che l'esperienza comune del mondo sociale è una forma di conoscenza, non per questo diventa meno importante rendersi conto, contro l'illusione della generazione spontanea della coscienza a cui finiscono per ridursi tante teorie sulla 'presa di coscienza', che la prima forma di coscienza è misconoscimento, cioè riconoscimento di un ordine che è insidiato anche nei cervelli. (Bourdieu 2001, 177).

La considerazione generale che Hirstein trae da un esame generale delle istanze confabulatorie come fenomeni epistemici è la seguente:

> confabulation involves absence of doubt about something one should doubt […]. It is a sort of pathological certainty about ill-grounded thoughts and utterances. The phenomenon contains important clues about how humans assess their thoughts and attach either doubt or certainty to them. Our expressions of doubt or certainty to others affect how they hear what we say. In the normal social milieu, we like people to be certain in their communication, and strong social forces militate against doubting or pleading ignorance in many situations. (Hirstein 2005, 4)

Pertanto, è possibile che la confabulazione rifletta esattamente «the need that people have to assess their current situation and act on it quickly, without pausing to consider all possibilities» (Hirstein 2005, 5-6): esattamente quell'"urgenza che esclude la deliberazione" di cui è stata precedentemente esplicitata la natura e la rilevanza ai fini della pratica. Per Hirstein la scaturigine di questo errore narrativo si colloca nel processo che dalle rappresentazioni combinate fornite da memoria e percezione conduce all'espressione attraverso un atto "creativo":

> the representations that we are aware of come from two fundamental sources: perception and memory. The brain also has processes that can take these basic representations and combine them, compare them, check them, and even claim them, i.e., the processes that we know as thinking, deciding, planning, asserting, and so on. Confabulation arises from a *creative act* that *produces the claim itself*. In the confabulator, these creative processes produce claims with unacceptably low truth probabilities. (Hirstein 2005, 182)

Laddove tale valore di probabilità inaccettabilmente povero è costituito nel caso dell'agire sociale dal "misconoscimento" che è il correlato della conoscenza particolare indotta dal senso pratico propulso dall'habitus.

Per concludere questa breve escursione nella scienza della mente vale la pena ricordare un passaggio di Daniel Dennett, autore che ha posto la confabulazione come pratica costitutiva e costituente dell'identità del Sé.

> Our fundamental tactic of self-protection, self-control, and self- definition is not spinning webs or building dams, but telling stories, and more particularly concocting and controlling the story we tell others — and ourselves — about who we are. And just as spiders don't have to think, consciously and deliberately, about how to spin their webs, and just as beavers, unlike professional human engineers, do not consciously and deliberately plan the structures they build, we (unlike professional human storytellers) do not consciously and deliberately figure out what narratives to tell and how to tell them. Our tales are spun, but for the most part we don't spin them; they spin us. Our human consciousness, and our narrative selfhood, is their product, not their source. These strings or streams of narrative issue forth as if from a single source — not just in the obvious physical sense of flowing from just one mouth, or one pencil or pen, but in a more subtle sense: their effect on any audience is to encourage them to (try to) posit a unified agent whose words they are, about whom they are: in short, to posit a center of narrative gravity. (Dennett 1991, 418)

Analizzando quella forma particolare di espressione che è il discorso su se stessi, Bourdieu coglie l'insorgere della cosiddetta *illusione biografica*, ovvero quell' «l'inclinazione a farsi ideologi della propria vita selezionando certi eventi significativi in funzione di un'intenzione globale e istituendo fra l'uno e l'altro delle connessioni atte a giustificarne l'esistenza e a renderli coerenti, come quelle implicite nel porli come cause, o, più spesso, come fini» (Bourdieu 2009, 72). Per Bourdieu la narrazione autobiografica è invariabilmente motivata dall'intenzione di conferire un senso, «di scoprire una logica retrospettiva e insieme prospettiva, una consistenza e una costanza, collegando con relazioni intellegibili, come quella tra effetto e causa efficiente». Quest'esigenza è una delle articolazioni possibili della domanda affatto estranea al pensiero filosofico che si interroga circa «l'esistenza di un io irriducibile alla rapsodia delle sensazioni singole» (Bourdieu 2009, 73-74). Nel mondo sociale «che tende a identificare la normalità con l'identità intesa come costanza rispetto a se stesso di un essere responsabile, ossia prevedibile o almeno intellegibile, nel senso in cui lo è una storia ben costruita» (Bourdieu 2009, 74), l'habitus in quanto principio di unificazione delle pratiche e delle rappresentazioni solo parzialmente penetrabile dalla coscienza costituisce l'endoscheletro di quella continuità che l'esigenza autobiografica può compensare e razionalizzare solo narrativamente.

Ciò che le "scelte", la confabulazione epistemico-sociologica e l'illusione biografica hanno in comune è il *misconoscimento*, cioè la mancata o errata conoscenza delle possibilità alternative, di altre premesse, e l'*urgenza* di dover fornire resoconti coerenti e coadiuvanti l'identità, contro la minaccia della disgregazione del sé e dello sfaldamento della superficie sociale dell'agente. Questa assenza di dubbio, promossa dagli automatismi e dall'anticipazioni degli habitus, sottende l'ignoranza delle condizioni di produzione dell'habitus, che sono le stesse condizioni entro cui la necessità preincorporata nell'habitus è disciplinata.

4.7. Un'ontologia sociale della totalità

Nella celebre introduzione a *Dialettica e positivismo in sociologia*, Adorno, in difesa della tradizione dialettica di sociologia, ebbe a esprimersi così:

> l'interpretazione dei fatti guida alla totalità, senza che questa sia essa stessa un fatto. Non vi è nessun fatto sociale che non abbia il suo posto e il suo significato in quella totalità. Essa è preordinata a tutti i singoli soggetti, poiché questi anche in se stessi ubbidiscono alla sua pressione, e rappresentano la totalità nella loro stessa costituzione monadologica, anzi, soprattutto in essa. In questo senso la totalità è l'essere supremamente reale. Ma poiché è il principio della relazione sociale degli individui tra loro che si maschera affinché i singoli non lo possano riconoscere, è insieme anche parvenza, ideologia. (Adorno 1972, 21)

Similmente per Bourdieu, l'esperienza sociale ordinaria promuove una conoscenza e un misconoscimento simultanei, un'attività e una passività rispetto all'esperienza, che sappiamo essere il correlato individuale dell'intero sistema dei sistemi di posizioni e dei sistemi di disposizioni associati a ogni posizione. Nelle percezioni e nelle pratiche di ciascun agente indipendentemente dalla sua propria coscienza e dalla sua volontà, "che lo sappia o no, che lo voglia o no", è depositato l'intero sistema delle relazioni sociali, l'intera distribuzione delle proprietà materiali, l'intero sistema dei rapporti di forza tra posizioni, l'intero sistema delle correlate disposizioni pratiche, l'intera struttura del dominio. Nella misura in cui l'habitus che produce pratiche particolari e realizzate a partire da una collocazione particolare esprime l'intero sistema dell'esteriorità: esso 'tende al tutto, ma confusamentÈ perché

nell'esperienza ordinaria la riflessività che produce coscienza del contenuto interno delle proprie espressioni non è data. L'esperienza ordinaria è la forma più tipica della "dialettica tra condizioni e habitus" che è «il fondamento di quell'*alchimia che trasforma* la *distribuzione del capitale*, risultato di un rapporto di forze, *in un sistema di differenze percepite*, di caratteristiche distintive, cioè in distribuzione di capitale simbolico, capitale legittimo, non riconosciuto nella sua verità oggettiva» (Bourdieu 2001, 177). Così in Bourdieu «ogni dimensione dello stile di vita 'simbolizza con' le altre […] e le simbolizza» (Bourdieu 2001, 179), in quanto ogni pratica si inserisce in un sistema di interrelazione oggettiva delle differenze e, a sua volta, l'habitus incorpora e codifica le differenze in relazione alla propria. Nel semplice di un habitus collocato in una posizione, dunque in un allocamento intensivo di disposizioni e inclinazioni condizionali alla pratica, appare il "composto" che gli è esterno. Oltre a ciò, per ciascuna dimensione dello stile di vita unificate dall'habitus, questo vi sottende una doppia funzionalità, principio di produzione delle pratiche e principio di percezione, valutazione, classificazione delle pratiche in generale e dunque per converso della propria. E veniamo, finalmente, al passaggio considerato più tipicamente illustrativo:

> struttura strutturante che organizza le pratiche e la loro percezione, l'habitus è anche struttura strutturata: principio di divisione in classi logiche, che organizza la percezione del mondo sociale, è a sua volta il prodotto dell'incorporazione della divisione in classi sociali. Ogni condizione viene definita in modo inscindibile dalle sue caratteristiche intrinseche e dalle caratteristiche relazionali che derivano dalla sua posizione nel sistema delle condizioni che è anche un sistema di differenze, di posizioni differenziali, cioè da tutto ciò che la distingue da tutto il resto che essa non è e in particolare da tutto ciò con cui essa è in contrasto: l'identità sociale si definisce e si afferma nella differenza. Ciò significa che *negli atteggiamenti dell'habitus si trova inevitabilmente iscritta tutta la struttura del sistema delle condizioni*, che si realizza nell'esperienza di una condizione collocata in una posizione particolare di questa struttura […]. In quanto sistema di schemi generatori di pratiche, che esprime in modo sistematico la necessità e le libertà inerenti alla condizione di classe, e la differenza costitutiva di quella posizione, l'habitus coglie le differenze di condizione, che percepisce sotto forma di differenza tra pratiche classificate e classificanti (in quanto prodotte dall'habitus), in base a criteri di differenziazione, i quali, essendo a loro volta il prodotto di queste differenze, sono a esse oggettivamente conformi e tendono quindi a percepirle come naturali. (Bourdieu 2001, 175-177)

In Bourdieu la collocazione socio-economica determina la prospettiva e la prospezione della pratica, tanto nel suo *opus operatum* quanto nelle condizioni del *modus operandi*. Questo sistema di classificazione, che è il risultato dell'incorporazione della struttura dello spazio sociale, che si impone attraverso l'*esperienza di una posizione particolare* all'interno di questo spazio stesso, costituisce, nei limiti imposti dalle possibilità e dalle impossibilità economiche (che esso, con la sua logica, tende a riprodurre), la ragione del fatto che le pratiche si uniformino alle regolarità insite in una condizione.

4.8. Habitus come gusto: la formazione sociale delle preferenze

Come si è detto l'*habitus* opera attraverso un calcolo non razionale, ma *ragionevole* e di natura eminentemente inconscia. Se si sposta il fulcro dell'attenzione da una generale teoria dell'azione al fronte delle pratiche di scelta e di consumo culturale, questo calcolo esibisce due funzioni essenziali. L'*habitus* costituisce sia il *principium generationis*, lo «schema generatore», di pratiche oggettivamente classificabili – che si manifestano sotto la specie di necessità incorporate, effetto del dispiegamento di condizioni d'esistenza oggettive –, sia il *principium divisionis* di queste, il *modus* internalizzato di percepire classificare e valutare tali pratiche: essendo tanto l'atteggiamento produttivo di pratiche e di

atteggiamenti pratici, quanto simultaneamente l'operatore che implicitamente le valuta e le ordina in modo gerarchico e ricorsivo ogni qual volta produce la propria. Infatti l'*habitus* produce di volta in volta espressioni di gusto, giudizi di valore che definiscono la posizione delle proprie pratiche rispetto alle altre: atti proposizionali verbalmente espressi o implicitamente ritenuti sotto soglia di coscienza e lì tuttavia attivi.

Nell'ambito del consumo e dell'appropriazione culturale, nella dimensione racchiusa dallo stile di vita, l'habitus *funziona come* gusto, laddove il gusto è «l'operatore pratico della trasmutazione delle cose in segni distinti e distintivi, e delle distribuzioni continue in contrasti discontinui: esso innalza le differenze iscritte nell'ordine fisico dei corpi all'ordine simbolico delle distinzioni significanti» (Bourdieu 2001, 180-181). I gusti, cioè le preferenze espresse, costituiscono l'espressione necessaria delle differenze connesse a posizioni che nello spazio sociale si escludono mutuamente,

> non a caso quando debbono giustificarsi si affermano in forma tutta negativa, attraverso il rifiuto opposto a gusti diversi: in materia di gusti, più che in qualsiasi altra, ogni determinazione è negazione; ed indubbiamente i gusti sono innanzitutto dei disgusti, fatti di orrore o di intolleranza viscerale [...], per gli altri gusti, cioè per i gusti degli altri. Dei gusti e dei colori non si discute: non perché in natura esistono tutti i gusti, ma perché praticamente ogni gusto si sente fondato per natura e praticamente lo è dal momento che è habitus, il che porta a respingere gli altri nello stato scandaloso di ciò che è contro natura. (Bourdieu 2001, 53-54)

Il rapporto tra queste due funzioni simultanee, di produzione e di valutazione, presiede alla costituzione dell'immagine del mondo sociale, dello spazio degli stili di vita. All'origine della topologia delle tre maniere fondamentali della distinzione sociale (cioè i consumi distinti, pretenziosi e volgari tracciati dettagliatamente ne *La distinzione*) Bourdieu colloca un passaggio cruciale:

> il vero principio delle differenze riscontrate nell'ambito del consumo è la contrapposizione tra *gusti di lusso* (o di *libertà*) e i *gusti del necessario*: i primi sono la peculiarità degli individui che sono il prodotto di condizioni materiali di esistenza definite dalla *distanza dalla necessità*, dalla libertà o dalla *agiatezza*, che assicura il fatto di possedere un capitale; i secondi esprimono, nel loro stesso adeguamento, le necessità di cui sono il risultato. È per questo che i gusti popolari per i cibi più nutrienti e più economici […] possono venir *dedotti* dalla *necessità di produrre la forza-lavoro al minor costo possibile*, necessità che come indica la sua stessa definizione, s'impone al proletariato. L'idea stessa di gusto, che è tipicamente borghese, perché presuppone la libertà assoluta di scegliere, è così strettamente legata all'idea di libertà, che si fa fatica anche soltanto a concepire il paradosso di un gusto del necessario. E questo, sia quando lo si dimentica completamente, facendo della pratica un prodotto diretto della necessità (gli operai mangiano fagioli perché non possono permettersi nient'altro), trascurando il fatto che il più delle volte la necessità si realizza perché gli attori sociali sono *portati* a realizzarla, cioè perché *prendono gusto* per ciò a cui sono comunque condannati; sia che lo si tratti come un gusto di libertà, dimenticando i condizionamenti di cui è il risultato, e riducendolo così a una preferenza patologica e morbosa per le cose di (prima) necessità, una sorta di indigenza congenita, che funziona da pretesto per un razzismo di classe che accomuna il popolo al crasso e al grasso; scarpe grosse, grandi fatiche, risate grossolane, scherzi grossolani, crasso buon senso, amenità grossolana, grassezza rubiconda. (Bourdieu 2001, 185-186)

Questo brano è utile a ricollocare la formazione delle preferenze di consumo culturale entro le condizioni sociali di produzione dell'habitus, opponendosi tanto all'innatismo del gusto estetico legittimo connesso alla posizione borghese, privilegiata nella sua "distanza dalla necessità", quanto all'atteggiamento che deduce linearmente le pratiche dalle condizioni materiali di riferimento (da un reddito alto o basso, per esempio) senza interpellare la partecipazione attiva degli agenti.

5. Due brevi conclusioni

Al termine di questa disamina, preme ribadire due semplici punti che, secondo chi scrive, qualificano l'originalità filosofica della nozione di habitus e vincolano un'eventuale elaborazione del concetto in chiave politica.

L'habitus, definito nei termini di un'ontologia delle disposizioni ed esplorato nella multidimensionalità dei suoi correlati psicologici, aiuta a comprendere la regolarità e la predittibilità iscritte nel comportamento umano, anche *in assenza* di strutture di condizionamento. Il condizionamento e le regolarità a questo immanenti sono interiorizzati e agiti *spontaneamente*: il condizionamento esterno può essere efficace sull'"interno" dell'individuo *solo* perché è stato preliminarmente mediato e appropriato da questo e agito spontaneamente *come se* fosse legge interna.

L'habitus è oggettivamente di classe nella misura in cui sussume la relativa omogeneità delle pratiche di un gruppo o una classe socio-economica accumunata da condizioni di esistenza simili, a prescindere dalla presenza di una corrispondente coscienza di classe.

In conclusione, la nozione di habitus, in quanto si colloca al crocevia di molteplici dimensioni della pratica individuale e sociale, costituisce sia un promettente costrutto a vocazione interdisciplinare in vista di una teoria unificata della azione umana, sia una chiave di accesso, in termini di una possibile "antropologia dell'emancipazione", per la comprensione dell'«effetto peculiare» che la «presa di coscienza» produce nell'esplicitazione del dato e nella sospensione dell'adesione immediata a questo stesso dato, inducendo la separazione della «*conoscenza* dei rapporti probabili e il *riconoscimento* di questi stessi rapporti, di modo che l'*amor fati* possa anche trasformarsi in *odium fati*» (Bourdieu 2001, 250).

Bibliografia

Adorno, T.W., 1972, *Introduzione*, in Adorno, T.W., *et al.*, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino, Einaudi.

Bigaj, T., 2010, *Dispositional Monism and the Circularity Objection*, «Ontology Metaphysics», 11, 39-47.

Bourdieu, P., 2001, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino.

Bourdieu, P., 2003a, *Il senso pratico*, Roma, Armando Editore.

Bourdieu, P., 2003b, *Per una teoria della pratica con tre saggi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Bourdieu, P., 2009, *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino.

Bourdieu, P., 2013a, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Napoli-Salerno, Orthotes.

Bourdieu, P., 2013b, *Sullo Stato*, Milano, Feltrinelli.

Bourdieu, P., Passeron, J.P. 2006, *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Rimini, Guaraldi.

Bourdieu, P., Wacquant, L., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati-Boringhieri.

Dennett, D., 1991, *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown.

Head, H., 1920, *Studies in Neurology*, 2 voll., London, Hodder & Stoughton.

Hegel, G.W.F., 1978, *Scienza della logica*, Bari, Laterza.

Hirstein, W., 2005, *Brain Fiction. Self-Deception and the Riddle of Confabulation*,

Kant, I., 2004, *Critica della ragion pura*, Milano, Adelphi.

Gebauer, G., Kreis, B., 2009, *Habitus*, Roma, Armando Editore.

Lizardo, O., *The Cognitive Origins of Bourdieu's* Habitus, «Journal for the Theory of Social Behaviour», 34: 4, 375–401.
Nisbett, R.E., Wilson, T.D., 1977, *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, «Psychological Review» 84: 231–259.
Paolucci, G., 2011, *Introduzione a Bourdieu*, Bari, Laterza.
Piaget, J., 1970a, *Genetic Epistemology*, tr. by Eleanor Duckworth, New York, Columbia University Press.
Piaget, J., 1970b, *Structuralism*, New York, Basic Books.
Sparrow, T., Hutchinson, A., (ed.) 2013, *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Plymouth, UK, Lexington Books.

La presenza di Friedrich Nietzsche in Hannah Arendt

Emanuele Martinelli

emanue.martinelli@gmail.com

La filosofia di Arendt può essere bipartita nei valori dell'*attivo* e del *reattivo*. Dal lato delle *forze attive* possono essere collocati la *libera volontà*, il *pensiero non contemplativo*, il *giudizio riflettente* e l'*azione*. Dal lato delle *forze reattive*, invece, il *pensiero contemplativo*, i *giudizi determinanti*, l'*opera* e il *lavoro*.

Arendt concepisce da sé questa coppia concettuale (*attivo* e *reattivo*)? O esistono precedenti nel corso della storia della filosofia?

La distinzione nietzscheana dell'*istante* decisivo dalla logica e dall'ontologia potrebbe essere l'antecedente ricercato: «bisogna avere un CRITERIO: io distinguo il *grande stile*; io distinguo *attività* e reattività; distinguo i *sovrabbondanti*, *prodighi* e i sofferenti-passionali (gli 'idealisti')» (Nietzsche 1990, 164).

In questo senso Arendt, al contrario di Jaspers, Lowith e sopratutto Heidegger, parrebbe aver correttamente inteso, e non frainteso, la parabola filosofica di Nietzsche. Applicando il criterio *attivo-reattivo* l'insieme della concettualità arendtiana acquisisce ordine e un'organizzazione non immediatamente evidente. L'intera produzione, dalla tesi di dottorato, *Il concetto di amore in Agostino*[1], alla grande opera della maturità, *La vita della mente,* acquista chiarezza e coerenza.

In via preliminare, dunque, sarà obbligatorio occuparci della *conditio sine qua non* dell'*eterno ritorno*, culmine della traiettoria filosofica di Nietzsche, e della *natalità*. Per rispettare l'ordine cronologico e logico concettuale si inizierà indagando le peculiarità del materialismo nietzscheano.

1. Correggendo le interpretazioni di Nietzsche che non specificano la relatività di ciascuna forza, va rilevata l'indispensabilità delle *forze reattive* affinché l'attività possa esercitarsi. Al fine di comprendere con esattezza la filosofia di Nietzsche, si deve insistere sul carattere relazionale del composto e su quello relativo di ciascuna forza del composto. La forza è un concetto relativo e, a sua volta, governa un composto di forze minori. Ogni forza, pur essendone solo una parte, riproduce le dinamiche della *volontà di potenza*. La *quantità* e la *qualità* della forza corrispondono ai limiti reciproci delle forze del composto. Ogni forza, proprio perché si incontra con un'altra, riceve la *qualità* che corrisponde alla

1 Sulla genesi di queste tematiche, così centrali nell'opera di Arendt, rimando alla sua tesi di dottorato*: Il concetto di amore in Agostino.* In quel non facile testo Arendt (2004) analizza il superamento della temporalità in un orizzonte metafisico, i limiti di una libertà concepita solamente come autosufficienza e l'astrattezza disumana di una relazione con l'atro progettata dall'alto, dalla *beatitudo* raggiunta nel rapporto con Dio, dal *sommum bonum.* In questo modo, secondo Arendt, è fuorigioco un rapporto originario con il prossimo. La relazione astratta si esprime nell'obiettività della *ordinata dilectio,* per quest'ultima il prossimo non è più esperito nei concreti incontri mondani, come amico o come nemico, bensì è già istallato a priori.

sua *quantità*, ossia l'affezione che innesca la potenza. La nascita delle *qualità* presuppone la nascita relativa delle *quantità*, i due momenti sono simultanei e inseparabili. *Quantità* e *qualità* non si offrirebbero se la forza non fosse plurale (al contrario di Schopenhauer). Senza "differenza" si smentisce l'esperienza e contraddice il "divenire". La *volontà di potenza* è principio sintetico di tutte le forze. È la "ragion sufficiente" del movimento. La *volontà di potenza* è l'elemento *genetico*, *genealogico* e *differenziale* al tempo stesso. Affermazione e negazione sono le qualità della volontà di potenza (in base alla quantità le forze sono dominanti o dominate in base alla qualità, invece, attive o reattive).

Esempi di affermazioni ci vengono offerti dalla tipologia del signore, dalla potenza del falso (l'arte di Dioniso) e dall'affermazione dell'*eterno ritorno* nell'*attimo* (Zarathustra). Quest'ultima (ciò che vuoi devi volerlo in modo tale da volerne *l'eterno ritorno*) è l'affermazione delle affermazioni, vertice e sintesi di tutta la filosofia.

Una tale lettura della filosofia di Nietzsche, ponendo una materia, evita di collocare l'origine della libertà nel "nulla" delimitandone, allo stesso tempo, il perimetro filosofico in relazione a quello heideggeriano.

La *natalità* è il baricentro logico della filosofia di Arendt, l'asse intorno al quale si muovono la *libera volontà*, la *libertà*, *l'azione*[2] e il *giudizio*. Quali sono le condizioni della sua possibilità? La *natalità*, in termini propriamente filosofici, è una o è molteplice (come l'attività in Nietzsche)? La dimostrazione della presenza dell'epistemologia nietzschena nella filosofia di Hannah Arendt deve, inevitabilmente, rispondere a queste domande e risolvere questi problemi. Arendt sceglie la versione pluralista della *Genesi*: «('Egli li creò maschio e femmina'), accettiamo questa versione della creazione del genere umano e non quella secondo cui Dio originariamente creò solo l'uomo (*Adam*, 'lo' e non 'li'), così che la moltitudine degli esseri umani è il prodotto di una moltiplicazione» (Arendt 2012, 8). La *natalità* è plurale e, nondimeno, «è la paradossale pluralità di esseri unici» (Arendt 2012, 128). Le molteplici *natalità* sono relative, relazionali e non assolute. Ogni nuovo inizio, non anticipandone alcuno, si attiva su una materia preesistente in un regime di contemporaneità. "Nascere" è l'esito di un reciproco influenzarsi, è il frutto di una procreazione che mano a mano si depura umanizzandosi nell'*azione*. La vetta morale cui aspira Arendt è un'etica mai "troppo umana" della *libertà*. In Arendt convivono due diversi contesti plurali: il primo naturale e il secondo politico-morale. La *natalità* è la "re-azione" alle dinamiche esistenti nell'ordine naturale; l'*azione*, dal canto suo, la "re-azione" alle interazioni patite nell'ordine morale-politico. L'*azione*, in sostanza, è una riproposizione a uno stadio superiore del fatto della pluralità. In sede epistemologica, tuttavia, sono utilizzate categorie nietzscheane. Al netto della "grande politica" nel composto di forze, dunque, Arendt pone una materia richiamandosi a posizioni nietzscheane piuttosto che heideggeriane[3]. L'*esser per la vita* prende le distanze dalla svalutazione delle

2 Sui rischi che si corrono sopravvalutando il promettere in Arendt, cfr. Tassin (2007, 11-40): «certi commentatori tendono […] a cancellare la dimensione propriamente politica dell'azione, riconducendola a una pragmatica discorsiva o comunicativa. Questo è Habermas, ma certamente non Arendt! Al contrario, in Arendt si trova questa idea che l'azione comporta una dimensione agonistica».

3 Su questo tema cfr. Fistetti (1998). In questo testo Fistetti scorge nel metodo arendtiano un procedere decostruttivo capace di sfaldare le fondamenta dell'analitica esistenziale, la quale, stando a questa lettura, secondo Arendt sarebbe incapace di trascendersi e cogliere genealogicamente i propri presupposti indiscussi, ossia il modello della produzione e la "gigantomachia sull'essere" di origine platonica. Fistetti analizza il disaccordo tra Arendt e Heidegger in relazione al divieto parmenideo, infranto dal secondo, di interpellare "il non essere". Dunque, sia che si esprima nei termini di un *logos* verace o che si affidi all'impronunciabilità del vero, Heidegger è ritenuto responsabile di strozzare la libertà e di sottrarre il corpo all'antropologia nietzscheana ricavandone una superficiale potenza.

faccende umane e dal deprezzamento del corpo e della città (Abensour 2010, 71-76). Da Platone all'*esser per la morte* di Heidegger, viceversa, vale il paradigma dell'emancipazione dell'anima dal corpo fardello. Arendt sostituisce la *natalità* alla mortalità confutando la vittoria del *bios theoretikos* sul *bios politikos*[4]. Una frase di Agostino, ripetuta da Arendt senza posa, accompagna adeguatamente la trattazione dell'attività e introduce efficacemente al paragrafo successivo: «L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana. 'Initium ut esset, creatus est homo', 'affinchè ci fosse inizio, è stato creato l'uomo', dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo» (Arendt 2009, 656). Per il fatto della nascita, un inizio diverso dal principio del mondo, l'uomo è iniziatore. "Nascere" è esprimere la "qualità" essenziale e inalienabile dell'essere umano. Vivere è "rinascere" ad ogni *adesso*[5], l'origine non resta mai un elemento del passato. Arendt allude chiaramente a una interruzione della temporalità. Nel paragrafo successivo verranno messi in evidenza i luoghi testuali di contatto tra tale interruzione della temporalità e la dottrina dell'*eterno ritorno*.

2. Nel paragrafo più importante di *The life of the mind (La vita della mente)*, *The gap between past and future: the:"nunc stans" (La lacuna tra il passato e il futuro: il "nunc stans"),* Arendt presenta, graficamente e discorsivamente, uno schema interpretativo identico alla dottrina dell'*eterno ritorno*. In quelle pagine citate poc'anzi, presupponendo un *continuum* temporale del quale si può solo concepire ma non pensare un inizio e una fine assoluti, dunque, anteponendo un infinito passato e un infinito futuro, colloca l'esperienza del tempo in appendice alla vita umana concreta. L'"incorporazione del divenire" nelle attività quotidiane, nel fare, è la *certezza fondamentale* dalla quale ricavare passato e futuro e moderare la reattività contemplativa.

> In altre parole, il continuo temporale, che è mutamento perenne, si spezza nei tempi passato, presente, futuro; col che, passato e futuro sono avversari l'uno dell'altro … solo a causa della presenza dell'uomo che possiede un''originÈ, la sua nascita, e una fine; la sua morte, e perciò in ogni dato istante sussiste tra loro: questo 'tra' si chiama presente. È proprio l'inserimento dell'uomo, con l'arco limitato della sua vita trasforma la corrente ininterrotta del puro mutamento - che si può concepire tanto in forma ciclica quanto come moto rettilineo senza essere in grado di concepire un inizio e una fine assoluti - nel tempo quale noi lo conosciamo. (Arendt 2009, 298)

Conviene affidarci di nuovo alle chiarissime parole di Arendt (2009, 301): «Come tale, il tempo costituisce il maggior nemico dell'io pensante poiché - per effetto dell'incarnazione della mente in un corpo i cui moti interni non possono immobilizzarsi - il tempo interrompe regolarmente e inesorabilmente quella quiete immobile in cui la

4 Secondo l'opinione di Arendt la tradizione filosofico politica occidentale, da Platone a Marx, ha assegnato un peso sempre maggiore al governo dei filosofi sulla città. L'antica opposizione tra libertà e coercizione lasciò il posto all'opposizione platonica di pensiero e azione, verità e opinione. Dal *bios politikos* si passò al *bios theoretikos*. La libertà dalla schiavitù, per esempio, non fu una richiesta avanzata dagli schiavi, il concetto di eguaglianza, infatti, possedeva già la solidità di un pregiudizio popolare. Per Arendt la libertà è un modo d'essere e non una facoltà, non è un bene ma la condizione pre-politica della politica. L'azione, in quanto fine in sé, avrebbe dovuto avere uno scopo più alto. Si era aperto, oramai, un abisso incolmabile tra l'individuo e la comunità, oltre che tra il pensiero e l'azione (cfr. Arendt 1995).

5 Il tedesco *Augenblick*, «attimo» è stato tradotto da Arendt con *now,* che in italiano è stato reso con «adesso».

mente è attiva senza far nulla». Il tempo e il *corpo* sono due parole per una cosa sola. L'attività è una signoria sul tempo, il suo esercizio sancisce l'uscita dalla minore età[6].

> Per di più, se è il frapporsi dell'uomo che spezza il flusso indifferente del mutamento perenne conferendogli un obiettivo, cioè lui stesso, l'essere che combatte, e se attraverso tale frapposizione l'indifferenziata corrente temporale si articola in ciò che è dietro di lui, il passato, in ciò che è davanti a lui, il futuro, e in lui stesso, il presente che lotta, ne deriva che la presenza dell'uomo fa sì che il corso del tempo defletta dalla sua direzione originaria o (supponendo un movimento ciclico) dalla sua non-direzione ultima, quali che fossero. (Arendt 2009, 302)

Tali citazioni del testo arendtiano suggeriscono una stretta parentela tra queste ultime e la dottrina dell'*eterno ritorno*[7]. L'*eterno ritorno* è il nome di una dottrina che avrebbe potuto chiamarsi anche dottrina dell'*attimo*. Innanzitutto perché l'idea di *eterno ritorno* alla quale si fa riferimento non è quella del senso comune: «dunque, per descrivere il circolo eterno, non bisogna ricorrere, mediante un'analogia sbagliata, ai circoli che divengono e periscono, per esempio le stelle, il flusso e riflusso, il giorno e la notte, le stagioni» (Nietzsche 1965, 366). E, secondariamente, perché questa singolare accezione di eternità non corrisponde alla sostanza della dottrina. La *ratio essendi* è la decisione istantanea. È possibile dimostrare quanto la posizione di Arendt fosse vicina a quella di Nietzsche: «Gli 'anni che girano come una ruota' di Omero non fornivano nulla di più dello sfondo su cui era apparsa la storia degna di nota, per essere consegnata al racconto» (Arendt, 2009). La traiettoria filosofica di Nietzsche, dalla *Nascita della tragedia* al *Così parlò Zarathustra,* è una incessante rincorsa della propria attività, dovevano essere superati gli ostacoli rappresentati dalle diverse configurazioni del "logico" e *trasvalutati* tutti i valori *troppo umani*. Solo allora il superuomo avrebbe potuto, nell'*attimo* e "incorporando il divenire", far affiorare una testa (Franck 2002, 325). Tenersi nell'*istante* equivale, pertanto, ad emergere dalle false, volgari e grossolane rappresentazioni del tempo, dello spazio, della sostanza, del soggetto, dell'oggetto ecc ecc. Ciò è possibile esclusivamente in una società di *superuomini* coscienti del carattere poetico della logica e dell'ontologia.

> Al pensatore occorre la fantasia, lo slancio, l'astrazione, la desensualizzazione, l'ingegnosità inventiva, il presentimento, l'induzione, la dialettica, la critica, la raccolta del materiale, l'impersonalità del modo di pensare, la contemplazione e la visione sinottica, e non poca giustizia e amore verso tutto ciò che è, - ma tutti questi strumenti hanno avuto una volta valore, ognuno per se stesso, nella storia della vita contemplativa, come fini e fini ultimi, e hanno dato ai loro inventori quella beatitudine che entra nell'anima umana al rifulgere di un fine ultimo. (Nietzsche 2013, 38)

Detto ciò spero emergano anche le differenze, oltre le coincidenze, tra la concezione di Arendt e quella di Nietzsche, e la peculiarità della proposta politica arendtiana se "vitalizzata". Nietzsche, dunque, come dicevamo, invoca una società senza "essere" e Dio, ad altezza d'uomo: «non c'è per essa (per l'umanità) alcun trapasso in un ordine più elevato, come non potrebbero la formica e il verme auricolare innalzarsi, al termine della loro 'carriera terrestrÈ, all'affinità con Dio e all'eternità. Il divenire si strascica

6 La decisiva influenza della *Seconda Inattuale* sul pensiero di Arendt è sottolineata da Forti (2006, 223). Forti sottolinea l'importanza del ripensamento dell'immagine unilineare del tempo, avviato da alcune filosofie del Novecento, per la filosofia di Arendt.

7 Per una diversa interpretazione del nesso Nietzsche-Arendt rimando a D.R. Villa (1992, 274-308). In questo saggio Villa, concentrandosi sulla *Genealogia della morale* e su *Vita Activa,* evidenzia le reciproche idee di arte*, performanc*e e virtuosismo. Villa offre una chiave di lettura esclusivamente estetica della relazione Nietzsche-Arendt e, per lo stessa ragione, pur riconoscendo nel senso comune la capacità di domare l'agone, rovescia il significato del gusto sbilanciandolo verso l'oggettività: «la nostra concezione del gusto è soggettivistica».

dietro l'essere stato» (Nietzsche 2013, 41). Il senso appartiene solo alle faccende umane, la verità è il risultato di un moto ascendente e non discendente. L'ontologia, non detenendo più il primato della descrizione del mondo, è ritenuta, ormai, giusto una prospettiva circoscritta e una valutazione storica arbitraria. La logica, altresì, uno strumento di conservazione ma non di intensificazione. Le azioni sono la certezza fondamentale delle due filosofie, trasformano il moto continuo in un susseguirsi di istanti, di *gaps* passato e futuro. Tali fratture interrompono inesorabilmente l'attività contemplativa, smascherano la vacuità delle categorie logico-ontologiche e impongono una riconsiderazione generale dell'umano. Rappresentano la volontà di superare che in sé stessa non ha fine. L'individuo, nella sua irriducibile singolarità, destina la direzione del tempo. Stabilisce, non essendo destinato, la non "indifferenza" della freccia del tempo:

> L'eterno ritorno. Filosofia.
>
> 3) Recentemente si è più volte voluta trovare una contraddizione nel concetto di infinità del tempo del mondo all'indietro: e la si è anche trovata, benché al prezzo di scambiare così <la> testa con la coda. Niente mi può impedire, calcolando da questo momento all'indietro, di dire: 'non giungerò così mai alla finÈ; così posso anche calcolare, dallo stesso momento, in avanti, e continuare all'infinito. Solo se volessi fare l'errore – che mi guarderei bene dal fare – di equiparare questo giusto concetto di *un regressus in infinitum* a un *non pensabile* concetto di *un progressus* infinito fino a ora; solo se io ponessi la *direzione* (in avanti o all'indietro) come logicamente indifferente, mi troverei tra le mani la testa, questo momento, come coda. (Nietzsche 1974, 164)

Arendt e Nietzsche, contro Heidegger, paragonano l'*istante* a una "testa" e non a una "coda". Siamo in presenza di una dottrina della *libertà*: «Ai religiosi. Essi sentono il superiore legame degli avvenimenti e il significato assoluto della persona e se stessi come falliti. - Se tutte le cose sono un fato, allora anch'io sono un fato per tutte le cose» (Nietzsche 1990, 10). La decisione non può modificare il movimento circolare delle forze ma può manipolare ciò che comanda la ripartizione di queste stesse forze.

> 'Ma, se tutto è necessario, in che misura posso disporre delle mie azioni?'. Il pensiero e la fede sono un grave fardello che preme su di te, accanto a tutti gli altri pesi, e più di essi. Tu dici che cibo, luogo, aria, compagnia ti trasformano e determinano; ma le tue opinioni lo fanno ancora di più, infatti queste ti determinano a tale cibo, luogo, aria, compagnia. - Se assimili il pensiero dei pensieri, ti trasformerai. Se per ogni tua azione ti domandi: 'È ciò qualcosa che io voglia fare infinite volte?, questa domanda è il *più grave fardello*'. (Nietzsche 1965, 355-356)

L'immagine utilizzata da Arendt è quella del parallelogramma di forze:

> quanto all'origine, infatti, le due forze antagoniste del passato e del futuro sono entrambe indeterminate; dal punto di vista del presente che sta nel mezzo, l'una viene da un passato, l'altra da un futuro infiniti. Ma benché non conoscano inizio, esse hanno un termine ultimo, il punto in cui si incontrano e si scontrano, il presente. (Arendt 2009, 303)

A differenza dei due vettori non paralleli la diagonale ha un'origine, è piantata nel presente, e va all'infinito. Con questo schema Arendt può «situare la regione del pensiero al di là ed al di sopra del mondo e del tempo dell'uomo» (Arendt 2009, 302). E, come Nietzsche, giudicare *reattivo* chi, incapace di camminare lungo questa diagonale, è saltato nella cosa in sé. «Se 'egli' sapesse esercitare le sue forze lungo la diagonale, perfettamente equidistante tra passato e futuro, quasi percorrendola avanti e dietro [...] non

dovrebbe balzar fuori dalla linea del fronte per mettersi al di sopra della mischia» (Arendt 1999, 35-36).

L'annichilamento delle società moderne, per Nietzsche e per Arendt, consiste nell'adottare il punto di vista sbagliato tenendosi, non nell'*istante*, ma nella "cosa in sé"[8]. Tuttavia Arendt attua, anziché la *trasvalutazione* di stampo nietzscheano, una fecondazione dei valori reattivi ed logico-ontologici. Perchè? e, sopratutto, quanto è profonda la "vitalizzazione" arendtiana? Le lezioni sulla filosofia politica di Kant, tenute alla *New school for social research* nell'autunno del 1970, ci consentiranno di rispondere.

3. Grazie alla lettura delle lezioni sulla filosofia politica di Kant verrà verificata la profondità dell'attività *decostruttiva* di Arendt e sarà dimostrato il debito che ella ha contratto nei confronti del filosofo tedesco. Emergeranno, inoltre, le peculiarità del suo pensiero politico. Nel seminario dedicato alla *Critica del Giudizio* Arendt sottolinea l'originalità teoretica dell'*immaginazione*.

> Per Kant l'immaginazione è la condizione della memoria, e dunque una facoltà molto più comprensiva. Nell'Antropologia la memoria, la 'facoltà di rendersi presente il passato' viene trattata congiuntamente alla 'facoltà della previsionÈ, che rende presente il futuro. Ambedue sono fondate sull'associazione […]. L'immaginazione non ha bisogno di essere guidata da questa associazione temporale, perché può rendere presente a piacimento quel che desidera. (Arendt 2005, 118)

Questa prima citazione, tratta dalle *Lectures on Kant's Political Philosophy*, offre un suggerimento che sarebbe inopportuno non cogliere, mi riferisco alla distinzione dell'*immaginazione produttiva* dalla memoria. Differentemente da quest'ultima, fondata sull'*associazione,* l'*immaginazione produttiva* non ha bisogno di essere guidata perché, a piacimento, immagina ciò che vuole. Appare, dunque, una somiglianza non casuale tra l'immaginazione e l'attività istantanea, il *gap* tra il presente e il futuro. Si potranno intuire la portata e le implicazioni della somiglianza appena segnalata solo dopo aver precisato, seguendo il filo del discorso arendtiano, il ruolo e le funzioni della facoltà immaginativa nella *Critica della ragion pura.* Per Arendt il ruolo svolto dall'immaginazione nell'ambito delle nostre facoltà conoscitive è la più grande scoperta fatta da Kant nella *Critica della ragion* pura. In particolare si sostiene la necessità di rivolge lo sguardo allo *schematismo dei concetti puri dell'intelletto*. La tesi di Arendt è la seguente: «la stessa facoltà, l'immaginazione, che fornisce gli schemi per la conoscenza, mette a disposizione anche gli esempi per il giudizio» (Arendt 2005, 119).

> In secondo luogo, questo concetto di 'tavolo' è veramente un concetto? Non è forse a sua volta una specie di immagine? Così che una sorta di immaginazione è presente anche nell'intelletto? La risposta è: 'la sintesi di un molteplice … comincia col produrre conoscenza … ; [essa] è ciò che effettivamente raccoglie gli elementi per la conoscenza, unificandoli in un certo contenuto'. Questa sintesi è il semplice risultato dell'immaginazione, ossia di una funzione dell'anima, cieca e tuttavia indispensabile, senza la quale non potremmo a nessun titolo avere una qualsiasi conoscenza. (Arendt 2005, 119)

8 Il concetto di storicità è incapace di comprendere il vero cuore della filosofia politica: l'uomo come essere che agisce. Per Arendt una parte considerevole della filosofia moderna consiste in interpretazioni dei grandi testi del passato. Lo storicismo, secondo la pensatrice tedesca/americana, ha insegnato a leggere come mai prima, l'intrinseca imprevedibilità della natura umana; l'oscurità del cuore umano, tuttavia, a detta di Arendt (2005), rimane incalcolabile.

Arendt riporta l'esempio nel quale Kant afferma che lo *schema*, senza il quale non si potrebbe conoscere alcunché, perché se non avessi la capacità di schematizzare non si potrebbero produrre immagini, è un prodotto dell'*immaginazione pura a priori*:

> Kant afferma che l'immagine - prendiamo ad esempio il George Washington Bridge - è 'un prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione riproduttiva; lo schema (il ponte) di concetti sensibili (invece) … (è) un prodotto … dell'immaginazione pura a priori, tramite il quale e secondo il quale le immagini acquistano la loro stessa possibilità'. (Arendt 2005, 121) [9]

La somiglianza poc'anzi segnalata, in relazione alla memoria, tra l'immaginazione e l'*istante*, dunque, induce a pensare che Arendt ritenga lo *schematismo trascendentale* una configurazione temporanea del "divenire". La "vitalizzazione" sottoposta al politico avrebbe, di conseguenza, radici pre-logiche e pre-ontologiche. Nella Critica della ragion pura l'immaginazione serve l'intelletto, nella *Critica del giudizio*, invece, è l'intelletto ad essere al servizio dell'immaginazione. Arendt individua nel genio la sorgente dell'*immaginazione produttiva* e, invertendo l'ordine tra la prima e la terza critica, sostiene la validità esemplare dei prodotti dell'*immaginazione produttiva*: gli *schemi*. «Gli esempi svolgono un ruolo sia nei giudizi riflettenti che in quelli determinanti, il che vuol dire ogniqualvolta ci occupiamo di di cose particolari» (Arendt 2005, 123). Nonostante le indubbie consonanze, la riduzione della pensatrice ebreo-americana a Nietzsche non è l'intenzione di questo lavoro. Arendt ne supera le insensatezze agganciando la *natalità*, una parola diversa per nominare lo stesso concetto designato dall'*istante*, al *senso comune*, ai *casi identici* ed al reciproco riconoscimento interpersonale. Per Arendt la *genialità,* «immaginazione produttiva e originalità» (Arendt 2005, 93), deve essere inclusa nel senso comune e l'*azione*, a sua volta, compresa nell'orizzonte della *pluralità.* All'"oltrepassamento" individuale del riconoscimento interpersonale (*trasvalutazione*), Arendt abbina il moto inverso: dal riconoscimento interpersonale verso la "differenza" individuale.

La facoltà che precede e presiede l'espressione del genio artistico, riuscendo a coniugare perfettamente l'universale e il particolare, è il *gusto* o *giudizio*:

> nella sua (di Kant) analisi del giudizio estetico si distingue tra genio e gusto: il genio è indispensabile per la produzione di opere d'arte, mentre per giudicarle e per decidere se esse siano o meno oggetti belli, non si richiede nulla di più (come diremmo noi a differenza di Kant) del gusto: 'Per giudicare gli oggetti belli è necessario il gusto … per la loro produzione e necessario il genio'. (Arendt 2005, 93) [10]

Il *giudizio,* come l'*azione*, corrisponde all'"attività politica" per eccellenza: «Kant ammette questa subordinazione del genio rispetto al gusto, pur sapendo che il giudizio

9 Nel prosieguo dell'analisi Arendt (2005, 122-123) elenca quattro conseguenze dall'assenza d'immaginazione: 1) Senza l'immaginazione non sarebbe possibile la percezione: «Nella percezione di questo tavolo particolare è contenuto il 'tavolo' come tale. Pertanto nessuna percezione è possibile senza immaginazione». 2) Senza immaginazione non sarebbe possibile l'esperienza: «Lo schema 'tavolo' è valido per tutti i tavoli particolari. Senza di esso saremmo circondato da una molteplicità di oggetti, dei quali potremmo dire solo 'questo' e 'questo' e 'questo'». 3) Non sarebbe possibile la comunicazione: «Quindi: senza la possibilità di dire 'tavolo' non potremmo mai comunicare». 4) Senza immaginazione non sarebbe possibile la conoscenza: «essa è la condizione di ogni conoscenza».

10 Cfr. Arendt (2005, 93-94): «Secondo Kant il genio è una questione di immaginazione produttiva e originalità, il gusto invece una semplice questione del giudizio. Si pone così il problema di sapere quale delle due sia la facoltà 'più nobilÈ, quale costituisca la conditio sine qua non […]. E la risposta è la seguente: 'Alla bellezza sono meno necessarie la ricchezza e l'originalità delle idee, che l'accordo dell'immaginazione nella sua libertà con la conformità alla legge dell'intelletto [che si chiama gusto]. Perché tutta la ricchezza dell'immaginazione, nella sua libertà senza legge, non produce se non insensatezza; e il

senza il genio non troverebbe nulla da giudicare» (Arendt 2005, 94)[11]. L'unico filosofo ad essersi occupato del *giudizio*, eccezione nella storia della filosofia, è Kant. I modi della facoltà del *giudizio*, i quali rendono conto delle differenze tra la sussunzione cognitiva e la reazione alla percezione, mostrano l'umana disposizione a giudicare il *bello*. Una attività comprensiva ed accogliente rispetto al *giudizio cognitivo* ed alla *percezione*. Kant, nella prima parte della *Critica del Giudizio*, mettendo a fuoco l'oggettività delle scelte soggettive, ha messo a punto una filosofia politica che non ha utilizzato. La teoria di Arendt, in sostanza, è un'apologia del particolare al quale con il consenso universale si dà un valore oggettivo:

> resta poi un'altra possibilità, e qui si entra nell'ambito dei giudizi che non hanno carattere cognitivo. Si può esperire o pensare un tavolo ritenendolo il migliore possibile e assumendolo ad esempio ideale di ciò che i tavoli dovrebbero essere in realtà: il tavolo esemplare. ('EsemplarÈ viene da eximere, 'trascegliere qualcosa di particolarÈ). Quest'esemplare è e resta un che di particolare, che proprio nella sua particolarità rivela quella generalità che altrimenti non potrebbe essere definita. Il coraggio è come Achille etc. (Arendt 2005, 115)

Arendt propone una singolare universalizzazione del particolare. L'emersione della "qualità" particolare a *validità esemplare* tramite un consenso universale qualitativo: «quanto è più ampio il ventaglio di coloro con cui si potrebbe comunicare, tanto maggiore è il valore dell'oggetto» (Arendt 2005, 112). L'accordo più ampio sull'*autonomia*, sul *disinteresse* è il criterio della bellezza universale. L'assunzione del giudizio riflettente permette ad Arendt di conciliare le traiettorie particolari con il criterio morale universale. Al contrario dell'astrattezza del *giudizio cognitivo*, limitato da una riflessione sul tempo approssimativa, la nuova filosofia politica è un'attività della molteplicità che dimostra si sapersi sostenere da sé. Perché nella vita reale non è possibile sospendere il *giudizio*, non si può scegliere di non disporre di una determinata facoltà[12]. Qualora se ne avesse l'illusione, secondo l'opinione della Arendt, la pluralità continuerebbe a giudicarsi spostando il canone oggettivo da una parte all'altra. La morale è costretta dal tempo al movimento della fisarmonica. Il *giudizio* deve avere una consistenza che permetta grandi distensioni, e una resistenza grazie alla quale si mantenga forte nell'altalena dei movimenti di chiusura e di apertura. All'opposto, la durezza del *giudizio de-*

---

giudizio, invece, è la facoltà che la mette d'accordo con l'intelletto. Il gusto, come il giudizio in generale, è la disciplina (o l'educazione) del genio, gli spunta le ali…facendole insieme degne di un consenso universale e durevolÈ» .

11 Cfr. Arendt (2005, 94): «Ma afferma esplicitamente che 'le belle arti esigono … immaginazione, intelletto, spirito e gusto' e aggiunge in una nota che 'le prime tre facoltà trovano nella quarta la loro unionÈ, cioè nel gusto, dunque nel giudizio. Lo spirito, una peculiare facoltà distinta dalla ragione, dall'intelletto e dall'immaginazione, consente inoltre al genio di trovare alle idee l'espressione 'grazie alla quale lo stato d'animo soggettivo da esse prodotto…può essere comunicato agli altri'. In altri termini, lo spirito, ciò che ispira il genio e lui soltanto e che 'nessuna scienza può insegnare e nessuno zelo può apprenderÈ, consiste nell'esprimere 'l'elemento ineffabile dello stato d'animo' suscitato da tutti noi da certe rappresentazioni per le quali non abbiamo parole. 'Senza il concorso del genio, non ci sarebbe possibile comunicare tali rappresentazioni gli uni agli altri; la sua funzione originaria consiste appunto nel rendere questo stato d'animo universalmente comunicabilÈ. La facoltà che presiede a questa comunicabilità è il gusto, e il gusto o il giudizio non sono privilegio del genio. La *conditio sine qua non* per l'esistenza di oggetti belli è la comunicabilità; il giudizio degli spettatori crea lo spazio senza il quale simili oggetti non potrebbero apparire. La sfera pubblica è costituita dai critici e dagli spettatori, non già dagli attori e dai produttori: un tale critico spettatore risiede in ogni attore e inventore; senza questa facoltà critica, giudicante, l'attore o il produttore sarebbe così separato dallo spettatore da non essere percepito».

12 È necessario dispiegare la validità esemplare in un *range* di possibili accezioni determinandone i gradi minimo e massimo. Sembra indispensabile riconoscere alla validità esemplare una gamma concettuale che vada dal particolare appena percepito dal senso comune all'esemplarità propriamente detta: il coraggio di Achille o lo schematismo dei concetti puri dell'intelletto di Kant. Per la stessa ragione il giudizio riflettente *deriva,* oltre agli esempi migliori, le irragionevolezze a mala pena comunicabili.

terminante è destinata ad essere spezzata dal movimento del tempo: «La Critica del Giudizio tratta dei giudizi riflettenti in quanto distinti da quelli determinanti. I giudizi determinanti sussumono il particolare sotto una regola generale; quelli riflettenti, al contrario, "derivano" la regola dal particolare»[13] (Arendt 2005, 123). La morale imparziale dello spettatore è diversa dalle reazioni interessate. Il *giudizio politico*, presentato nella prima parte della *Critica del Giudizio*, è alternativo, non solo al *giudizio cognitivo*, ma anche alle reazioni egoiste.

I soggetti si esprimono nel mondo attraverso scelte e decisioni. La *bellezza* è il margine oggettivo entro il quale collocarsi per essere bene stimati. Il canone oggettivo del miglior comportamento, un'entità immateriale tra le persone, essendo relativo al tempo, al contrario dei parametri cognitivi, non smette mai di imparare derivando. Arendt "genealogizza" i decreti scesi dall'alto ed eguaglia i contributi limitati dal tempo. La critica della tradizione filosofico politica non si traduce nell'abolizione della validità oggettiva, al contrario il canone estetico, offrendo un ponte per il reciproco riconoscimento, supera l'apoliticità del dominio interattivo. L'accorgimento degli intervalli in sospensione sull'attività individuale definisce e valorizza la riflessione di Arendt.

Bibliografia

Abensour, M., 2006, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens&Tonka editeurs; (trad. it. *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, a cura di Dezzuto, C., Milano, Jaca Book, 2010).

Arendt, H., 1929, *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Julius Springer; (trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino*, a cura di Boella, L., Milano, SE, 2004).

Arendt, H., 1954, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, 1954; (trad. it. *Tra passato e futuro,* a cura di Gargiulo, T., Milano, Garzanti, 1999).

Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, Chicago-London, University of Chicago Press; (trad. it. *Vita activa. La condizione umana,* a cura di Finzi, S., Milano, Bompiani, 2012).

Arendt, H., 1978, *The life of the Mind,* Harcourt Brace, New York-London; (trad. it. di Zanetti, G., *La vita della mente,* a cura di Del Lago, A., Bologna, Il Mulino, 2009).

13 Cfr. Arendt (2005, 123-124): «Nello schema, fondamentalmente, viene 'percepito' qualcosa di 'universalÈ nel particolare. Si vede, per così dire, lo schema 'tavolo' riconoscendo il tavolo come tale. Kant rimanda a questa distinzione tra giudizi determinanti e riflettenti quando distingue, nella Critica della ragion pura, tra 'sussumere sotto un concetto' e 'ricondurre a un concetto' […]. Il significato della schema per i nostri propositi consiste nel fatto che sensibilità e intelletto s'incontrano per produrlo attraverso l'immaginazione. Nella Critica della ragion pura l'immaginazione serve all'intelletto; nella Critica del Giudizio l'intelletto è al servizio dell'immaginazione. Nella Critica del Giudizio troviamo qualcosa di analogo allo 'schema': l'esempio. Nei giudizi Kant attribuisce agli esempi la stessa funzione che le intuizioni dette schemi hanno per l'esperienza e la conoscenza. Gli esempi svolgono un ruolo sia nei giudizi riflettenti che in quelli determinanti, il che vuol dire ogniqualvolta ci occupiamo di cose particolari. Nella Critica della ragion pura - dove leggiamo che il giudizio 'costituisce un talento particolare che non può essere insegnato ma solo esercitato'- gli esempi vengono definiti 'dande del giudizio'. Nella Critica del Giudizio, e più precisamente nel corso della trattazione dei giudizi riflettenti, dove non si riconduce un particolare al concetto, l'esempio fornisce quello stesso aiuto che forniva lo schema nel conoscere il tavolo in quanto tavolo. Gli esempi ci guidano e ci conducono, e il giudizio acquista pertanto 'validità esemplarÈ. L'esempio è il particolare, che contiene in sé un concetto o una regola universale o di cui si assume che la contenga. Ad esempio, perché si è in grado di giudicare coraggiosa un'azione? Giudicando, si afferma spontaneamente, senza alcuna deduzione da una regola generale: 'quest'uomo ha coraggio'. Un greco avrebbe 'nelle profondità del suo animo' l'esempio di Achille».

Arendt, H., 1992 [1. ed. 1982], *Lectures on Kant's political philosophy,* University of Chicago Press, Chicago; (trad. it. *Hannah Arendt. Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant,* a cura di Portinaro, P.P., Genova, Il Melangolo, 2005).

Arendt, H., 1993, *Gunter Graus mi Gesprach mir Hannah Arendt*, Munchen, Derhor Verlag; (trad. it. *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di Del Lago, A., Milano, Mimesis, 2005).

Arendt, H., 1993, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*; (trad. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale,* in <<MicroMega>>, n. 5, a cura di Forti, S., 1995).

Campioni, G., 1998, *Sulla strada di Nietzsche,* Pisa, ETS.

Deleuze, G., 1962, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France; (trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, a cura di Polidori, F., Torino, Einaudi, 2002).

Fistetti, F., 1998, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale,* Bari, Editori Riuniti.

Forti, S., 2006, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano, [1. ed. *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Franco Angeli, 1996].

Franck, D., 1998, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, P.U.F.; (trad. it. *Nietzsche e l'ombra di Dio*, a cura di Cantatore N., D' Oriano, P., Roma, Edizioni Lithos, 2002).

Heidegger, M., 1961, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen; (trad. it. a cura di Volpi, F., Milano, Adelphi, 1995).

Jaspers, K., 1936, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* Berlin; (trad. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di Rustichelli, R., Milano, Mursia, 1996).

Kant I., 1781, *Kritik der reinen Vernunft*; (trad. it. *Critica della ragione pura,* a cura di Chiodi, P., Varese, UTET, 2012).

Kant, I., 1790, *Kritik der Urteilskraft*; (trad. it. *Critica del Giudizio,* a cura di Marassi, M., Milano, Bompiani, 2015).

Lowith K., 1935, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* Berlin; (trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno,* a cura di Venuti, S., Roma-Bari, Laterza, 2003).

Moiso, F., 1999, *Nietzsche e le scienze,* Milano, CUEM.

Nietzsche, F., 1881, *Nachgelassene Fragmente* (NF 1881, gruppo 11); (trad. it. *Idilli di Messina. La gaia scienza e Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, t. II, a cura di Masini, F., Montinari, M., Milano, Adelphi, 1965).

Nietzsche, F., 1883-1885, *Also sprach Zarathustra. Min Buch fur Alle und Keinen,* Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner; (trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. I, a cura di Colli, G., e Montinari, M., Milano, Adelphi, 2012).

Nietzsche, F., 1884, *Nachgelassene Fragmente* (NF 1884, gruppo 13); (trad. it. di Giametta, S., *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII, t. III, Milano, Adelphi, 1975).

Nietzsche, F., 1887a, *Morgenrote. Gedanken ber die moralischen Voruuteile,* Leipzig, Verlag von E. W. Fritzsch; (trad. it. di Masini, F., *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali,* Milano, Adelphi, in *Opere di Friedrich Nietzsche,* a cura di Colli, G., Montinari, M., vol. V, t. I, Milano, Adelphi, 2013).

Nietzsche F., 1887b, *Nachgelassene Fragmente* (NF 1887, gruppo 10); (trad. it. di Giametta, S., *Frammenti postumi 1887-1888,* in *Opere di Friedrich Nietzsche,* a cura di Colli, G., Montinari, M., vol. VIII, t. II, Milano, Adelphi, 1990).

Nietzsche F., 1888, *Nachgelassene Fragmente* (NF 1888, gruppo 14); (trad. it. di Giametta, S., *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere di Friedrich Nietzsche,* a cura di Colli, G., Montinari M., vol. VIII, t. III, Milano, Adelphi, 1974).

Poizat, J.C., *«Entretien avec Etienne Tassin»*, Le philosophoire, 2007/2 No. 29.

Vila, D.R., 1992, *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*, Political Theory, Sage Publications, Vol. 20, No. 2.

Nature et praxis: l'antinaturalisme sartrien à l'épreuve de l'ontologie lukacsienne

Pierre-Aurélien Delabre

Université Paris Ouest Nanterre - La Défense
pierreaurelien.delabre@hotmail.com

C'est contre une conception mécanique de l'histoire sociale et une réduction des faits sociaux et des hommes à un ensemble de produits passifs qu'il importa à certains représentants du marxisme critique d'opposer un concept fort de praxis entendu comme Sujet et Objet de l'histoire sociale. Or, si l'accent fut légitimement mis sur la capacité humaine à faire l'histoire, rien ne justifia que la subjectivité retrouvée d'un marxisme antistalinien abandonne à la philosophie et à la science stalinienne ou bourgeoise de leur époque toute pensée de la nature. Si la naturalisation de l'histoire sociale implique de facto une justification de l'ordre des choses, une subordination des hommes à l'histoire qui les a engendrés, et qu'en ce sens nous retrouvons aussi bien dans la pensée bourgeoise que dans la pensée stalinienne l'idée que les hommes concrets subissent l'histoire sans la faire, il existe une différence essentielle entre le traitement naturalisant de l'histoire sociale et une compréhension humaine de l'histoire naturelle. Pourtant, ainsi que le note très justement J. B. Forster dans son *Marx écologiste*, l'antipositivisme extrême de nos philosophes antistaliniens, qui actèrent la séparation radicale de la dialectique des sociétés humaines et de la nature, les conduisirent à envisager l'histoire humaine à partir de son autonomie radicale à l'égard de la nature, reléguant cette dernière dans le domaine exclusif des sciences naturelles, et s'interdisant ainsi de penser l'histoire humaine *à partir de* son socle naturel et biologique fondamental. Ce que ces philosophes de la praxis avaient saisi, c'était la naturalisation du processus historique et social en vue de justifier certaines pratiques économiques et politiques, et qui renvoie sur le terrain philosophique à une forme d'objectivisme pétrifiant justifiant la double aliénation de la nature par l'homme et de l'homme par la nature. Cette dilution de l'histoire sociale dans l'histoire naturelle, dans une perspective marxiste authentique, doit être comprise et dépassée; il m'importera cependant d'examiner ici quels peuvent être les effets dévastateurs d'une négation subjectiviste de la nature conduisant au déni du fondement biologique de l'existence et de l'environnement humains. Je me demanderai notamment si une telle négation ne se contente pas de reproduire l'opposition antidialectique comprise dans la double aliénation de l'homme et de la nature, inversant mécaniquement la perspective objectiviste de la pensée stalinienne ou bourgeoise et en accordant désormais à la praxis humaine une toute puissance constitutive. Qu'il s'agisse de la naturalisation de l'homme, engloutissant sa praxis sous la force des choses, ou d'une autonomisation radicale de l'existence humaine abolissant ses fondements naturels et biologiques, ce type d'opposition antidialectique fut sévèrement critiqué par Marx dès ses *Manuscrits de 1844* et définitivement balayé dans le *Capital* par une conception dialectique de la relation

entre l'homme et la nature comme relation d'échange et de transformation réciproque. Cette conception implique un postulat fondamental : l'altération, la négation ou la destruction de la nature engendre nécessairement l'altération, la négation, la destruction de l'homme, et réciproquement. L'homme, malgré toute l'autonomie relative des formes de son existence sociale, n'en demeure pas moins un être naturel. Le marxisme, en tant que méthode pour l'action visant l'articulation dialectique d'une connaissance vivante et d'une pratique transformatrice, peut-il se permettre d'abolir le fondement biologique fondamental de l'histoire humaine et de penser le monde social à partir de la position surplombante d'un pur fils de l'Esprit, qu'il soit enfant de la dialectique marxiste ou de la pensée libérale? Les enjeux politiques d'une telle abolition apparaissent aujourd'hui dans toute la lucidité d'une conscience tournée vers un monde naturel que la phase contemporaine du capitalisme mondialisé est en train de détruire au profit d'un procès productif déconnecté des besoins humains les plus essentiels.

Ma réflexion prendra appui sur deux auteurs faisant l'un et l'autre figure de marxiste hétérodoxe et qui, ayant tous deux retourné le marxisme de Marx contre celui de Staline, ont pourtant investi à partir des années 1960 deux points de vue antagonistes : si Lukács, dans son *Ontologie de l'être social*, engage Marx sur le terrain d'une ontologie réaliste intégrant la praxis de l'être social sans pour autant nier les fondements de son être naturel, Sartre adopte, dans sa *Critique de la Raison dialectique*, le point de vue unilatéral de la praxis et n'envisage la nature que du point de vue de sa totalisation et de sa négation en intériorité et en acte par l'homme. Ces deux œuvres magistrales s'offrent comme deux issues, sur le terrain philosophique, au marxisme pétrifié de leur époque, cherchant l'une et l'autre à définir l'horizon prospectif d'une praxis humaine enlisée dans des chaînes causales sociales et naturelles, et visant pourtant une forme de réalisation et de libération. C'est alors qu'apparaît en des termes nouveaux le problème classique de la liberté humaine et de son rapport à la nécessité, traité comme il se doit sur le terrain du matérialisme dialectique, articulant ainsi à la connaissance des causent qui nous déterminent l'impératif de faire l'histoire dans des conditions matérielles, naturelles et sociales, qui nous précèdent et que nous n'avons pas choisies. Parmi ces conditions, il en existe une apparaissant comme la condition universelle du vivant, celle de tous ceux qui vivent et meurent, et qui s'étend de l'ensemble des organismes vivant à la nature inorganique: il s'agit de ce que nous nommons communément «nature». L'homme n'échappe pas à cette condition fondamentale, et sa praxis est appelée à se déployer à l'intérieur du cadre naturel et biologique qui détermine sa capacité d'agir et de penser. Dire de la «nature» qu'elle est le cadre de déploiement d'une praxis ne signifie pas que cette dernière demeure enlisée dans la pure répétition des cycles naturels et biologiques, mais que c'est à l'intérieur de ce cadre qu'une praxis se projette, décide et agit. Nous verrons dans un premier temps que Sartre, dans la *Critique de la raison dialectique*, en adoptant le point de vue unilatéral de la praxis, réduit ce cadre naturel à un ensemble inerte, refusant de le considérer du point de vue de ses dynamiques autonomes. Adopter ainsi, et aussi unilatéralement, le point de vue de la praxis, c'est donc nier la puissance immanente de la vie naturelle, la réduire au statut de mauvaise servante de la puissance d'agir de l'homme. Lukács, lui, refuse de partir de la praxis, et s'il considère bien cette dernière comme en capacité de faire l'histoire, son premier geste est celui d'un engagement réaliste qui le conduit à connaître la praxis à partir du cadre qui détermine son action, la praxis en tant que «position téléologique» à l'intérieur de chaînes causales, naturelles et sociales. Si l'un et l'autre rejettent l'usage réactionnaire de l'idée de nature, s'ils portent tous deux leur intérêt sur la praxis en tant qu'objet et sujet de l'histoire naturelle et sociale, seul l' «engagement réaliste» lukácsien

échappe à l'idéalisme subjectif et à sa reproduction de l'opposition antidialectique de l'homme et de la nature justifiant la suprématie de l'homme sur une supposée matérialité inerte, renvoyant ainsi sur le terrain de l'histoire de la philosophie à l'idéalisme cartésien et à ses héritiers. Nous verrons que Lukács s'arrache aux écueils de la pure philosophie de la conscience tout comme à ceux du matérialisme abstrait en produisant un concept de praxis à la fois matérialiste et dialectique permettant d'éviter l'idéalisme des «fils de l'esprit» tout en refusant le scepticisme naturalisant des «fils de la nature». Ce double refus apparaît comme la condition de possibilité d'un marxisme en capacité de soumettre sa méthode à la compréhension des enjeux écologiques contemporains.

***

Le cœur de l'affrontement ayant opposé Sartre et Lukács touche notamment aux fondements contradictoires de leur marxisme. S'ils se retrouvent sur le terrain d'une philosophie marxiste non stalinienne, partageant de fait le même type de perspective critique, dont celle d'engager leur marxisme théorique sur les chemins de la praxis, de refuser par conséquent le théoricisme althussérien et la fameuse coupure épistémologique opposant radicalement la science et l'idéologie, il importe d'expliciter ici ce qui constitue le caractère contradictoire de leur marxisme. L'hypothèse préalable est celle d'une implication déterminante de ces fondements dans le développement de leur philosophie, et notamment une disposition inégale de ces dernières à traiter les enjeux écologiques contemporains. Je vais en effet tenter de démontrer que l'ontologie lukácsienne se prête infiniment plus aisément à un traitement des problématiques écologiques que la phénoménologie sartrienne de la praxis. Sartre, s'invitant dans la fameuse polémique interne au champ marxiste et touchant à la question d'une dialectique de la nature, use pourtant d'arguments parfaitement légitimes afin de remettre la dialectique sur ses pieds. Nous verrons cependant que ces arguments, s'ils servent à désamorcer le dogmatisme d'un certain positivisme naturaliste, dont Engels se fait l'un des représentants les plus célèbres dans sa *Dialectique de la nature*, implique essentiellement l'expulsion hors de son champ d'investigation de la nature entendue comme cadre de tout ce qui est vivant et possédant ses propres lois autonomes.

Selon Engels, deux types de dialectique sont à l'œuvre dans la réalité, une dialectique subjective qui serait à l'œuvre dans la pensée, et une dialectique objective qui serait à l'œuvre dans la nature elle-même. La première ne serait que le reflet plus ou moins exact de la seconde: «La dialectique dite *objective* règne dans toute la nature, et la dialectique dite subjective, la pensée dialectique, ne fait que refléter le règne, dans la nature entière, du mouvement par opposition des contraires qui, par leur conflit constant et leur conversion finale l'un en l'autre ou en des formes supérieures, conditionnent précisément la vie de la nature» (Engels 1968, 213). Autrement dit, la dialectique objective, celle de la nature, surdétermine la pensée, lui imposant sa forme et son contenu à la faveur d'un reflet ou d'une empreinte. Qu'en est-il de l'histoire des sociétés humaines? Est-elle également dialectique? Engels envisage un modèle dialectique général applicable à la nature, aux sociétés, à la pensée. Il s'agit, en somme, d'un concept général de dialectique, comme mouvement réel à l'œuvre dans l'histoire, qui trouve ses lois spécifiques dans la nature, les sociétés, la pensée, mais qui trouve précisément dans la nature son modèle de référence: dans le marxisme engelsien, la nature est surdéterminante, dictant les lois de leur développement à l'histoire et à la pensée. Tout l'édifice théorique

repose sur un postulat fondamental : il existerait bien une dialectique à l'œuvre *dans* la nature. Or, ainsi que le formule Lucien Sève, nous nous trouvons bien ici devant une forme d'«idéalisme objectif qui attribue à la chose la dialecticité de ce mouvement de l'esprit» (Sève 1989, 450). En naturalisant la dialectique, en affirmant que la dialectique est avant tout l'expression d'un mouvement à l'œuvre dans les choses, nous rencontrons deux formes de conséquences désastreuses: la première conséquence étant, comme le souligne Sève, d'attribuer un mouvement de l'esprit humain à la nature non humaine, projetant ainsi une forme humaine à ce qui n'est «que» naturel; la seconde étant de déduire de cette dialectique naturalisée les lois du fonctionnement des sociétés humaines, naturalisant en retour l'histoire sociale et la soumettant à une logicité mécanique écrasant sous son déploiement le caractère relativement autonome de formes toujours plus expressément sociales d'existence humaine ainsi que les praxis qui contribuent à les produire. C'est précisément contre l'hypothèse désastreuse d'une dialectique *dans* la nature que Sartre reconstruit une rationalité dialectique dont dépend nécessairement un agent, une praxis. «Quant à la dialectique de la nature, affirme-t-il à raison, elle ne peut faire l'objet, en tout état de cause, que d'une hypothèse métaphysique». Une hypothèse métaphysique aux conséquences désastreuses substituant à la «rationalité pratique de l'homme faisant l'Histoire par l'aveugle nécessité antique, le clair par l'obscur, l'évident par le conjoncturel, la Vérité par la science-fiction» (Sartre 1985, 152). C'est tout le sens de l'entreprise sartrienne dans la *Critique de la raison dialectique* que de définir, sur le modèle de la «critique» kantienne, les conditions de possibilité, les limites et la validité d'une raison dialectique dont l'usage est réservé à la connaissance et l'action humaine. Il s'agit de saisir la dialectique «où elle se donne à voir» (*ibidem*), dans le mouvement même de la praxis humaine en tant que celle-ci totalise et transforme son environnement matériel, et non dans la nature, terre d'accueil malheureuse des fantasmes et des illusions d'un marxisme purement positiviste et mécanique qui naturalise l'histoire humaine et n'envisage la nature qu'à partir de ce que l'homme y met. Sartre distingue alors un «matérialisme du dedans» qui adopterait le point de vue de la praxis initiant en intériorité le mouvement qui la conduit à totaliser et transformer son environnement matériel, et un «matérialisme du dehors» qui adopterait le point de vue d'une extériorité imaginaire qui bien que soutenue par toutes les parures de la scientificité ne serait qu'une fiction justifiant des pratiques politiques aliénantes. À la façon de l'aliénation religieuse selon Feuerbach, qui voit l'homme devenir l'objet de son objet, l'objet de Dieu, le marxisme dogmatique de Engels et des partisans d'une dialectique *dans* la nature conduirait les hommes à se faire les esclaves d'une théorie idéaliste de la nature et de la société les amputant de leur possibilité consciente de faire l'histoire. Ou pour le dire autrement, bien que se parant de dialecticité, la rationalité du marxisme dogmatique ne serait qu'une vulgaire interprétation du monde gouvernée par une rationalité analytique réifiante, incapable de saisir la dimension historique du mouvement des sociétés humaines et voilant de mécanisme abstrait l'action transformatrice des praxis faisant l'histoire.

La critique sartrienne de la dialectique de la nature est puissante: elle donne à voir et à comprendre avec rigueur la puissance et les limites d'un type de rationalité qui est tout autant celle de l'histoire humaine que celle permettant de revenir sur cette dernière afin de la comprendre et de la soumettre à la perspective d'une action transformatrice et du projet qui la soutient. Mais si le refus d'envisager la dialectique *dans* les choses ou *dans* la nature apparaît comme parfaitement fondé, la phénoménologie sartrienne de la praxis ne donne à voir que le mouvement de la praxis et si celle-ci est bien un élément matériel de l'environnement qu'elle totalise et transforme, ce mouvement de totalisation et de

transformation apparaît bien comme une négation de la nature et de son irréductible autonomie. Pour le dire autrement, la nature n'est envisagée que du point de vue de ce qui la nie, en tant qu'ensemble matériel inerte. Si la dialectique est «l'aventure singulière de son objet» (Sartre 1985, 155), cette aventure n'a d'intérêt que pour elle-même, et tout ce qu'elle rencontre sur son chemin, lorsqu'elle agit dans l'environnement matériel qu'elle transforme, n'est que l'élément antidialectique qu'elle intériorise et dépasse. Dans la mesure où la «matière ouvrée», matière socialement travaillée par l'homme, est susceptible de contrarier la liberté humaine en faisant son retour violent dans le champ de la praxis sous forme de contre-finalité, ce dépassement n'est guère absolu. Mais l'ensemble inerte faisant figure de «nature» est dénué de toute autonomie, et les contre-finalités qui soumettent l'action humaine à la possibilité d'une «sanction» ne sont que l'impact de l'inertie dans le champ de la pratique: «la matière dévoilée comme totalité passive par un être organique qui tente d'y trouver son être, voilà sous sa première forme la Nature» (Sartre 1985, 195). L'antinaturalisme sartrien tire sa légitimité du refus de projeter une position téléologique *dans* la nature, mais l'absence de téléologie *dans* la nature n'implique nullement que cette dernière soit réduite à un ensemble matériel inerte: celle-ci possède des dynamiques autonomes de croissance, de vie, de dépérissement, le tout dans l'activation permanente de tout un réseau de chaînes causales complexes. Et si la nature n'est pas Sujet, sur le modèle du sujet cartésien, tout porte à penser que sa soumission inconditionnelle à l'action des hommes en tant que maîtres et possesseurs de cette dernière conduit non seulement à son altération mais est en voie de condamner l'existence humaine sur sa propre terre.

Mais cet antinaturalisme n'est pas seulement déterminant concernant le statut de la nature au sein de l'édifice philosophique sartrien, il l'est également concernant la conception de la dialectique de l'histoire humaine qu'il implique. En effet, il permet de souligner le caractère prospectif et agissant des praxis dans l'histoire. La rationalité dialectique correspond au mouvement circulaire permettant à l'homme de faire quelque chose de ce qu'on fait de lui. L'homme n'est plus envisagé, comme cela peut être le cas dans le cadre d'un matérialisme dialectique appauvri, comme un pur produit passif de l'histoire: «La découverte capitale de l'expérience dialectique, écrit-t-il, […] c'est que l'homme est 'médié' par les choses dans la mesure-même où les choses sont 'médiées' par l'homme» (Sartre 1985, 193). C'est à ce titre que Sartre tient à affirmer l'irréductible singularité d'une aventure singulière en tant que cette dernière s'approprie une somme de détermination: Paul Valery est certes un petit-bourgeois, mais tous les petits-bourgeois ne sont pas Paul Valéry, affirmant ainsi que le parcours d'un homme tient toujours à l'insertion singulière de ce dernier dans son milieu, dans sa classe. Il s'agit là d'une façon d'insister sur la proposition marxienne selon laquelle les hommes font l'histoire à partir de conditions matérielles qu'ils n'ont pas choisies, et qui rend remarquablement compte de la conception matérialiste et dialectique de l'histoire humaine chez Marx, mais ce en portant son attention sur l'individu comme agent originaire de l'histoire. «Toute dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique» affirme-t-il, ce qui implique de n'envisager l'histoire que du point de vue d'une subjectivité qui la totalise, et non du point de vue de l'histoire objective (Sartre 1985, 194). Ce parti pris du sujet sur l'objet permet assurément d'opposer à ce que Gramsci appelait «la loi des grands nombres», et qui contaminait les sociologies de son époque, le pouvoir d'une praxis agissante en capacité d'infléchir le cours des choses, de rendre aux hommes une part de souveraineté au cœur de leur propre histoire. Mais ce parti pris n'est, en somme, que le prolongement des vues marxiennes sur l'histoire en tant que tournée de

façon plus explicite sur les individus plutôt que sur les masses. «Notre formalisme, écrit Sartre, qui s'inspire de Marx, consiste simplement à rappeler que l'homme fait l'histoire dans l'exact mesure où elle le fait» (Sartre 1985, 210).

S'il était nécessaire de combattre la conception «dédialectisante» de la nature et de la société, aveugle quant à la circularité de l'histoire humaine, il apparaît aujourd'hui tout autant nécessaire, nécessité éclairée par les exigences écologiques et politiques du jour, de combattre une conception de la nature entendue comme ensemble pratico-inerte soumis à la puissance négatrice de l'homme prométhéen et justifiant la double aliénation de l'homme et de la nature. Cette double aliénation, identifiée par Marx dès ses *Manuscrits* économico-politiques de 1844, trouve dans ses œuvres ultérieures et notamment dans le *Capital* une explicitation éclairante dans le concept de «rupture métabolique». Le métabolisme en question désigne l'unité fondamentale de l'homme et de la nature, unité qui n'implique nullement la dilution de la praxis humaine dans l'histoire naturelle et le caractère relatif mais bien réel de son autonomie. Comme le fait très justement remarquer Foster, qui a mené un travail précieux sur les fondements écologiques de la pensée marxienne: «En réalité, la si célèbre 'unité de l'homme et de la naturÈ a, selon Marx, 'existé de tout temps dans l'industriÈ comme a toujours existé «'la luttÈ de l'homme contre la nature. Une approche matérialiste, affirme-t-il, ne saurait nier ni l'une ni l'autre de ces réalités: ni l'unité, ni la lutte, dans la relation de l'homme à la nature» (Foster 2011, 32). Cette lutte de l'homme à l'intérieur du monde naturel au sein duquel il prend inévitablement place et qui le détermine offre à voir de nouveau une conception circulaire et dialectique de l'histoire humaine: «De ce point de vue, conclut Foster, les êtres humains font leur propre environnement, bien que selon des conditions qu'ils n'ont pas entièrement choisies, mais qui leur ont été transmises par la terre et par les générations antérieures, au cours d'une histoire simultanément naturelle et humaine» (Foster 2011, 32-33).

Au cœur de la tradition marxiste, deux types de positions philosophiques se sont ainsi rendus incapables de saisir cette double relation d'unité et de lutte de l'homme avec la nature, et donc la circularité dialectique réelle propre à l'histoire humaine: 1) le stalinisme se caractérise par un matérialisme appauvri dont la dialecticité se voit naturalisée, les sociétés humaines y sont traitées comme le prolongement de l'histoire naturelle, et l'histoire naturelle apparaît comme un ensemble mécanique et le berceau d'illusions projectives; 2) le marxisme subjectiviste, antipositiviste, qui s'est notamment construit contre le stalinisme et sa réduction des hommes à des produits passifs de l'histoire, donne à voir le primat de l'histoire sociale sur l'histoire naturelle, négligeant les fondements biologiques et naturels de l'existence humaine; Sartre apparaissant comme un illustre représentant du second courant. Et si le stalinisme a notamment justifié l'exploitation et la négation massive de la terre et des hommes afin de servir les causes du «socialisme réel», le second courant, bien qu'ayant apporté des pierres importantes à la critique du stalinisme comme système politique, économique et philosophique, a trop souvent négligé les enjeux écologiques en donnant raison à une conception de l'homme ou de la praxis comme pure puissance de négation de la nature. L'*Ontologie* lukácsienne apparaît comme le plus juste prolongement de Marx et de sa conception de la double relation d'unité et de lutte de l'homme avec la nature, relation renvoyant à son hypothèse d'un métabolisme complexe au sein duquel l'homme conquiert sa part d'autonomie à l'égard de la nature sans pour autant lui échapper. Le concept lukácsien d'«autonomie relative» rend parfaitement compte du développement de formes d'existence humaine toujours plus sociales mais ne cessant jamais de reposer sur des fondements naturels et

biologiques. Faire dialoguer Marx/Lukács avec Sartre permet donc d'articuler à la phénoménologie sartrienne de la praxis, faisant droit à la praxis en tant que toujours fondée en intériorité, c'est-à-dire en tant que partant toujours d'elle-même pour construire l'objectivité de son monde, une véritable ontologie critique permettant d'articuler les différents niveaux de l'être, social et naturel, et ce afin de construire une connaissance réaliste du monde social et naturel qui permette d'affronter des enjeux politiques et écologiques contemporains de la phase actuel du capitalisme et de son exploitation toujours plus féroce de la nature et des hommes. Si la phénoménologie sartrienne de la praxis s'offre comme une méthode permettant d'accéder à l'intelligibilité de la praxis, celle-ci n'offre en effet qu'une conception appauvrie de la nature et assume un désintérêt pour la vie inorganique qu'elle aplanit sous une forme générale et homogène, sans considération aucune pour la richesse de ses développements. Dans son *Ontologie de l'être social*, Lukács revient sur les «progrès» que Sartre accomplit vers le marxisme, tout en considérant que les racines phénoménologiques de sa pensée la privent de l'«engagement réaliste» lui permettant d'accéder à une connaissance réaliste. Le philosophe hongrois identifie les origines d'un tel aveuglement chez Husserl qui, au tout début de ses*Recherches logiques*, écrit que: «La question de l'existence et de la nature du 'monde extérieur' est une question métaphysique». Tout ce qui échappe au fondement subjectif de la réalité objective est donc exclu du champ d'investigation de la phénoménologie husserlienne. Mais ce mouvement de retrait ou de suspension, précédant la reconstruction d'une objectivité à partir d'un sujet, d'une conscience ou d'une praxis, se retrouve aussi bien chez Descartes que chez Sartre. Et si un savoir sur la nature est bien évidemment possible de leur point de vue, celle-ci n'est envisagée que sous la forme d'un objet purement humain, fondant ainsi l'affirmation cartésienne selon laquelle l'homme serait maître et possesseur de la nature. Non seulement l'écart est creusé entre le monde de la conscience humaine et celui de la réalité naturelle objective, mais cet écart affirme une souveraineté absolue et une légitimité indétrônable de l'action humaine sur cette dernière, sombrant dans le principal écueil de la philosophie prométhéenne lorsqu'elle tend à justifier un «développement aveugle de la technique et de l'industrialisation, aiguillonné par l'appétit du profit, qui met en péril notre rapport à la nature et la nature elle-même» (Hadot 2004, 138). Si la conscience intentionnelle husserlienne implique bien son objet, cet objet dépend entièrement de la conscience, et en tant qu'objet humain la nature n'est donc rien d'autre qu'une propriété humaine. Cela conduit, selon Lukács, à l'évanouissement de la consistance ontologique de l'être naturel, et la perte du sol naturel sans lequel une histoire humaine serait incapable de se déployer. Cette dépendance absolue de la nature à la conscience qui la fonde est cause de sa relégation dans le domaine métaphysique chez Husserl, et de son homogénéisation idéaliste sous forme de pure structure d'inertie chez Sartre.

Selon Lukács, une autre racine de l'idéalisme sartrien est à chercher chez Heidegger: «Heidegger dit en effet souvent, ouvertement, écrit-t-il, qu'il considère l'homme, le *Dasein*, et l'homme seulement comme le point de départ de l'ontologie» (Lukács, à paraître). C'est en effet toujours sur le terrain du *Dasein*, cet être jeté dans le monde, que peut se déployer «quelque chose d'ontologique». Si la nature existe, c'est en tant qu'elle se déploie à l'intérieur-même des catégories existentiales de ce dernier, privée de toute consistance ontologique et donc d'autonomie. Que la nature soit une partie constitutive de l'être social, précise Lukács, «cela contient, de manière très relative, une certaine vérité, dans la mesure où 'l'échange matériel avec la naturÈ est, fondamentalement, un facteur important de l'être social». Mais, ajoute-t-il immédiatement, «la nature est tou-

jours, indépendamment de ce rôle social qui est le sien, quelque chose qui existe déjà, et doit faire pour cette raison l'objet de recherches ontologiques autonomes. Dépouillée de cette autonomie, conclut-il, elle n'est plus que l'objet de manipulation sociale» (Lukács, à paraître). L'ontologie heideggérienne, sous ses airs réalistes, couvre un refus radical de s'intéresser à la nature et à l'histoire. Elle fixe la scène socio-historique dont elle est la spectatrice mélancolique et lui donne une épaisseur ontologique abstraite, coupée de l'histoire et de la nature. Incapable de reconnaître le travail comme le modèle originaire de toute activité humaine, et comme relation d'échange réciproque entre l'homme et la nature, elle ampute la base naturelle de l'existence humaine tout comme le caractère socio-historique de ses développements.

L' «abstraction philosophique» (Lukács, à paraître) dont se rend coupable Sartre selon Lukács, et qui trouverait sa source dans la phénoménologie husserlienne et dans l'existentialisme heideggérien, renvoie aux fondements de sa méthode. Si le marxisme de l'un et de l'autre est contradictoire, c'est que leur méthode l'est tout autant. Sartre considère que l'objectivité est nécessairement initiée en intériorité, qu'elle dépend d'une praxis; Lukács envisage l'exigence philosophique de sa méthode comme un véritable «engagement réaliste» qui implique d'essayer de saisir et d'articuler les déterminations réflexives présentes à tous les niveaux de l'être, naturel et social. Et si le chercheur est nécessairement engagé sur une position téléologique déterminée par sa classe et son histoire, il doit être capable de saisir des lois qui dépendent d'une réalité indépendante de sa conscience. Sartre, écrit-il, cherche à se prémunir «contre une acceptation d'une nature ayant ses propres lois, et qui, en tant qu'existant immanent, aurait une dynamique complétement indépendante de l'homme» (Lukács, à paraître). Mais ce qui est valable pour la nature l'est également pour l'histoire des sociétés humaines, où Sartre refuse de reconnaître la priorité ontologique de l'être sur la conscience. Il n'est d'objet que pour la conscience. L'histoire, qu'elle soit naturelle ou humaine est donc un pur produit humain. À ce titre, la phénoménologie sartrienne de la praxis refuse l'existence d'une réalité objective qui ne soit initiée en intériorité, et passe à côté du caractère dynamique de la nature et des sociétés, de la puissance de leurs déterminations objectives, pour consolider une vision de l'homme et de la praxis en tant que puissance d'indétermination. Reconnaître avec Marx que les hommes font l'histoire dans des conditions intérieures qu'ils n'ont pas choisies n'implique pourtant aucunement de dénier le caractère surdéterminant des conditions objectives d'existence, tout comme cela n'implique nullement d'abolir la possibilité pour ces mêmes hommes de faire quelque chose de ce qu'on a fait d'eux, pour reprendre la formule de Sartre dans son *Genet*. Mais précisément, et c'est tout ce qui fait la force et les limites de la phénoménologie sartrienne, celle-ci prend le parti de l'individu et de la conscience, alors que Marx et Lukács ne cessent jamais de penser la puissance de la praxis à l'intérieur de l'histoire objective.

Ce primat sartrien de la conscience sur l'être, que l'on rencontre dès les premières œuvres du jeune Sartre, est fondé sur le refus de toute substantialisation de l'être, alors que l'interprétation lukácsienne de Marx repose sur une catégorie forte d'être en tant que reposant sur une substance dynamique. Il est extrêmement important d'insister sur le caractère dynamique de la substance ontologique de Lukács: «Cette transformation du concept de substance jusqu'à là statique en un concept dynamique, celui de la dégradation, au nom de la seule et unique substance, du monde des phénomènes dans la substantialité des complexes dynamiques extrêmement différents entre eux, peut exprimer philosophiquement tous les nouveaux acquis de la science, mais elle peut en même temps rejeter au loin tout relativisme pur, tout subjectivisme» (Lukács, à pa-

raître). En formulant ainsi un concept de substance dynamique, Lukács permet d'entrevoir une continuité historique dans le développement des sociétés humaines, ce à quoi Sartre répond qu'il est absurde de substantifier le processus, préférant envisager l'histoire comme un redéploiement perpétuel des praxis totalisantes. Le point de vue de la totalité qu'épouse alors Lukács serait-il comme le suggère Sartre le point de vue de Dieu? Selon Sartre, l'histoire n'a de sens qu'en tant qu'elle apparaît à l'homme comme sa condition fondamentale et originaire, et le point de vue de la totalité, dans la mesure où il impliquerait de «nous désituer à par rapport à tout» (Sartre 1985, 790), serait une dénégation de l'agent qui la fonde, et l'abolition sous un modèle constitué de la praxis et de sa raison constituante. Autrement dit, la nature, en tant qu'elle posséderait ses propres lois autonomes, indépendantes de la praxis humaine, et dans la mesure où elle impose les lois de son développement à l'homme, à son être social et matériel, est donc niée. Et ce qui pose problème quant à la nature, nous le retrouvons dans l'histoire humaine: si cette dernière ne possède pas d'être propre, indépendante des hommes qui la totalisent, elle n'a donc aucune continuité. Il importe de préciser qu'il ne s'agit nullement pour Lukács d'une continuité linéaire et abstraite, reflet d'un progrès continu de la raison dans l'histoire, mais bien d'une continuité dans la discontinuité. De même, les sociétés humaines ne sont guère homogènes, mais apparaissent comme des «complexes de complexes» hétérogènes et dynamiques. Autrement dit, l'ontologie lukácsienne est portée par une conception de la substance qui évite la pétrification sur le terrain de la connaissance du reflet que l'homme est en mesure d'avoir de lui-même et de son histoire. Seulement, elle implique de refuser la toute-puissance du caractère constituant de la conscience humaine pour envisager la praxis à l'intérieur d'une histoire qu'elle est en capacité, non pas d'inventer, mais de transformer. L'expérience dialectique sartrienne se rend impuissante à saisir l'objectivité des faits réels dans la réalité objective, elle se rend également incapable d'envisager une perspective politique actant l'objectivité et l'indépendance de la nature à l'égard de l'homme, et de se confronter ainsi aux enjeux écologiques contemporains. Si la nature objective n'a aucune consistance ontologique, si elle s'évapore comme un mirage dès lors que l'homme détourne son regard d'elle, comment affronter les enjeux bien réels qui se posent aujourd'hui à nous en tant qu'être naturel dont les formes d'existence et de production lui portent atteinte, et qui, en lui portant atteinte, mettent inévitablement en danger nos propres conditions d'existence et de production.

La nature prend donc chez Sartre la forme d'une matérialité massive et anti-sociale, apparaissant comme le moment nécessaire et antidialectique de la praxis. L'antiphysis des praxis individuelles est la condition du développement des formes humaines d'existence, mais ce passage creuse l'écart opposant le monde naturel et celui des hommes, masquant ainsi l'irréductible unité de l'un et de l'autre. Si Sartre prend le parti de la lutte de l'homme contre la nature, Lukács réaffirme la conception marxienne d'un métabolisme mettant en scène la relation complexe d'unité, de lutte et d'échange qui lie l'homme à la nature, cette conception impliquant la reconnaissance de la nature existant en-soi, indépendamment de toute praxis et de toute conscience. Sartre («fils de l'esprit», dirait Mann 1999), cherche à élever l'homme vers les cimes de sa liberté, mais cette élévation apparaît comme un acte de négation ou de dénégation de la nature, qu'il s'agisse de son environnement ou de soi en tant qu'être naturel. Mann opère une critique percutante de ses «fils de l'esprit» dont l'élévation dépend d'une telle négation, qu'il associe à l'héritage romantique et qu'il oppose aux «fils de la nature», Goethe et Tolstoï notamment. Ces derniers privilégieraient un réalisme raisonnable leur permettant de connaître et de reconnaître leur propre nature, et de persévérer dans leur être, sans nier leur nature mais

en la réalisant. «Lorsque Goethe voyait, écrit-il, en disciple de Spinoza, une invention anthropomorphique dans la théorie des causes finales de la nature, il s'éloignait de la conception émancipatrice qui rapporte théologiquement tout à l'homme et voit dans l'art un serviteur de l'humanité» (Mann 1999, 110). La méthode objective de Goethe, opposée notamment à la méthode subjective de Schiller, est à rapprocher de l'engagement réaliste de Lukács. Lukács admirait le réalisme de Mann qu'il considérait comme un écrivain majeur capable de rendre compte de la complexité de la conscience bourgeoise de son époque et des contradictions qui la traversait. Pour autant, lorsque Mann théorise ce réalisme, il demeure en-deçà de ce qu'il réalisait dans ses romans, et son «réalisme théorique» s'apparente plutôt à une forme de naturalisme septique, opposant d'une façon antidialectique l'esprit à la nature, nature et esprit se cherchant l'une et l'autre, investissant sans le dépasser le stade nietzschéen de la joute. L'humanité serait ainsi traversée par une quête perpétuelle, sans aucune perspective de résolution, la résolution dialectique apparaissant comme une chimère de l'esprit qui objective la nature en la soumettant. Mann n'envisage l'humanité que comme une figure abstraite parcourue de conflits insolubles; Lukács, en marxiste authentique, la conçoit comme «ensemble des rapports sociaux», et les conflits qui la parcourent comme des conflits sociaux. Mais surtout, le matérialisme de Mann, soutenu par un spinozisme goethéen dans le champ du savoir et de l'éthique, et par une conception nietzschéenne du conflit, refuse d'envisager ici – nous sommes en 1922, ses positions postérieures méritent d'être examinées – une perspective d'émancipation. La liberté n'est, selon lui, qu'une «fierté dictatoriale de l'esprit» (Mann 1999, 63), et qu'il s'agisse d'éthique, de politique ou d'art, le seul acte raisonnable et possible n'est qu'un acte de réserve, et non de décision. Ce qui me semble faire cruellement défaut au matérialisme de Mann touche ici à l'absence d'une conception matérialiste de l'histoire en tant que circulaire et dialectique, qui fait les hommes dans l'exacte mesure où les hommes la font. La perspective, la décision, l'acte de transformation, la réalisation, ces différents moments de la praxis, trouvant dans le travail son modèle privilégié, ne sont pas des actes abstraits, ils contribuent à faire l'histoire humaine. En tant que spinoziste, et par la médiation de l'interprétation goethéenne de Spinoza, il n'entrevoit la liberté que dans le champ du savoir, et non de la praxis. Est libre, chez Spinoza, celui qui connaît les causes qui le déterminent. Cette connaissance est indispensable, mais elle n'est, au cœur de la méthode marxiste, méthode pour l'action, qu'un moment de la praxis. Sartre, en épousant souverainement le point de vue de la praxis, concentre toute son attention philosophique sur l'acte humain de la liberté, et minore celui de la connaissance de la réalité existante en-soi, qu'elle soit naturelle et sociale; le «réalisme théorique» de Mann privilégie l'acte de réserve et la connaissance passive de l'histoire, occultant ainsi le pouvoir de la praxis. Son «réalisme théorique» s'apparente donc à une forme de description naturaliste, fort éloignée de ce qu'il produit pourtant dans ses romans, et notamment dans la *Montagne Magique*, écrit pourtant à la même époque de sa vie. Occulter la possibilité concrète de faire l'histoire, c'est cependant passer sous silence un fait irréductible, celui de l'histoire humaine en tant que produit des hommes concrets qui la font. Lukács, sur les traces de Marx, opère l'unité dialectique de la théorie et de la pratique, et c'est tout le sens de la dernière thèse sur Feuerbach qui invite à connaître *et* à agir: «Les philosophes bourgeois n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, mais il s'agit aussi de le transformer». Il est nécessaire de connaître le monde si nous souhaitons agir dans le sens de son émancipation. Connaître le monde implique de connaître les lois qui sont le reflet de ses développements réels, qu'il s'agisse des lois de la nature ou des lois de l'économie capitaliste. Mais cet acte de

connaissance ne doit pas se faire la plate photographie d'une objectivité figée, la totalisation doit être ouverte et dynamique, et intégrer la capacité pratique de l'homme à agir au cœur de chaînes causales déterminées. Parmi ces chaînes, il en existe qui sont naturelles, et devant lesquelles il importe de faire preuve d'humilité. Le développement des sciences dites naturelles, reposant sur une ontologie générale de l'être, articulant dialectiquement ses différents niveaux, naturels et sociaux, est nécessaire si nous voulons construire un monde débarrassé de l'exploitation. Il ne s'agit pas de se prosterner devant notre mère nature, réduits au silence devant la puissance de ses caprices, mais de connaître et de reconnaître l'irréductible fondement naturel et biologique de notre existence, et la base naturelle sur laquelle nous édifions nos sociétés. Non pour se taire, mais pour agir, déterminés et conscients des enjeux écologiques qui devront se greffer aux perspectives du nouveau sujet révolutionnaire. L'exploitation de l'homme et de la nature participant d'une logique commune, la réappropriation des rapports sociaux et celle de la nature devront également être pensées conjointement. Qu'il s'agisse d'une émancipation touchant à la nature instinctuelle de l'homme en tant que cette dernière est façonnée par la rationalité économique et par sa loi du rendement, ou encore de l'environnement humain et des logiques mortifères liées à son entière subordination à un Capital maître et possesseur de la nature, il importera de lier dialectiquement la problématique de la lutte à celle de l'unité. Dans un cas comme dans l'autre, les partis-pris exclusifs et aveugles de la lutte ou de l'unité tendent, soit à naturaliser l'histoire humaine et à neutraliser les praxis, soit à surestimer le pouvoir des praxis et à nier la nature. Ces partis-pris peuvent être de droite ou de gauche, sacrifiant toujours une forme de développement au profit d'un autre, et s'engageant sur le terrain idéologique en faveur du progrès ou du conservatisme. Une telle cristallisation de l'opposition nature/progrès ne peut guère être plus éloignée de la conception marxienne et marxiste de la relation liant l'homme à la nature, et bien qu'elle ne cesse de parcourir encore la gauche française à travers l'opposition notamment des partisans de la réindustrialisation aux militants d'un fort naïf «retour à la terre», nous pouvons légitimement penser qu'une conscience de classe écologiste est en train de se former. En France, dans le cadre du mouvement contre la Loi travail, ces derniers mois ont vu émerger, sur les places notamment, une volonté d'articuler aux enjeux sociaux de la lutte de nouveaux enjeux écologiques. Et là où il y a une volonté, il y a un chemin.

Bibliografia

Engels, F., 1968, *Dialectique de la nature,* traduction de E. Bottigeli, Paris, Editions sociales.

Foster, J.B., 2011, *Marx écologiste*, traduction de A. Blanchard, J. Gross et C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam.

Hadot, P., 2004, *Le voile d'Isis*, Paris, Folio.

Lukács, G., *Ontologie de l'être social*, *I*, traduction en cours de publication aux éditions Delga.

Mann, Th., 1999, *Goethe et Tolstoï*, traduction d'A. Vialette, Paris, Payot.

Marx, K., *Philosophie*, 1982, Gallimard, Folio essai, Paris: édition établie et annotée par M. Rubel.

Sartre, J.-P., 1985 (1960), *Critique de la raison dialectique*, *Tome I*, Paris, Éditions Gallimard.

Sève, L., 1980, *Introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Éditions sociales.

Le lotte operaie nello sviluppo capitalistico secondo Raniero Panzieri

Andrea Cengia

Università degli Studi di Padova
andrea.cengia@studenti.unipd.it

Secondo alcuni giudizi del pensiero e dell'esperienza di Raniero Panzieri, l'azione politica e teorica dell'intellettuale torinese andrebbe derubricata a quel particolare tipo di materiale ormai inservibile, in quanto appartenuto ad una contingenza storica irrimediabilmente consegnata al passato[1]. Leggere Panzieri oggi, quindi, rientrerebbe in una sorta di attività di ricerca, in ultima analisi, fine a se stessa e destinata ad essere ininfluente sul presente in quanto il suo oggetto d'indagine sarebbe una fase conclusa del capitalismo novecentesco e delle lotte operaie. Eppure, a misurarsi attentamente con i saggi di Panzieri (o collegati alla sua impostazione dei «Quaderni rossi»), questa impressione non sembra in grado di cogliere nella sua interezza il lascito dell'intellettuale torinese. L'idea di questo testo è che Panzieri, pur parlando dello scorcio di secolo in cui ha vissuto, abbia individuato alcune questioni teorico-politiche molto utili anche per l'analisi della riflessione sulla condizione capitalistica contemporanea[2].

Infatti, rispetto al contesto nel quale si muove Panzieri, le rivendicazioni degli odierni lavoratori salariati danno l'impressione di essere marginali sia da un punto di vista politico che di classe. Le lotte operaie internazionali di oggi sono sfilacciate, poco organizzate e in estrema difficoltà rispetto a qualsiasi tentativo di portarsi al livello dei rapporti di forza dominanti tra capitale e lavoro. Tuttavia, questo non significa che, nella società capitalistica avanzata, le questioni della condizione del lavoro e i problemi relativi alla crisi del modello di sviluppo di questa società, non siano all'ordine del giorno.

La differenza tra i due contesti storici (quello degli anni Sessanta in cui opera Panzieri e quello odierno) sono certamente ben percepibili leggendo le analisi di quegli anni. In-

1 Goffredo Fofi, intellettuale che ha conosciuto molto da vicino Panzieri, traccia un bilancio che sembra avere principalmente questo significato. «Il molto che abbiamo appreso da Panzieri fa parte di una storia nel bene e nel male chiusa, si direbbe, definitivamente. Bisogna ripartire da altre storie, da altre lezioni che probabilmente per una lunga fase di incertezza e sincretismo retta bensì de alla coscienza di certi irrinunciabili valori e, panzierianamente, da un 'metodo' – quello della conricerca e inchiesta, quello della verifica in una 'basÈ che non è più la classe ma che, in modi nuovi e complessi, pure continua a essere anche classe. E che si trova molto più altrove che non nel mondo sviluppato del capitalismo, trionfante grazie al consenso dei suoi proletari». (Pianciola 2014, 59). Cesare Pianciola (2014, 50) sembra sulla stessa linea di Fofi: «Rileggendo i suoi scritti, ammiriamo il suo coraggio di andare controcorrente, la sua ferma volontà di esplorare nuove vie accettando il prezzo dell'emarginazione, e la sua ostinata speranza in un socialismo molto diverso dai regimi autoritari che ne avevano usurpato il nome, anche se poi è andato tutto in modo troppo difforme da quanto credevamo di leggere nella realtà e ci aspettavamo per il futuro per non misurare criticamente l'ampiezza del mezzo secolo che ci separa da lui».

2 Per comprenderlo, basterebbe rifarsi al discorso tenuto a Siena in occasione della presentazione del primo numero di «Quaderni rossi». Quel discorso, opportunamente sistemato per la pubblicazione su carta da Stefano Merli, porta il titolo *Le lotte operaie nello sviluppo capitalistico*. Si veda quanto scritto da Panzieri (1994, 73-92).

fatti, a Panzieri e in generale alla redazione di «Quaderni rossi» si può rimproverare forse una eccessiva fiducia nella possibilità di individuare un percorso politico di opposizione capitalistica e di emancipazione sociale, dovuta alle particolarissime condizioni di quegli anni in Italia. «Noi riteniamo che, praticamente e immediatamente, questa linea, possa esprimersi nella rivendicazione del controllo operaio», argomentava Panzieri (1994, 40) nel primo numero dei «Quaderni rossi» quale risposta alle novità tecnologiche di razionalizzazione del neocapitalismo[3]. Mario Tronti, commentando successivamente quegli avvenimenti e, provando a sintetizzarne un bilancio dirà che «sembrava che ci fosse una classe operaia ormai disponibile ad un grande passaggio storico politico, quasi una situazione rivoluzionaria o pre-rivoluzionaria» (Milana 2008, 599). Rispetto a quest'ultima valutazione, vi sarà una ulteriore accelerazione politica promossa da Tronti, la quale sarà alla base della successiva rottura all'interno della redazione di «Quaderni rossi», spaccatura che darà origine all'esperienza della rivista «Classe operaia».

Questo elemento di analisi non va considerato come secondario. Infatti già da queste differenti valutazioni emerge un elemento che contraddistingue l'originalità dell'approccio di Panzieri. Egli condivide, come s'è visto, il clima culturale e la valutazione politica del momento, arrivando a dire che «oggettivamente, c'è veramente oggi in Italia e in altri paesi capitalistici avanzati una situazione che per i militanti è una situazione entusiasmante» (Panzieri 1994, 89). Tuttavia, nel merito alla possibilità che tale situazione potesse innescare una trasformazione generale dell'intera società, Panzieri si dimostra meno sicuro. Come sostiene Mario Tronti: «Raniero vedeva l'esplosione della fabbrica, ma non pensava che potesse sfondare nella società» (Ferrero 2005, 257). Ed è interessante notare che, rispetto a questa circoscritta valutazione, l'autore di *Operai e capitale* abbia recentemente fornito un commento più che indicativo. Nel confronto tra la propria posizione e quella di Panzieri, Tronti dirà che «nel breve periodo aveva ragione lui» (Ferrero 2005, 257)[4]. Su cosa aveva quindi ragione di Panzieri? L'intellettuale socialista riteneva che, pur nella situazione eccezionale ed «entusiasmante», occorresse proseguire il lavoro di analisi delle condizioni di lavoro e di lotta, per poter ricavare successivamente un quadro di comprensione più adeguato alle potenti trasformazioni in atto. Questo progetto dovrà confrontarsi con alcuni accadimenti che ne comprometteranno l'esito. Da un lato, l'esperienza dell'operaismo politico[5], per una serie articolata di ragioni, si esaurirà con la fine di «Classe operaia»[6]. Dall'altro, già in precedenza, com'è noto, «Quaderni rossi» aveva perso la guida di Panzieri a causa della sua repentina scomparsa. A partire da questa complessa situazione, recentemente, Mario Tronti si è espresso formulando un giudizio molto duro sull'esperienza dell'intero operaismo politico sostenendo che «sul lungo periodo avevamo torto tutti» (Ferrero 2005, 257). Quegli anni sono, per il filosofo di *Operai e capitale,* «il paradossale racconto di una generale sconfitta reale, scandita da parziali vittorie illusorie. Andò così fino alla fine degli anni Ottanta, quando tutti fummo costretti a capire dove la storia era andata per suo conto a parare. Il mondo operaio, come tutti i mondi che contano, si esprime per potenti immagini simboliche. L'arco va dalla rivolta di piazza Statuto alla marcia dei quarantamila» (Milana 2008, 34-35).

3 Si veda il testo di Panzieri (1994), *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neo-capitalismo.*

4 Il giudizio completo di Tronti è il seguente: «Nel breve periodo aveva ragione lui. Nel periodo medio avevamo ragione noi. Sul lungo periodo avevamo torto tutti». (Ferrero 2005, 257)

5 Tronti, per evitare polemiche così lo aggettiva alla fine dell'intervista riportata nel libro di Milana (2008, 609).

6 «L'operaismo italiano degli anni Sessanta comincia con la nascita di 'Quaderni rossi' e finisce con la morte di 'Classe operaia'. Punto. Questa è la tesi. Poi — si le grain ne meurt — si riproduce in altri modi, si reincarna, si trasforma, si corrompe e… si perde». (Milana 2008, 5)

1. La costante operaia

Rileggendo tuttavia le parole di Panzieri scritte in quegli anni, nonostante quanto si è appena affermato nel merito della portata storico-politica della sconfitta operaista, si ritiene che, sul versante teoretico, l'analisi di Panzieri meriti di essere osservata oggi con rinnovata attenzione.

Dopo la data simbolo del 1989[7], l'evidente sconfitta del movimento operaio, (italiano e internazionale) e la vittoria incontrastata e entusiastica (Fukuyama 1992) del modo di produzione capitalistico, è ancora possibile provare a ripartire dal discorso di Panzieri. In particolare occorre rivedere alcune sue analisi che proprio al problema della condizione sociale degli uomini *nel*capitalismo contemporaneo possono essere riferite. Il testo al quale ci si riferirà maggiormente è *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico* (Panzieri 1994, 73-92).

> Facciamo nostro il punto di partenza utilizzato da Panzieri (1994, 73). Punto di riferimento, che è un punto di riferimento teorico e pratico nello stesso tempo, sono le lotte operaie quali si sono sviluppate in Italia dal 1960 […]. Prese nel loro insieme, queste nuove rivendicazioni indicano la tendenza chiarissima, da parte della classe operaia, a portare in primo piano la condizione operaia nel suo complesso e, vorrei dire, la condizione operaia in sé stessa. (Panzieri 1994, 73-74)

L'angolatura scelta da Panzieri, con tutta evidenza, prende spunto dalla lettura della condizione operaia. L'intellettuale torinese fa di questo elemento il punto di partenza della propria analisi. Ecco qui individuata la novità dell'impostazione operaista e, forse, uno dei suoi lasciti più importanti. In esso troviamo, non solo una particolare sensibilità alle richieste di una delle parti più deboli della società italiana, ma anche un elemento essenziale per una lettura del processo capitalistico che torni a riferirsi autenticamente alle analisi di Marx.

Le osservazioni delle rivendicazioni operaie evidenziate da Panzieri hanno una evidenza contingente. Nel caso specifico sono quelle che si sviluppano prevalentemente in Piemonte nei primi anni Sessanta. Tuttavia, pur nella loro particolarità[8],

> la caratteristica saliente è che in un grande numero di casi (evidentemente non nella totalità dei casi) rivendicazioni poste dagli operai, dalla classe operaia, tendono a colpire, a sottolineare quello che è il momento caratteristico del rapporto dell'operaio, della classe operaia di fronte al capitale in quella determinata situazione, cioè tendono a porre in evidenza quelli che sono gli specifici elementi del rapporto di subordinazione come tale della classe operaia al capitale, davanti al capitale. (Panzieri 1994, 74)

Gli elementi specifici, ai quali si riferisce Panzieri, riguardano, in sintesi, gli effetti delle importanti trasformazioni neocapitalistiche sulle condizioni di esistenza dei lavoratori salariati. Esse consistono in: «crescente sviluppo del capitale costante, crescente sviluppo e crescente modifica della composizione organica del capitale, il ricorso a tecni-

7 Rispetto al processo di dissoluzione della classe operaia dovuto ai cambiamenti epocali del post 1989, così si esprime Nick Dyer-Whiteford (2015, 38): *«With these transformations, a whole culture of industrial class struggle, including both the technical composition on which it was based and its political composition in political parties, trade unions, community solidarity and militant cadres, was effectively annihilated. Not just working-class power, but the very concept of class itself seemed erased as a triumphant capitalism announced social existence to be a mere sum of privatized market choices».*

8 «Noi abbiamo rivendicazioni di tipo diverso – salario a rendimento, rivendicazioni che riguardano addirittura la contrattazione degli organici, tempi e ritmi di lavoro, ecc. – che si presentano molto diverse da situazione a situazione, da azienda ad azienda, da zona a zona ecc.». (Panzieri 1994, 74)

che d'integrazione dell'operaio nella fabbrica sempre più raffinate, ilricorso a tecniche di programmazione, di pianificazione capitalistica ecc.» (Panzieri 1994, 74).

Di fronte a questi mutamenti il cui impatto è enorme, Panzieri individua degli elementi che possono offrire una lettura di sintesi in grado di dare senso alle lotte in corso.

> Sia che si sviluppino in zone avanzate sia che si sviluppino in zone arretrate, le lotte operaie tendono ad assumere le stesse caratteristiche, cioè tendono appunto a mettere in evidenza, attraverso sia pure ancora i contenuti sindacali (e questo è il grosso problema di cui dobbiamo discutere), tendono però a mettere in evidenza il rapporto complessivo tra la classe operaia e il capitale. (Panzieri 1994, 75)

Oggi questo rapporto tra zone avanzate e zone arretrate, che Panzieri evidentemente riferiva all'Italia, si è dislocato e articolato, arrivando a raggiungere buona parte del pianeta. In tale contesto, le proteste di oggi, nel sud del mondo, ai confini o anche dentro l'Occidente capitalistico sembrano confermare le parole di Panzieri riguardanti la costante delle odierne richieste operaie globalizzate. «Baja California farm workers demand better pay and working conditions» titola *The Guardian online* del 25 marzo 2015 riferendosi alla zona di Baja California, al confine tra Mexico e California, ossia al confine tra due mondi economico-sociali molto differenti[9]. Si tratta solo di uno dei tanti esempi che si fanno strada faticosamente sulla stampa mondiale. Dai casi contemporanei (a qualsiasi latitudine) quello che si può ricavare è ben espresso dalla valutazione che l'intellettuale torinese riferiva alla realtà italiana degli anni Sessanta, ossia «che le lotte delle zone più arretrate tendono ad assumere le stesse caratteristiche che assumono le lotte delle zone più avanzate» (Panzieri, 1994, 76). Ovvio che qui Panzieri si riferisca principalmente alla sua diretta esperienza del caso italiano. Nord e Sud, ma anche centro-periferia dei poli industriali, rimangono, nei primi anni Sessanta, due mondi produttivi radicalmente lontani. Si pensi ad esempio alla differente percezione che doveva essere avvertita tra chi lavorava al centro del capitalismo (nel caso specifico la FIAT a Torino) e chi lavora in periferia (la Val di Susa). Tuttavia, in queste specifiche lotte, ma si potrebbe dire nelle lotte in generale, Panzieri vede un'operazione di smascheramento delle autentiche condizioni in cui si dispiega il modo di produzione capitalistico. Quest'ultimo, evidentemente, se non lo si osserva alla luce degli elementi di frizione, delle crisi e delle contraddizioni, mette in campo un processo teso a mostrarne unilateralmente e spettacolarmente la messa a disposizione di una «immane raccolta di merci» (Marx 1989, 67).

Quindi, la critica al capitalismo che emerge da questo intervento di Panzieri ha, ancora una volta, il merito di riferirsi all'oggetto d'analisi *dal punto di vista della produzione.* Questa angolatura tipicamente marxiana[10] è tanto più preziosa perché, secondo l'ideatore di «Quaderni rossi», è proprio dal punto di vista della produzione che è possibile far emergere la forza dell'articolazione del capitale, ossia il suo stato di sviluppo e il suo valore di sfruttamento nei confronti della classe operaia. Quindi il programma delle analisi panzieriane si costituisce come la ricerca dell'essenza del capitalismo attraverso le

9 Tuckman, J. (25-02-2015). Baja California farm workers demand better pay and working conditions. *The Guardian.* http://www.theguardian.com/world/2015/mar/25/mexico-baja-california-farm-workers-strike [07-02-2016]

10 Ai primi incontri tra il gruppo torinese di «Quaderni rossi» e la figura di Mario Tronti va attribuito questo ritorno diretto a Marx. Questa riscoperta di Marx, depurato dalle incrostazioni storicistiche secondo quanto riferito da Mario Tronti fu proprio l'incontro intellettuale tra il gruppo dei "torinesi" e quello "romano" di «Quaderni rossi» che produsse un sistematico ritorno a Marx. Commenta Tronti: «Lo stesso Panzieri che pure aveva già tradotto con la moglie il secondo libro del Capitale (*il libro sulla circolazione delle merci, sul denaro), spostò tutta la sua attenzione sul primo libro, sulla famosa quarta sezione*

sue manifestazioni storiche. Infatti «quando la classe operaia si muove e nel suo muoversi matura una coscienza di classe, essa misura, tende a misurare le proprie richieste in base a ciò che è il capitale, non in base alla situazione empirica in cui la classe operaia si trova» (Panzieri 1994, 76). Sembra che Panzieri voglia dire che la classe operaia regoli le proprie richieste in base al livello di sviluppo raggiunto dal capitale. In sintesi, a prescindere dal valore storico-politico dell'assunto panzieriano, le rivendicazioni operaie si possono leggere sono a partire dal livello del capitale, sia che esse contengano istanze di avanzamento delle proprie condizioni di vita, sia che esse, come spesso accade oggi, contengano elementi di mera difesa degli spazi minimi di civiltà. Le lotte sono quindi il frutto della condizione storica della società capitalistica e dello sviluppo del capitale. Proprio per questo, non vanno scambiate con situazioni empiriche individuali, cioè della singola fabbrica. Le lotte sono accadimenti dello sviluppo capitalistico[11]. Non è una indicazione di poco conto. Le lotte aziendali, le rivendicazioni nelle singole realtà produttive, non vanno semplicisticamente lette quali episodi sconnessi di protesta tra un capitalista e la forza lavoro. Lo stato effettivo delle lotte, almeno ad un livello di analisi, è la sintesi delle situazioni locali viste attraverso uno sguardo d'insieme in grado di rappresentarle come frutto di un unico processo. Tutto ciò ci deve spingere «a superare questa visione frantumata, malamente empirica della realtà e a reimpadronirci di una visione marxista della realtà, per cui reale non è il dato empirico, questa o quell'azienda vista come un atomo, ma reale è il capitale così come si manifesta in questa o in quella situazione» (Panzieri 1994, 76).

Quindi, per Raniero Panzieri, la realtà capitalistica, che si offre ad uno sguardo distratto come scomposta, trova il suo significato nella unificazione delle singole realtà empiriche a partire dalla visione «marxista della realtà». Quest'ultima può permetterci di raggiungere un livello di comprensione che è all'altezza dell'oggetto studiato. Infatti, «se non si vede il livello del capitale nel suo insieme, non si può cogliere neanche la realtà delle singole situazioni», (Panzieri 1994, 76). Dall'informazione di carattere empirico, si passa perciò alla sua decodificazione attraverso quel modello di pensiero che permette di cogliere in ogni singolo caso l'elemento comune, la categoria, grazie alla quale è possibile dare al processo senso autentico e, immediatamente dopo, riconsiderare i singoli dati empirici di partenza. Sul «ritorno» al dato di partenza, Panzieri insisterà molto anche nelle righe successive[12].

Questo metodo, sembra voler suggerire Panzieri, è la strada corretta per restituire alle complesse dinamiche del capitalismo il loro autentico valore, il quale si presenta comunemente mascherato e filtrato nella sua essenza. Emerge, ancora una volta, il legame tra apparenza e realtà. «Noi» invece, afferma Panzieri rivolgendosi ad un pubblico che si può immaginare prevalentemente vicino alle istanze della classe operaia dei primi anni Sessanta[13], commettiamo l'errore di accettare l'immagine che il capitale offre di sé. L'accettazione del manifestarsi del capitale come se quel manifestarsi fosse l'essenza e non il fenomeno, è semplicemente, un errore. Un grave sbaglio in cui la sinistra, alla quale si rivolge Panzieri, continua a cadere. E, si potrebbe affermare, si tratta di un errore che spesso colpisce, più in generale, il giudizio che molta popolazione odierna attribuisce

(produzione del capitale, la storia della grande industria, il macchinismo) […]. Fu un enorme salto di qualità che Panzieri lucidamente colse come una grande opportunità». (Milana 2008, 595-596)

11 A tal proposito si pensi a come Panzieri metta in rapporto dialettico la situazione paradigmatica della FIAT con quella dei cotonifici in val di Susa.

12 *«La realtà empirica delle singole situazioni è importante in quanto però rimanda alla realtà complessiva del capitale; e questa comprensione è la sola che permette di ritornare poi a comprendere veramente le singole situazioni».* (Panzieri 1994, 76)

13 Si ricordi che il testo in esame è stato registrato alla presentazione del 1° fascicolo dei «Quaderni

alle condizioni di vita nel capitalismo del XXI secolo, non ultima, una robusta fiducia nelle automatiche sorti di emancipazione, prodotte da quel progresso tecnologico legato a doppio filo alla crescita del sistema capitalistico[14].

Quindi, secondo Panzieri è essenziale non considerare il capitale come tende a presentarsi. E il modo in cui esso si manifesta, negli anni di Panzieri, è sotto la forma della differenza, della molteplicità priva di relazioni. A ben vedere, invece, il capitale, tende ad essere la medesima entità pur nella molteplicità delle sue manifestazioni empiriche. «L'errore che tutti quanti facciamo ancora molto spesso è di vedere, di accettare noi stessi il capitale per come esso tende a presentarsi, cioè come un insieme atomizzato di situazioni» (Panzieri 1994, 76). È d'obbligo perciò ricercare l'essenza del capitale oltre la sua apparenza. Per avviarsi lungo questa prospettiva, metodologicamente, si deve partire dalla individuazione di ciò che è comune in quell'«insieme atomizzato di situazioni» che riguarda la vita dei lavoratori nel capitale. Questo è possibile perché, secondo l'analisi di Panzieri, la classe operaia, in generale, tende ad un livello comune di rivendicazioni. Si apre qui la possibilità di una ricerca che individui il livello unico delle rivendicazioni e che, oggi, provi a riferire questo livello alle condizioni della classe lavoratrice globalizzata. Certamente il contenuto di tale rivendicazione è un contenuto pienamente politico che va oltre la stabilizzazione dei rapporti tra capitale e lavoro. Quest'ultimo, in fondo, è l'obiettivo sindacale[15].

Tuttavia, come si è appena cercato di argomentare, seguendo il ragionamento di Panzieri, la comprensione dei movimenti di protesta richiede preventivamente e metodologicamente l'analisi del *livello del capitale nel suo insieme*. Questa analisi si rende necessaria poiché solo grazie ad essa sembra possibile individuare l'elemento comune dei fenomeni di protesta. La protesa, gli scioperi, le manifestazioni e le rivendicazioni non nascono separatamente dalla propria condizione storico-politica; piuttosto essi sono il prodotto del livello che la condizione di sfruttamento capitalistico ha raggiunto in una determinata epoca. Ad osservare disgiuntamente alcune proteste, come Panzieri sembra aver intuito, si corre il rischio di cogliere solo gli elementi superficiali e contingenti, senza poter afferrarne le cause profonde. Insomma, senza analisi comune, le proteste rischiano di venir derubricate a «fatto provvisorio, particolare» (Panzieri 1994, 79).

Per tali ragioni, allora, se è corretto quanto osservato in precedenza, è doveroso compiere quella che Panzieri chiama «*la verifica*» (Panzieri 1994, 79), ossia la sintesi tra le manifestazioni empiriche delle proteste con il livello storico raggiunto dal capitale. Il capitale infatti è l'elemento non contingente dell'analisi sociale in corso. «Bisogna avere questa verifica, la verifica è sempre al livello del capitale, non può mai essere soltanto all' interno del livello operaio. Anzi il livello operaio si costruisce seriamente soltanto se esso si è portato al livello del capitale ed è riuscito a dominare, a comprendere, a inglobare il capitale» (Panzieri 1994, 79).

---

rossi» a Siena nel marzo 1962, presso la Federazione giovanile del Psi.

14 *«E poi ci sono tutti i miti tecnologici, positivi e negativi, che troviamo nelle forme più raffinate presso gli intellettuali borghesi e riformisti. Quelli più positivi sono facili a svelarsi: sono quelli che dicono che il socialismo verrà sull' onda dell'automazione, per cui questo futuro mostruoso che sarebbe un mondo automatizzato nel capitalismo, questa che è soltanto un'idea limite, evidentemente, viene rovesciata in forma positiva come liberazione dell'uomo, con tutte le conseguenze (e ricompare anche qui il benessere, ecc. ecc.)».* (Panzieri 1994, 87)

15 Aggiunge Panzieri (1994, 78): «Il secondo significato, più generale, è quest' altro: cioè che in realtà, in quella lotta sindacale, gli operai avevano espresso un contenuto che non può essere soddisfatto da nessuna conclusione sindacale, perché ogni azione sindacale, per quanto sia avanzata, ha sempre un aspetto, appunto quello contrattuale, che è inevitabilmente sempre un aspetto di stabilizzazione del sistema: il quale è precisamente ciò che gli operai avevano invece messo in discussione nella lotta».

Ecco qualificarsi ulteriormente la prospettiva panzieriana. Essa è operaista in quanto legata alla figura del lavoratore salariato e alla sua possibilità di emancipazione. Si ritiene che, così espresso, il punto di vista e l'analisi operaista possa essere riportato ad oggi pur sapendo che le lotte odierne sono presenti secondo il livello raggiunto dal capitalismo contemporaneo. Per rendere possibile questa operazione occorre da subito ribadire che, oggi, il livello generale di politicizzazione raggiunto dal mondo del lavoro salariato è ben lontano da quello *avanzato*[16] a cui si riferiva Panzieri. In questa operazione di attualizzazione, è obbligatorio quindi partire dal dato storico della generale sconfitta delle lotte operaie nello sviluppo capitalistico. Tuttavia, oggi, pur partendo necessariamente dal dato di quella sconfitta, può riavviarsi il discorso panzieriano. In particolare, come è stato scritto, è possibile ribadire una idea forte dell'intellettuale torinese, ossia che lo stadio attuale delle lotte operaie è il frutto del livello attualmente raggiunto dal capitalismo. Quest'ultimo, nel corso degli ultimi trent'anni, si è servito di una serie di strumenti che potremmo definire pianificazione razional-tecnologica. Quest'ultima ha avuto come effetto la disfatta delle forme di rivendicazione del XX secolo e la faticosissima ripresa delle lotte anticapitalistiche a noi contemporanee. Quindi, con Panzieri, l'elevatissimo livello di sviluppo del capitalismo fornisce senso al livello di disarticolazione delle lotte e delle condizioni della classe salariata globale. Dal punto di vista dell'analisi, l'attuale livello di sviluppo capitalistico, nella ricchezza di figure con le quali si mostra e domina le più differenti realtà territoriali e sociali, è l'elemento imprescindibile, per comprendere la drammatica difficoltà e l'atomizzazione delle lotte degli strati più deboli della popolazione mondiale. Quelle lotte, dalle quali non è difficile ricavare anche istanze tipiche delle lotte operaie europee del primo Ottocento, si spiegano (specie nella loro difficoltà ad essere sindacalizzate e per la loro quasi impossibilità a tradursi sul piano unitario internazionale) solo alla luce del livello raggiunto dal capitale.

Qui emerge un problema interpretativo. Quando Panzieri collega il livello, lo stato, la condizione delle lotte operaie al livello raggiunto dal capitalismo, pone una sorta di equivalenza: «*noi ci accorgiamo e pensiamo di poter affermare che proprio il carattere avanzato delle lotte operaie rivela, diciamo pure, i tratti avanzati del capitalismo*» (Panzieri 1994, 79). Se consideriamo letteralmente quanto detto da Panzieri, nella condizione contemporanea, quella equazione è improponibile. Infatti uno dei due termini, (ossia le lotte operaie quale fenomeno anticapitalistico autocosciente del proprio ruolo di classe internazionale), oggi non ha la rilevanza politico-sociale a cui faceva riferimento Panzieri. Il mondo del lavoro salariato si presenta quindi con le caratteristiche della assoluta frammentazione logistica, produttiva e politica e non certo con l'alto grado di integrazione del modello di produzione capitalistico del XXI secolo. Tuttavia, si potrebbe affermare che, applicando l'equazione panzieriana alla condizione attuale dei lavoratori salariati contemporanei e alle forme di precarizzazione del lavoro nelle singole realtà locali o a quello migrante, l'equazione assuma un significato ancora più forte sul piano dell'analisi[17]. Il livello del dominio che il capitalismo ha raggiunto oggi sul piano globale, dispone, conseguentemente, il livello della distribuzione della forza lavoro sull'intero pianeta. Il livello di precarizzazione politico-sociale, della condizione del lavoro salariato mondiale, delle lotte e rivendicazioni (che così difficilmente riesce a mettere in campo),

16 «Le lotte operaie tendono ad essere avanzate – usiamo questa brutta e anche ambigua parola – tendono, diciamo meglio, ad avere una tale ricchezza di contenuti politici in assoluta corrispondenza al livello raggiunto dal capitale: sono avanzate quanto è avanzato il capitale, quanto è avanzato il capitalismo del nostro paese». (Panzieri 1994, 79)

17 È evidente che sul piano politico essa non è presentabile, ma, come s'è argomentato in precedenza, la stessa sua applicazione alle lotte dei primi anni '60 può apparire problematica se osservata da un punto

risulta dal dominio, quasi incontrastato, che il capitale, anche esso globalizzato, è riuscito a raggiungere nella nostra contemporaneità. Non c'è qui, quindi, equivalenza politica: nessuna rivoluzione, in grado di scardinare oggi, dal basso, tali meccanismi di dominio, è alle porte; in altre parole non vi è quella «ricchezza di contenuti politici», a cui faceva riferimento Panzieri (1994, 79). Tuttavia rimane e si conferma l'equivalenza individuata teoreticamente da Panzieri.

Per tale ragione si ritiene che, dal punto di vista dell'analisi, l'equazione panzieriana possa essere intesa come l'espressione di una correlazione, tra capitale e lavoro, comunque esistente. Una correlazione che permette di ricavare lo stato qualitativo e quantitativo, Panzieri direbbe «il livello», di una delle due grandezze a partire dallo sguardo rivolto all'altra. Nel nostro caso, quindi, lo schiacciante livello raggiunto dal capitalismo contemporaneo corrisponde un equivalente livello di minorità e sofferenza del lavoro che si rapporta a questo capitalismo. Questa è, secondo chi scrive, la via interpretativa attraverso la quale le indicazioni panzieriane possono essere d'aiuto nella decodifica della condizione degli uomini sotto il capitale. Ovviamente questa inferiorità, questa subalternità, non va intesa come un ritorno a forme di dominio capitalistico di stampo ottocentesco. Se così fosse, non solo salterebbe l'analisi di Panzieri, ma si rischierebbe di non comprendere adeguatamente la storia dello sviluppo del modo di produzione capitalistico. Detto diversamente, non è una lettura storicistica degli avvenimenti che può permetterci di cogliere, marxianamente, la logica specifica dell'oggetto specifico, ossia quello stato che «rivela effettivamente la realtà del capitalismo di oggi» (Panzieri, 1994, 79).

A partire dalla condizione storico-empirica dello stato avanzato delle lotte operaie in *quello* sviluppo capitalistico (gli anni Sessanta), si possono quindi cogliere due elementi: (1) il dato politico (da cui si ricava il livello di coscienza di classe di quel periodo storico e gli errori strategici di valutazione a cui si è accennato in precedenza) e (2) il dato teoretico, vale a dire l'esigenza, suggerita da Panzieri, di proporre sempre un'analisi delle forme capitalistiche di produzione a partire dalla lettura circolare (condizione delle lotte-analisi del livello del capitalismo-verifica della analisi). Così il valore teoretico dell'affermazione di Panzieri, secondo cui le lotte operaie «sono avanzate quanto è avanzato il capitale» (Panzieri 1994, 79) assume un significato più ampio. Per chi scrive, quindi, il termine «avanzate», utilizzato politicamente da Panzieri, può essere liberato dalla sua contingenza.

Perciò l'analisi, che si vuol proporre, parte dalle lotte operaie in quella loro particolare condizione che si dà oggi in assenza della classe operaia poiché è difficile definire alto il livello della protesta, sia alla periferia del sistema capitalistico[18], sia nel mondo occidentale. Anzi, la condizione generale del lavoro salariato, il quale non ha certo perso importanza a livello globale, manifesta tutta la sua difficoltà. Come riportato, già nel 2004, da Emilio Quadrelli, il bilancio potrebbe essere così definito.

> Revisione e/o rimozione della memoria, esclusione sociale delle classi subalterne e riattivazione di ordini discorsivi neocoloniali nei confronti delle popolazioni non occidentali, questo lo scenario

di vista contemporaneo.

18 A titolo di esempio si consideri un caso di alcune condizioni di lavoro che richiedono, da parte sindacale, l'intervento di tutela di altre realtà governative (Europa) su quelle del paese dove sono allocati i siti produttivi. «*EU must do more to protect Bangladesh garment workers The EU must do more to protect Bangladesh garment workers by ensuring the country's government complies with the rules of its trade arrangement – this was the finding of a recent evaluation by global unions UNI and IndustriALL*». (http://www.uniglobalunion.org/news/eu-must-do-more-protect-bangladesh-garment-workers).

che i cosiddetti processi di globalizzazione riservano a coloro che un'analisi disincantata non può che definire globalizzati in basso. Una realtà che lascia obiettivamente ben poco spazio all'edulcorato e ovattato mondo della lotta per i diritti generali e che, più realisticamente, dovrebbe suggerire ai dominati di riprendere in mano il filo rosso della lotta per i propri diritti particolari. (Raimondi 2004, 52)

2. La subordinazione alle macchine-macchine e ritorno a Marx

Se applichiamo questo discorso alla condizione contemporanea[19], le lotte, le proteste globali per il salario e le condizioni di salubrità lavorativa e di vita, raccontano: (1) il livello di pervasività e di forza del capitale globalizzato, (2) l'estrema difficoltà di queste lotte a seguirlo politicamente a quel livello e quindi (3) a trasformare i propri contenuti universali in contenuti politici contemporaneamente locali e universali. Una volta ricollocata la questione dell'attuale crisi, e sconfitta, della classe operaia, in particolare dopo il 1989, è possibile utilizzare le chiavi di lettura panzieriane per compiere quella operazione di comprensione del livello del capitale a cui si è fatto riferimento. Questo è possibile grazie alla riproposizione panzieriana del punto di osservazione operaio quale elemento essenziale dell'analisi marxiana.

A ben vedere, quindi, è proprio a livello dell'analisi che va ricercato uno dei contributi più significativi del lavoro del fondatore dei «Quaderni rossi»: intrecciare dati empirici grezzi con l'analisi teoretica per produrre, successivamente, una lettura più esaustiva della contingenza all'interno dei processi di lunga durata ricavandone il senso profondo. Le esigenze di comprensione e di ricerca analitica (svolte secondo la prassi della conricerca), la metodologia di ispirazione dellavolpiana e un autentico ritorno a Marx, erano l'elemento distintivo dei «Quaderni rossi». Occorre allora ribadire che l'urgenza di meglio analizzare i processi socio-politici innescati negli anni Sessanta produrrà la rottura con il gruppo di Mario Tronti, «Classe operaia». Nell'idea del filosofo romano, e del suo gruppo, infatti «non bastava più fare analisi della produzione capitalistica o studiare le lotte operaie, bisognava intervenire nelle lotte operaie, per orientarle, in misura minima per organizzarle» (Milana 2008, 599)[20]. Quel «non bastava più fare analisi» era evidentemente riferito all'atteggiamento della redazione di «Quaderni rossi» e in primo luogo a Panzieri.

Si ritiene che proprio questo ulteriore supplemento d'analisi, così sentito da Panzieri e dal gruppo torinese di «Quaderni rossi», sia stato in grado di individuare con assoluta chiarezza le principali linee di tendenza dello sviluppo capitalistico, emerse con il neocapitalismo, che matureranno nel corso di tutto l'ultimo scorcio di secolo. Su questo, l'a-

19 Ad esempio l'effetto della crisi sul lavoro salariato è, in parte, ricavabile da qui: «At the global level, average wages have grown but at lower rates than before the crisis. However this Global Wage Report 2012/13 shows that the impact of the crisis on wages was far from uniform». http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/—dgreports/—dcomm/—publ/documents/publication/wcms_194843.pdf

20 «Ripeto, nel '62 vedere fisicamente questa classe operaia italiana in lotta aperta fu una cosa che convinse me e tutti quelli che faranno poi «*Classe operaia*» che era venuto il momento di fare un passo più audace. Non bastava più fare analisi della produzione capitalistica o studiare le lotte operaie, bisognava intervenire nelle lotte operaie, per orientarle, in misura minima per organizzarle. Sembrava che ci fosse una classe operaia ormai disponibile a una grande passaggio storico politico, quasi una situazione rivoluzionaria o pre-rivoluzionaria, a fronte di un Movimento Operaio (sindacati e partiti) che arrancava, era ancora molto indietro, incapace di vedere e comprendere il fatto storico nuovo di una classe operaia disponibile a un grande passaggio di rottura rivoluzionaria». (cfr. Milana 2008, 599)

nalisi di Panzieri non potrebbe essere più indicativa della condizione di precarizzazione e di subalternità odierna del lavoro al capitale.

> Noi, per esempio, ci accorgiamo che tutte le rilevazioni che possiamo fare circa la tendenza della classe operaia a riproporre in ogni lotta, anche in quella che parta da problemi sindacali immediati, il rapporto complessivo fra classe operaia e capitale, corrisponde a un aspetto assolutamente fondamentale della condizione del lavoro nel capitalismo pienamente sviluppato: quando cioè il capitalismo è arrivato a quello stadio di sviluppo della composizione organica del capitale, a quel livello del rapporto fra capitale costante e capitale variabile – del rapporto, cioè, tra il complesso del lavoro passato utilizzato come capitale (macchine, materie prime, materie ausiliarie, ecc.) da una parte e forza-lavoro dall'altra -, per cui esso ha necessità di ottenere una assoluta integrazione del capitale variabile nel capitale costante, cioè ha bisogno di essere assolutamente garantito che il capitale variabile, cioè la forza-lavoro vivente – le macchine che, diceva Marx, vanno a dormire la sera a casa e abitano a casa la domenica (adesso anche il sabato) -, che le macchine viventi siano in modo assoluto subordinate alle macchine morte. (Panzieri 1994, 79-80)

La lunga citazione ha evidentemente un valore che travalica il periodo in cui è stata scritta. Anzi, essa, sembra avere oggi una validità ancora più chiara. In breve la subordinazione dei lavoratori, la loro atomizzazione precaria, spesso la mancanza di autocoscienza del proprio ruolo e, infine, la marginalizzazione politica, non possono che restituire, a livello teoretico, l'imperativo di una analisi che si inneschi a partire dalla condizione operaia[21]. Dal punto di vista della produzione, oggi, rimane largamente presente l'idea di fondo che la tecnologia, applicata alla produzione, possa regalare, presto o tardi, forme di emancipazione dal lavoro, ricercate nel Novecento attraverso azioni politiche dal basso. La tecnologia, secondo questo punto di osservazione, potrebbe assumersi l'onere emancipativo che gli operai del XX secolo avevano individuato nei processi di liberazione attraverso le lotte politiche e sindacali. La tecnologia potrebbe, ad esempio, liberare del tempo da poter dedicare ad altro. Questa retorica, accresciuta dal discorso pubblico sulle virtù unilaterali delle nuove tecnologie elettroniche, applicate dentro e fuori dal processo produttivo, impone i suoi effetti pervasivi alla società contemporanea. Si ritiene che siano questi i due elementi, tra gli altri, che debbano emergere come il più importante lascito panzieriano. Quindi, da un lato la consapevolezza della non neutra ma devastante azione della tecnologia e del piano capitalistico (dagli anni Sessanta ad oggi), dall'altro lato la necessità di un ritorno a Marx per poter analizzare il valore da attribuire alle nuove condizioni tecnologico-sociali. Qui, evidentemente, si entra all'interno di un'altra e più vasta dimensione suggerita dalla riflessione panzieriana. Il ruolo non neutro della tecnologia è solo il più recente e formidabile distruttore di un universo di relazioni sociali che sta all'origine del capitalismo e della sua specifica forma di razionalità. Questa separazione si manifesta, in particolar modo tra XX e XXI secolo, con le sembianze della macchina, ossia con i processi di automatizzazione della produzione industriale. Tuttavia[22], l'identikit delle macchine per produrre (da quelle del neocapitalismo agli attuali sistemi digitali di produzione) va compreso in tutta la sua interezza. Il concetto di macchina è ovviamente molto più ampio e pervasivo rispetto agli oggetti e agli strumenti di lavoro in cui si manifesta. Infatti Panzieri così intende il significato di macchina: «intendo la parola macchina non in senso empirico: le macchine sono

21 Si ritiene che stia a questo elemento debole (perché indebolito) del rapporto capitale-lavoro il compito di risollevare le proprie sorti. Discorso simile, anche se con riferimenti storici leggermente differenti è quello compiuto da Dyer-Whiteford (2015, 4).

22 Qui si apre un altro fondamentale elemento della riflessione di Panzieri in particolare ma dei «Quaderni rossi» in generale, vale a dire il ruolo della più ampia forma di razionalità capitalistica alla quale vanno imputati gli effetti della imposizione dei processi tecnologici nella fabbrica e nella società.

gli impianti, ma sono anche le tecniche, sono anche l'organizzazione del lavoro ecc.» (Panzieri 1994, 79-80). Il concetto di macchina per Panzieri avvolge certamente tutta la produzione e si espande oltre essa, come avrà modo di segnalare il saggio che più di tutti sarà il vertice della sintonia teoretica Tronti-Panzieri: *La fabbrica e la società* (Tronti 1962, 1-31) apparso sul secondo numero di «Quaderni rossi».

Oggi si sente l'esigenza di ribadire con forza che le macchine, intese nel senso della forma più alta della razionalità tecnologica del capitalismo, hanno certamente potenziato il loro ruolo nella società e nella fabbrica. Il piano capitalistico, la forma di estrema ottimizzazione della produzione, passa attraverso le tecnologie alienanti con le quali l'uomo si interfaccia. Si tratta delle "*macchine-macchine*" di cui parla Panzieri e che oggi mantengono quelle dimensioni della pianificazione e della disciplina (due delle sue declinazioni razionali) già individuate dal fondatore dei «Quaderni rossi». «Nella fabbrica il capitale afferma in misura via via crescente il suo potere 'come privato legislatorÈ. Il suo dispotismo è la sua pianificazione, 'caricatura capitalistica della regolazione sociale del processo lavorativo'», come scriveva Panzieri nel suo saggio sulle macchine del primo numero di «Quaderni rossi» (AA. VV. 1978, 55). Non stupisce quindi che, la sfavillante efficienza produttiva, ottenuta da alcuni giganti della produzione mondiale sia raggiunta al prezzo del restringimento degli spazi di vita e umanità dei lavoratori, all'interno di regimi di legislazione privati e militarizzati[23].

Si ritiene infine che siano questi i due elementi che debbano emergere dal lascito panzieriano. Da un lato l'azione fortemente orientata della tecnologia (intesa anche nel senso del piano capitalistico) che si dispiega dagli anni Sessanta ad oggi, dall'altro lato la necessità di un ritorno a Marx per poter analizzare compiutamente il valore da attribuire a questa forma di razionalità capitalistica[24]. Forse, ripercorrere oggi questo duplice e arduo sentiero può essere meno improbo, grazie agli spunti offerti da Raniero Panzieri e alla più ampia riflessione che si è creata attorno a lui.

Bibliografia

AA. VV., 1978, «Quaderni rossi n°1-6», Roma, Nuove edizioni operaie.

Alcaro, M., 1977, *Dellavolpismo e nuova sinistra*, Serie «Nuova Sinistra» 7, Bari, Dedalo.

Dardot, P. *et al.*, 2013, *La nuova ragione del mondo: critica della razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi.

Della Volpe, G., 1969, *Logica come scienza storica*, Nuova biblioteca di cultura 87, Roma, Editori riuniti.

Dyer-Witheford, N., 2015, *Cyber-proletariat*, London-Toronto, Pluto Between the lines.

Ferrero, P., 2005, *Raniero Panzieri, un uomo di frontiera*, Milano-Roma, Punto rosso Carta.

23 Paterson, T. (14-02-2013). «Amazon 'used neo-Nazi guards to keep immigrant workforce under control' in Germany». *The Independent*. http://www.independent.co.uk/news/world/europe/amazon-used-neo-nazi-guards-to-keep-immigrant-workforce-under-control-in-germany-8495843.html.

24 Un percorso di analisi che si muove in questa direzione è quello di Dardot e Laval (2013, 8), in merito alla forma neoliberale della razionalità capitalistica. Significativa è questa loro osservazione: «*La razionalità neoliberale ha per principale caratteristica quella della generalizzazione della concorrenza come norma di comportamento e dell'impresa come modello di soggettivazione. […] siamo di fronte a una ragione globale nel duplice senso del termine: una ragione che di colpo diventa valida su scala mondiale e una ragione che, lungi dal limitarsi alla sfera economica, tende a totalizzare, cioè a 'fare mondo', con un proprio specifico potere di integrazione di tutte le dimensioni dell'esistenza umana. La ragione del mondo è anche, contemporaneamente, una 'ragione-mondo*'».

Fukuyama, F., 1992, *The end of history and the last man*, New York-Oxford-Singapore-Sidney, The Free Press; (trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, a cura di Ceni, D., Milano, Rizzoli, 1996).

Harvey, D., 2003, *The fetish of technology: Causes and consequences*, n. 13(7), 3–30, Macalester International.

Hornborg, A., 2014, *Technology as Fetish: Marx, Latour, and the Cultural Foundations of Capitalism*, «Theory Culture & Society» 31(4), 119–40.

Marx, K., 1989, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti.

Milana, F., Tronti, M., Trotta, G., 2008, *L'operaismo degli anni Sessanta*, Biblioteca dell'operaismo, Roma, DeriveApprodi.

Panzieri, R., 1994, *Spontaneità e organizzazione*, Biblioteca del pensiero 2, Pisa, BSF.

Pianciola, C., 2014, *I quaderni dell'Italia antimoderata 3*, in *Il marxismo militante di Raniero Panzieri*, Pistoia, Centro di documentazione.

Raimondi, F., Ricciardi, M., 2004, *Lavoro migrante*, Fuorifuoco 17, Roma, DeriveApprodi.

Tomba, M., Vertova, G., 2014, *Spazi e tempi del capitale*, Diacronie 10, Milano-Udine, Mimesis.

Francesco Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2014

Marta Libertà De Bastiani

Università degli Studi Roma Tre
martalibertadebastiani@gmail.com

Se si potesse associare un'immagine alla struttura ed ai contenuti del libro di Francesco Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza* (Milano, Mimesis, 2014, pp. 462) sarebbe quella di un sezione di roccia stratificata ove nel mezzo scorra una vena d'oro di diverse forme e dimensioni, ma comunque continua: si tratta infatti di un testo complesso e composito, ma non per questo meno coerente. Le tre sezioni – *Individuum, Motus spontaneus corporis* e *Fabrica e constitutio* – che compongono questo libro affrontano i testi spinoziani a partire da prospettive differenziate, ma che l'autore dichiara intimamente connesse: la prima sezione, composta dai tre capitoli che descrivono il *principium individuationis* spinoziano e la sua costituzione all'interno del problema tutto-parti, mira a fondare un principio materialistico dell'individualità corporea. La seconda, prendendo avvio da una disamina del concetto di spontaneità, muove dal piano della materialità strettamente intesa per includere nell'argomentazione il processo immaginativo e della rappresentazione. In questo senso, Toto dimostra come, per comprendere appieno il discorso spinoziano sul corpo, non si possa prescindere dall'immaginazione, intesa come suo immediato risultato e principio esplicativo di elementi fondanti. La terza parte, affrontando il tema della natura umana, ripropone, sebbene con argomentazioni decisamente originali, la *vexata quaestio* sull'esistenza o meno di un'antropologia spinoziana. La conclusione, infine, sintetizza i passaggi fin qui compiuti nell'ottica ampliata dell'*amor dei intellectualis*, identificato come un rapporto di reciproco riconoscimento del sé e dell'altro.

Si tratta dunque di un testo strutturalmente complesso che, come dichiara Roberto Finelli, autore della prefazione, assume un modello indiziario, volto alla raccolta delle tracce del pensiero nei luoghi meno studiati del testo. Questa impostazione metodologica rischia, a volte, di conferire all'esposizione un carattere frammentario non consentendo – almeno in prima battuta – la piena comprensione dell'argomentazione. Questa tendenza emerge piuttosto nettamente nel passaggio dalla seconda alla terza parte: il trascorrere dell'analisi dai processi di deliberazione individuale alla critica storiografica riguardante il concetto di *natura umana* risulta, infatti, non pienamente argomentato.

Sebbene dunque si possa riscontrare una perfetta aderenza tra forma e contenuto – e cioè la struttura dell'argomentare, precisa e attenta, risponde pienamente all'architettura del pensiero spinoziano – il testo può rimanere di difficile comprensione qualora non si sia prima chiarita la natura di quella continuità che ne caratterizza l'unità essenziale: il discorso spinoziano sul corpo e sulla sua struttura.

La riflessione sul corpo viene intesa così come un elemento di continuità essenziale alla comprensione dell'intero complesso dell'*Etica*, la cui precisa definizione delle caratteristiche e degli effetti da essa derivanti costituisce un obiettivo fondamentale.

Per quanto questo elemento sia stato a più riprese sottolineato dalla critica, la novità dell'argomentazione di Toto mira a dimostrare l'originalità del pensiero del filosofo, che solo tra i propri contemporanei riesce a stabilire un *principium individuations* del corpo singolare. Differentemente infatti dall'*extensum quid* cartesiano o dal *corpus generaliter sumptum* hobbesiano che, pur nella loro diversità, non riescono a cogliere se non la pura estensionalità dei corpi, il ragionamento spinoziano mira a determinarne la più precipua individualità. Attraverso l'analisi serrata di uno dei passi più commentati – ma non per questo meglio compresi – della fisica spinoziana, sono rivelate due interessanti novità, essenziali alla descrizione dell'individuo corporeo come nesso inestricabile di permanenza e rinnovamento: da un lato, l'individualità corporea è stabilita in modo positivo dalla coercizione reciproca della parti interne al corpo stesso. Dall'altro l'individualità così compresa non può prescindere da due condizioni, entrambe necessarie e non sufficienti: la comunicazione di moto tra le parti e l'aderenza reciproca. La complessità, composizione e integrazione dell'Individuo diviene ancor più manifesta quando si muova al di là della sua considerazione astratta per tener conto del tessuto di relazioni costanti con l'esterno. Infatti, sul piano della pura essenza, esso è costituito unicamente dai rapporti tra le parti interne. Qualora invece si consideri la sua esistenza reale, non è possibile prescindere dal rapporto vigente con altri corpi e quindi dal modo in cui le affezioni determinate da questi ultimi sono inserite – moderate – nella dinamica interna. In questo senso allora, il corpo – inteso come sistema unificato di relazioni reciproche tra le proprie parti – ha immediatamente una conseguenza non meno che una causa nella fisiologia della percezione. È proprio dall'inserimento della problematica della percezione e della memoria nei postulati che comprendiamo l'importanza attribuita da Spinoza alla necessità di fondare l'immaginazione – e quindi la problematica etica che ne deriva – all'interno e sulla base della fisica dei corpi. Il corpo non è più pura estensione, ma, in quanto rete di corpi, è anche rete di idee e immagini strutturate. L'immaginazione non è dunque la percezione di una singola immagine come copia mentale della realtà, ma piuttosto un'insieme connesso di immagini che rappresentano a livello mentale quella comunicazione di moto che avviene tra le parti componenti che rappresenta la vita stessa del corpo.

È solo dall'equazione così stabilita tra individualità materiale – rapporto di moto e quiete tra le parti –, immaginifica – rapporto di idee rappresentanti quella stessa comunicazione – e *conatus* – principio di determinazione a conservare questo rapporto quando riferito al corpo e alla mente – che si comprende perché il discorso sul corpo scorra come un fiume sotterraneo in ogni parte dell'opera, finanche nella quinta parte dell'Etica dove, benché i riferimenti ad esso siano perlopiù negativi, esso mantiene la propria importanza fondamentale. La stessa equazione ci consente anche di comprendere meglio questo corpo singolare come base di singolarità e modificazione: se l'immagine o *conatus*, al fine di mantenere inalterato il rapporto tra le parti, è quindi pensabile come causa della propensione ad agire, è essa stessa allo stesso tempo effetto di una storia, di una costruzione immaginativa precedente.

La continuità della riflessione che l'autore svolge sul tema del corpo, indagine che non cede mai ad un facile neutralizzazione dei passi conflittuali, ma li interroga con onestà e acribia, ci consente di apprezzare gli ulteriori strati che compongono questo testo. Al tempo stesso giustificazione e conseguenza del corpo così inteso è l'analisi del rapporto

tutto-parti, che mira a indicare la stretta connessione vigente tra dottrina dell'essenza – e pertanto della definizione – e della causalità, attraverso la dimostrazione dell'equivalenza tra nesso di inclusione, inerenza e causazione: il tutto è determinato – e compreso – solo a partire dal rapporto vigente tra parti che hanno qualcosa in comune, ma, al contempo, determina le parti – e comprende – come parte di un insieme strutturato. Pertanto ogni parte potrà essere sì considerata separatamente come individuo, ma non se in relazione con le altre parti – o con il tutto – da cui pure è determinata. La riflessione sul nesso tutto-parti, a prima vista eccentrica rispetto ai temi affrontati, appare così essenziale per comprendere la stratificazione del pensiero stesso spinoziano, da non intendersi unicamente in senso cronologico – relativa cioè alla sua probabile compresenza di termini e riflessioni avvenute in un arco temporale considerevole –, ma anche e soprattutto concettuale. Sebbene Toto sottolinei l'importanza di un'analisi cronologica degli strati diversi componenti la riflessione spinoziana per dirimere alcuni punti controversi dei testi, non rinuncia nemmeno in questo caso a proporre un'interpretazione unitaria, che rispetti i diversi piani del ragionamento.

Tuttavia la pur giusta intenzione di non appiattire e neutralizzare le difficoltà testuali si spinge, in certi momenti, a silenzi interpretativi non sufficientemente segnalati che rendono ardua la comprensione dello svolgersi stesso dell'argomentazione. L'intenzione di lasciare al lettore il compito del corretto intendimento è sì generosa, ma corre il rischio di generare numerosi fraintendimenti che potrebbero vanificare il tentativo di partenza. Viene in mente, in questo senso, la difficoltà di sostanziare in una definizione materialistica quell'*aliquid commune* che costituisce l'elemento fondamentale di continuità tra le parti del corpo e che sarà poi reintrodotto come principio base della socialità nella terza parte. Sebbene si tratti di una mancata definizione da attribuire a Spinoza, Toto non dà, almeno in questa sezione, alcuna ipotesi interpretativa e non ne sottolinea l'assenza, fatto che potrebbe pregiudicare – quantomeno in prima lettura – la comprensione dell'articolazione successiva del testo.

La composizione a strati, tuttavia, deve essere intesa anche come possibilità di ritagliare il reale a seconda delle necessità di comprensione e prospettive d'analisi: per quanto esista un'unica realtà necessaria, quel tutto che è definito dalla relazione delle proprie parti, esistono anche molte realtà distinte – non per questo meno consistenti e produttive –, corrispondenti al grado di recisione che si voglia operare. Questa complessità, che è poi evidentemente funzione di quella stessa complessità del corpo, si riverbera su numerosi punti d'analisi. In primo luogo, Toto indaga il concetto di spontaneità spinoziano che, in apparente contrasto con un sistema della più rigida necessità rivela il suo carattere fondato in un duplice modo: i corpi possono infatti essere detti spontanei in quanto si faccia momentaneamente astrazione dalle cause esterne, in quanto si faccia astrazione dall'influenza della mente o in quanto si parli di spontaneità come termine proprio della sola immaginazione. In ciascun caso, tuttavia, l'astrazione indica, come nel caso paradigmatico del sonno, qualcosa di reale, sebbene parziale e quindi in certo modo inadeguato. Lo stesso discorso valga per la caratterizzazione dell'individuo come *causa libera*: se è vero che l'unica causa libera è Dio, l'individuo può essere considerato tale in quanto causa prossima e complessa di sé, i cui effetti possono essere derivati dalla sua stessa essenza. Non da ultimo, questa stratificazione del reale emerge anche nella distinzione che Toto propone tra un *conatus* detto al singolare e un *conatus* detto al plurale. Il primo corrisponde – come classicamente inteso – al principio di conservazione e convenienza delle parti che inerisce ad una struttura individuale come nesso di elementi reciprocamente comunicanti, mentre il secondo delinea – nella corrispondenza sopra

menzionata tra variazione di moto, immagine e *conatus* – quell'interna disposizione ad agire motivata da ogni affetto considerato separatamente non tanto dalla molteplicità di variazioni fisiche e mentali che determina, quanto dalla totalità delle disposizioni del corpo.

La complessità del pensiero spinoziano non viene mai né sottovalutata né neutralizzata da questo testo che segnala con attenzione le ambivalenze che lo percorrono, rifiutando di assumere uno Spinoza manicheo che separi radicalmente attività e passività, gioia e tristezza, spontaneità e coazione. L'analisi di Toto sul complesso dell'immaginazione, della spontaneità e della deliberazione mette in luce come nessun affetto basti di per sé a determinare un'unica azione, esattamente come nessuna interna determinazione e struttura del corpo basta a determinare una serie univoca di risposte pertinenti e necessarie, ma si limita ad indicare dei campi di possibilità, che saranno poi definiti nel corso della storia e quindi della durata dell'esistenza singolare. La riflessione spinoziana, fatto che l'autore non si stanca di ricordare, si articola necessariamente su una varietà di piani di carattere al contempo temporali, causali e ontologici.

In questo senso, la possibilità di passaggio da quella che Toto chiama, prendendo in prestito dalla terminologia psicanalitica, una soddisfazione allucinatoria del desiderio ad una soddisfazione reale, deve necessariamente passare attraverso la constatazione dell'assenza dell'oggetto – e quindi dall'ampliamento del campo percettivo – e della conseguente trasformazione della *cupiditas* in *desiderium*. Ciò nonostante questa transizione, essendo sempre legata nella durata a una certa cifra di speranza o paura, non avviene in modo lineare, ma attraverso un bilanciamento di affetti a volte contrastanti. Perciò ci possono essere tristezze attive che nel bilancio passionale effettuato nel processo deliberativo – inteso dunque come una forma complessa di *fluctuatio animi* – inducono una possibilità di azione, diremmo, conforme allo scopo. Allo stesso modo possiamo incontrare gioie passive, ed è il caso della *titillatio*, che attraverso il potenziamento di un'unica parte del corpo a scapito delle altre limita la potenza d'agire del corpo considerato nel suo complesso. È dunque grazie all'abbandono di una concezione della causalità di tipo lineare tra affetto-*conatus*-azione e della ri-definizione di *conatus* come principio esterno – cioè doppiamente determinato da Dio in quanto causa della nostra esistenza e delle cose esterne – che si comprende il concetto di libertà spinoziano. All'interno del sistema necessario di questo pensiero, la libertà si può configurare unicamente come un diverso modo di rapportarsi a sé e alle cause esterne, in una moderazione tra affetti contrastanti che non può prescindere dall'ampliamento del campo percettivo e quindi dalla stessa immaginazione. In altri termini, Toto sottolinea a più riprese la necessità che ontologia e epistemologia hanno di realizzarsi concretamente nella prassi.

È solo attraverso l'assunzione piena della complessità e della stratificazione del pensiero che si rende perspicuo, infine, il tentativo dell'autore di formulare un'ipotesi sull'esistenza di un'antropologia spinoziana. Grazie alla riflessione svolta nei precedenti capitoli in particolare sul nesso tutto-parti e sulla descrizione della struttura fondante il corpo singolare, egli individua nel termine *fabrica* la chiave terminologica a partire dalla quale riflettere sullo statuto del concetto spinoziano di natura umana. L'ipotesi è quella di identificare una doppia determinazione del soggetto: se, da un lato, egli dipende dalla propria *constitutio* – intesa come insieme di affezioni e immagini costruite nel corso dell'intera storia percettiva dell'individuo – dall'altro si configura a partire da una certa struttura, o *fabrica* comune agli esseri umani. Questa soluzione è accettabile, chiarisce l'autore, a patto di considerare la struttura del corpo umano in generale come un insieme di funzioni che denotano un campo di possibilità di realizzazione e mai, dunque, una

configurazione univoca. Sebbene sia evidente che, a livello di macrostruttura, l'insieme interconnesso delle determinazioni non può che designare un'unica serie di effetti necessari, a livello astratto e temporale – cioè in quello specifico ritaglio dell'essere in cui i corpi esistenti in atto sono coinvolti, quindi nella durata – *fabrica* e *constitutio* determinano solo un'insieme di possibilità di realizzazione, che si concretizzeranno attualmente solo attraverso la prassi – passata, presente e futura – dell'agire. In questo senso, se la socialità umana è in una certa misura intrinseca, basata cioè su una legge generalissima del *conatus* (singolare) che definisce una forma dell'affettività comune è anche sempre un processo di socializzazione, di un accordo e di una moderazione dei *conatus* (plurali) di ciascun individuo. La comunanza di natura – quell'*aliquid commune* la cui determinazione fisica è lasciata in ombra, ma che solo consente la conoscenza secondo ragione – deve potersi tradurre in convenienza, cioè nella subordinazione degli interessi particolari alla collaborazione inter-individuale.

Anche in quest'ultima sezione dell'analisi l'autore mostra con coraggio la caratteristica più meritevole di questo testo: la necessità interpretativa di non appiattire il testo spinoziano su facili e dicotomiche equazioni, ma di considerarne la composizione, sottolineando i cambiamenti di piano dell'analisi – di minore o maggiore astrazione –, l'intreccio temporale – durata ed eternità – e causale – necessità e libertà –, senza perciò dover rinunciare a una teoria coerente. Inoltre un'analisi fondata sull'individuazione delle tensioni interne è non solo compito imprescindibile per lo studioso, ma, a parere di chi scrive, è anche il metodo d'analisi maggiormente in linea con lo spirito del testo spinoziano.

Notiamo infatti come la complessità dei testi e degli argomenti trattati sia assunta dall'autore con profonda serietà: egli svolge un'attenta analisi dei passaggi, rapportandoli tra loro e segnalandone le differenze rispetto alle posizioni cartesiane ed hobbesiane, sviluppando l'intera serie dei passaggi del ragionamento che l'hanno condotto alle conclusioni finali. Questo metodo, se ha l'indiscutibile pregio di fornire da un lato una maggiore comprensione da parte del lettore del procedimento adottato e, dall'altro, la possibilità di verificarne la correttezza, si espone anche alla critica di oscurità. In questo senso, il capitolo dedicato a *le moltissime cose che si fanno nel sonno* è esemplare della difficoltà che può cogliere il lettore nel confronto con la serie delle citazioni e dei rimandi, cui corrispondono definizioni provvisorie successivamente confutate. L'*immagine* che allora affiora alla mente è quella di una sezione di roccia i cui strati, sebbene attraversati da una vena d'oro continua, faticano a combaciare; ciò non toglie che – in parte – sia proprio questa l'intenzione di Toto e si fatica a dargli torto, nel momento in cui lo stesso Spinoza ammetteva di avere difficoltà a comprendere *come ogni parte si accordasse con il suo tutto.* E, d'altro canto, gli stessi difetti che questo testo ci sembra presentare sono indice di un preciso e ammirevole approccio all'analisi e all'argomentazione; il rispetto della lettera dei testi, delle sue tensioni ed oscurità, viene sempre associato ad un'interpretazione innovativa e unitaria che tiene conto dei passi meno studiati e che, al tempo stesso, lascia democraticamente a noi lettori qualche interrogativo da risolvere.

Jonathan Crary, 24/7. *Il capitalismo all'assalto del sonno*, Einaudi, 2015

Saverio Mariani

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
saverio.mariani@libero.it

Jonathan Crary (professore di Modern Art and Theory alla Columbia University) disegna un profilo del nostro presente nel quale emerge in modo inequivocabile il legame che la struttura economica ha con il vissuto privato e pubblico, quindi politico, di ogni cittadino. Il paradigma entro cui questa divisione appare, oramai, come inutile, è quello definito dalla formula 24/7. Ventiquattr'ore al giorno; sette giorni su sette. Si tratta della massima espressione del capitalismo odierno, il suo apogeo: produttività e capacità di consumare sempre attive. Una continuità indifferenziata dove il 24/7 si autoalimenta, e nella quale il tempo, ma di riflesso anche lo spazio, viene dominato dalla «voracità del capitalismo contemporaneo» (p. 13), svuotandosi e divenendo quindi un *non-tempo* (p. 34). Ogni attimo della nostra esistenza è almeno *potenzialmente* – perché è realmente impossibile essere "on" per 24/7 – un attimo consumatore o produttore di qualcosa. Il paradigma è sempre aperto e in gioco, capace di generare così gli strumenti di stabilità del sistema stesso, frantumando dall'interno tutto ciò che ha il compito di "frenare" la potenza ineluttabile del 24/7. Uno di questi momenti di alternanza, di freno alla produttività costante, è il sonno. Al contrario di quanto si riteneva alla metà del XVII secolo, nella convinzione che fosse uno stadio inferiore della natura umana perché contrapposto alla veglia governata dalla luce della ragione, esso è una forma di resistenza e opposizione al sistema capitalistico 24/7. Il sonno, infatti, è «condizione intima» e «vulnerabile», «comune a tutti» e che «non può assolutamente prescindere dal sostegno della società intera» (p. 28). La continua operosità richiesta agli individui e l'accelerazione propria del sistema capitalistico erodono anche il tempo del sonno (p. 32), momento fondamentale nel mantenere in piedi un'alternanza tra attività (che è poi *produttività*) e inattività. Il sonno, per sua stessa conformazione biologica, naturale, interrompe il flusso costante di produzione e, oggigiorno, di informazione che è diventato oramai la normalità (p. 49).

La temporalità (impossibile) del modello 24/7 è «l'annuncio di un tempo senza divenire», capace di annullare ciascuna periodizzazione del tempo di vita (p. 33). Qui, Crary utilizza forse categorie filosofiche in modo un po' superficiale. Dicendo che il 24/7 è *un tempo senza divenire* si vira verso una concezione temporale che in realtà è eternità immobile, giacché, in filosofia, il tempo per essere tale deve *accogliere* un divenire. Al contrario quindi di ciò che è esplicitamente scritto nel testo, dall'analisi di Crary emerge che il tempo del 24/7 è *puro divenire*, accumulazione costante di produzione e consumo, implementazione sempre maggiore di novità che non trova sulla sua strada alcun ostacolo fisso, immutabile e indipendente al mutare costante della realtà. Proprio a tal proposito è possibile capire la rivendicazione dell'autore nei confronti del dominio del 24/7, riferita al mantenimento

di alcune strutture che scandiscano il ritmo temporale. Tali strutture (il giorno, la notte; i pasti; le settimane; il weekend…), per Crary, sono pressoché sparite, e anche quando rimangono "vive" sono comunque svuotate del loro senso tradizionale: oramai innervate dalla legge del capitalismo odierno. L'ingombrante presenza di questo paradigma non può però nasconderci che, in modo diverso rispetto a ciò che scrive l'autore, tali strutture siano tuttora presenti, sebbene mutate. Le forme immutabili attraverso le quali la temporalità passava, senza modificarle, sono certamente più elastiche ma non scomparse. L'infinita possibilità di produzione e consumo che il 24/7, sotto varie forme, ha portato all'interno delle nostre vite, non elimina del tutto i ritmi biologici, le convenzioni temporali. Le ha certamente modificate, erose e le sfrutta per una logica perversa, ma non le può distruggere.

Solo interpretando così la nuova temporalità del 24/7, e quindi in parte *tradendo* il testo (soprattutto per quanto riguarda la questione del *puro divenire*), è possibile comprendere perché esso sostenga che pensare un'alternativa al *mot d'ordre* del 24/7 – come dice Crary riprendendo la definizione elaborata da Deleuze e Guattari in *Mille piani* – appare inammissibile (p. 54). Non essendovi più alcun appiglio stabile, o almeno un residuo di quelle forme immutabili del passato, secondo Crary il paradigma non può essere attaccato, o comunque non sembra plausibile alcuna forma di vita e concezione economica che non si integri all'idea capitalistica del 24/7; così come appare impossibile avere – all'interno di questo *puro divenire* nel quale l'uomo ha perso ogni riferimento che vada oltre se stesso – nuove forme d'immobilità che non si modifichino pur essendo costantemente a contatto con le esigenze del 24/7.

L'estensione a tutte le sfere del vivente del paradigma unico è evidente, sostiene Crary. Esso opera, ad esempio, anche in ambito militare. Il tempo solitamente dedicato al sonno, all'interno di sistemi militari automatizzati e costantemente "on", dove l'uomo-soldato rappresenta oramai «il collo di bottiglia» (p. 5), viene utilizzato per missioni strategiche. Gli attacchi notturni con i droni ne sono un esempio (p. 36); essi infrangono quella barriera, per definizione fragile ma essenziale, che è appunto il sonno. Anche per queste considerazioni, e in virtù di un solo principio, quello della «operatività incessante» (p. 11), sono in atto ricerche scientifiche che non hanno «come obiettivo solo la stimolazione di uno stato di veglia, quanto piuttosto la riduzione del sonno come *bisogno naturale* del corpo umano» (p. 4), al fine di creare un «nuovo genere di soldato» (p. 5) capace di abbattere anche l'ultima barriera naturale.

Le genealogia che Crary rintraccia di questo paradigma – al quale, oramai, sembra opporsi in modo quasi incredibile solo il sonno – intreccia motivi storico-politici ed economici, in stretta continuità con la sua costituzione. In una scala sempre di maggiore efficacia della sua pervasività, il 24/7 ha sfruttato ogni nuova conoscenza o tecnologia. Nell'analisi – un po' epidermica – di Crary, dalla Tv ai Social Media, tutto sembra indistintamente un mezzo utile solo a soddisfare le esigenze del capitalismo 24/7. L'idea secondo la quale Tv, Social Media e informazione siano un *continuum carcerario*, usando categorie foucaultiane, appare come troppo restrittiva e pregiudiziale. Dire che «il mito della natura egualitaria ed emancipativa di questa tecnologia in realtà è stato diffuso ad arte» (p. 126), può non essere totalmente sbagliato, ma è un concetto che non può allo stesso tempo affermarsi in modo dogmatico. La diffusione di notizie – sebbene spesso incontrollata e dentro al *non-tempo* istituito dal 24/7 –, ma anche quella comunicazione diretta e orizzontale della quale facciamo continuamente esperienza, non può essere considerato solo un male. Perché se è vero che l'alternativa al 24/7 è l'abbandono dell'individualità agganciata ai soli valori di competitività propri del paradigma e la liberazione dallo schiacciamento del desiderio di conoscenza sulla funzionalità al 24/7

(p. 93); allora i Social Media, ad esempio, possono essere uno strumento utile affinché si sviluppi una nuova tendenza comunitaria e cooperativa. Essi possono essere utili a finalizzare e costruire proposte comuni, incanalando interessi che evadono dal mantra del 24/7, fermo restando le criticità che li investono e delle quali sono portatori.

Perché ciò avvenga, ovviamente, è necessario pensare i Social Media stessi, e le "strutture" che li costituiscono, non come fini, ma come mezzi. In questo modo si potrà mostrare l'incompatibilità di fondo fra la naturalità degli uomini e le esigenze del capitalismo 24/7, come auspica Crary (p. 105), la cui conclusione, relegata a una certa difesa della sfera del sonno e del sogno, appare distante da ogni obbiettivo comunitario e realmente attuabile. «Situato com'è in una zona incerta, ai confini tra sociale e naturale, il sonno garantisce la presenza nel mondo dei ritmi periodici e ciclici fondamentali per la vita e incompatibili con il capitalismo», scrive Crary (p. 133). Ma difendere "quest'ultimo baluardo" non basta, così come non serve demonizzare ogni prodotto dell'ingegno tecnologico umano, solo perché figlio di quella «spinta mortale verso l'accumulazione, la finanziarizzazione e lo spreco che hanno devastato tutto quel che un tempo era oggetto di condivisione» (p. 133). Al contrario, alcune di queste esperienze possono condurre a una rinnovata capacità di cooperazione e di circolazione delle idee; in fondo possono essere i veicoli adatti per far sì che gli individui non guardino solo dalla loro ristretta finestra prefigurata, ma si definiscano di nuovo come parti di una comunità della quale si sentono realmente coprotagonisti.