Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Per un nuovo Materialismo

Numero 2 - Febbraio 2012

Direttore editoriale:
Roberto Finelli

Redazione:
Sergio Alloggio, Massimo Capitti, Mico Capasso, Valerio Carbone, Cristina Corradi, Lorenzo Dorelli, Michela Russo, Jamia Mascat, Oscar Oddi, Emanuele Profumi, Franscesco Toto.

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

Progetto grafico a cura di Valerio Carbone

ISSN: 2239-1061
Aut. Trib. Roma n. 68/2011

www.consecutio.org

NUMERO 2 - FEBBRAIO 2012

a cura di Roberto Finelli e Francesco Toto

Finelli, F. Toto, *Editoriale: Per un nuovo Materialismo* (p. 4)

HEGELIANA

R. Finelli, *Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso* (p. 19)

MARXIANA

La libertà di Marx. O una "Iossodromia" retorica sulle Tesi su Feuerbach (p. 35)

J. Bidet, *Il corpo biopolitico nel Capitale di K. Marx* (p. 49)

F. Toto, *L'individuo concreto, il soggetto. Note per una rilettura di 'Idéologie et apparelis idéologiques d'Etat'* (p. 71)

R. Finelli, *Il declino irresistibile dell'ideologia del "postmoderno"* (p. 88)

FREUDIANA

R. Lombardi, *Il corpo nella teoria della mente di Wilfred R. Bion* (p. 96)

E. Mangione, *Società e individuo da una prospettiva psicoanalitica: identità di una crisi* (p. 112)

STORIA DELLE IDEE

D. Kolesnik-Antoine, *Les voies du corps. Schuyl, Clerselier, et La Forge lecteurs de l' "Homme" de Descartes* (p. 118)

P.F. Moreau, F. Toto, *Intervista sul materialismo* (p. 129)

C. Fabbrizi, *L'attenzione di Kant per la corporeità: tra medicina e filosofia trascendentale* (p. 137)

E. Scribano, *La conoscenza del bene e del male. Dal "Breve Trattato" all'"Etica"* (p. 169)

FILOSOFIA DELLA VITA QUOTIDIANA

L. Wacquant, *Il corpo, il ghetto e lo Stato penale* (p. 181)

Nanopolitics (p. 211)

RECENSIONI, DISCUSSIONI E AUTOCRITICHE

T. Cavallo, *Scienza intuitiva come passione della ragione: l'"Etica" di Spinoza a cura di Paolo Cristofolini* (p. 218)

A. Carnevale, *Povertà, lotta, diritti: agli estremi del riconoscimento?* (p. 231)

O. Oddi, *Riccardo Bellofiore "La crisi capitalistica, la barbarie che avanza"(Asterios, 2012); "La crisi globale, l'Europa, l'euro, la Sinistra"* (Asterios, 2012) (p. 237)

ARCHIVIO

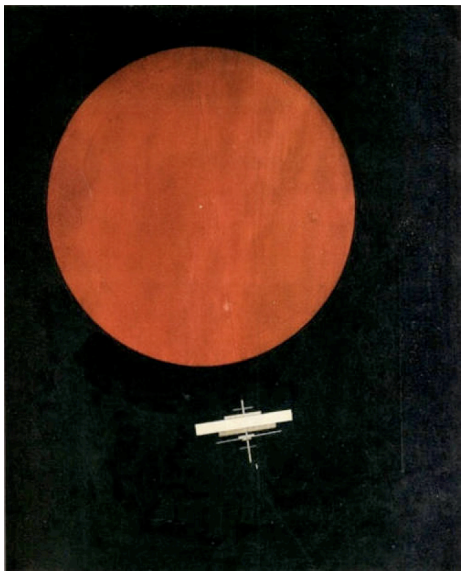
R. Finelli, *Epoché del corpo ed astrazione della mente. Echi marxiani nel lavoro post-moderno* (p. 241)

EDITORIALE

Per un nuovo materialismo

Roberto Finelli – Francesco Toto

Idealismi e materialismi



Nella tradizione marxista, materialismo e idealismo valevano come nozioni descrittive, ma vivevano ancora nella forma della rivendicazione e dell'accusa, come strumenti di una lotta.

Dopo la crisi dei marxismi tali concetti conservano una residua pertinenza nel discorso erudito e nella ricostruzione delle singolari polemiche che hanno solcato la cultura europea, nell'antichità come nella modernità, ma sembrano divenuti incapaci di far presa sull'attualità, di rendere conto della moltitudine di posizioni che si contendono la scena intellettuale contemporanea.

Chi, oggi, oserebbe assumere l'identità dell'essere con l'essere-percepito, pensare la natura come Spirito fattosi estraneo a sé stesso, lo Spirito come autoctisi, atto puro che pone unitariamente sé stesso e il proprio proprio oggetto, o interpretare la storia come svolgimento di un unico principio, realizzazione di un concetto? Chi, d'altra parte, difenderebbe oggi un'interpretazione della vita storica e sociale basata sulla distinzione geologico-edilizia di struttura e sovrastruttura, secondo la quale tutto ciò che è idea e pensiero è luogo di inautenticità perché lontano dalla prassi materiale del lavoro? Chi potrebbe sostenere l'ingenuità di un materialismo storico, che pure è stato anche di Marx, che vede in tutto ciò che ha a che fare con la cultura, i valori, i simboli intellettuali e linguistici, solo la coscienza falsa e deformata di una prassi che sarebbe l'unico luogo di verità? "Idealismo", innegabilmente, non è più la bandiera di una posizione filosofica plausibile. "Materialismo", conseguentemente, non può più essere il nome di una resistenza, di uno scandalo. Il tempo al quale tali nozioni si riferiscono, come mere categorie storiografiche, è un passato che non ci tocca più, che ci siamo lasciati definitivamente alle spalle, verso il quale è lecito nutrire curiosità, ma non interesse. Salvo un patologico, risibile donchisciottismo, il cui cattivo gusto è tollerato solo per via della sua aria nostalgica e innocuamente retrò, *idealista* o *materialista* non può essere non solo chi parla, ma neppure il suo avversario.

D'altro canto la postmodernità pretende di costituirsi nella rottura con una modernità filosofica succube, a suo avviso, di una problematica teologica e metafisica, e con i *grands récits* che inevitabilmente l'accompagnano. Paradossale "filosofia della storia della filosofia" che parla della fine –se non della storia– della filosofia della storia. A prestar fede alla coscienza distorta che il postmoderno ha di sé, l'addomesticamento delle nozioni di materialismo e idealismo rappresenterebbe il riflesso del passaggio da un pensiero "forte" ad uno "debole". Gesti teorici intrinsecamente contrapposti, ed uniti però nello sforzo di superare ogni dualismo e di ricondurre

la totalità del reale ad un fondamento unitario, materialismo e idealismo sarebbero così solo dei fossili dell'epoca della metafisica, resi obsoleti dalla rinuncia contemporanea ad ogni sintesi globale, inevitabilmente violenta e totalitaria.

Le cose però, almeno per noi, stanno altrimenti. Nella sua autorappresentazione apologetica e di comodo, nel suo immaginario *Bildungsroman*, il postmoderno non fa altro che proiettare fuori di sé, nel fantoccio malvagio della modernità, ciò che il suo ideale dell'Io gli vieta di riconoscere dentro di sé. La riduzione, sul piano filosofico, dell'essere al linguaggio, della verità ad una costruzione discorsiva, della conoscenza all'interpretazione; l'identificazione, sul piano antropologico, di una specificità umana tutta fondata sull'accesso a una dimensione simbolica e la conseguente esaltazione, in ambito politico, di un desiderio irriducibile alla sfera naturalistica e biologicamente determinata del bisogno: sono solo alcune tra le tesi *schiettamente idealistiche* oggi largamente diffuse. L'obliterazione del conflitto tra materialismo e idealismo non è l'esito naturale e scontato di un cambiamento epocale che dissolverebbe ogni loro pregnanza descrittiva in rapporto al presente, ma della sconfitta e della rimozione del primo da parte del secondo. La crisi del marxismo ha consentito il formarsi, il diffondersi e il radicarsi di una egemonia che si è resa invisibile nell'atto stesso di consolidarsi come senso comune e di costringere il materialismo, come già successo in passato, alla dissimulazione. Dalla filosofia alla biologia, dall'antropologia alla psicanalisi, nondimeno, il materialismo non ha dal canto suo cessato ogni resistenza. Il conflitto, seppure in una forma molecolare o larvale, è ancora aperto.

C'è però ancora qualcosa che sfugge. La conversione di massa dell'*Intelligencija* di sinistra dall'ufficialità marxista a quella postmoderna – questo vero e proprio fenomeno migratorio che ha sconvolto la geografia dei saperi – esige una spiegazione più complessa. In altra sede, sarebbe necessario parlare delle cause *strutturali* della colonizzazione dell'immaginario da parte del capitale, e del postmodernismo, quindi, come ideologia specifica di una fase specifica del capitalismo, quella "postfordista". Sarebbe necessario, cioè, esplicitare quanto il capitalismo contemporaneo ponga in essere processi di svuotamento del concreto ad opera della valorizzazione della propria ricchezza astratta che danno vita a sovrainvestimenti ottici e ideologici della superficie. Quanto oggi, nell'atto stesso di produrre merci e profitti, di portare a compimento la colonizzazione del mondo naturale ed umano e la sua riduzione a contenitore della propria logica di accumulazione, il capitale non possa non produrre anche direttamente idealismi, avvolgendo così il proprio domino in una pellicola di apparente autonomia.[1]

Ma qui c'interessa soprattutto sottolineare un altro aspetto della questione. Cercheremo allora di mostrare, nel primo paragrafo di questo editoriale, come la possibilità di quella conversione sia legata da un lato ad una tendenza idealistica che attraversa non solo la posteriore storia del marxismo occidentale, ma, più alla radice, l'opera dello stesso Marx, e dall'altro ad un vuoto teorico che la dottrina marxiana presenta anche nella sua versione coerentemente materialista. Così come è la tendenza idealistica del giovane Marx, perpetrata nei vari marxismi occidentali, che ha consentito agli ex-marxisti di riconoscere come proprie, ed in ogni caso non estranee, alcune tematiche care al postmodernismo, che è intervenuto a colmare il vuoto lasciato dalla dottrina del Marx più maturo, e a fornire con ciò una soddisfazione compensatoria alle legittime esigenze che quel vuoto lasciava frustrate. Nel secondo paragrafo tenteremo di presentare un caso particolare di storia delle idee, mostrando il nesso tra la decorporeizzazione del pensiero freudiano operata da Lacan e la lettura idealistica che di Hegel è stata proposta da Kojève. Inutile ricordare fino a che punto la posizione lacaniana sia stata influente -da Althusser a Badiou, da Zizek alla Butler, solo per citare alcuni nomi-nella formazione del dibattito postmoderno. Solo nel terzo paragrafo tenteremo di schizzare le grandi linee di un materialismo ancora a venire.

A proposito del corpo in Marx

Ci sembra che nell'opera di Marx la tematica del corpo si inscriva in almeno due contesti teorici distinti, a seconda del periodo e dei testi a cui facciamo riferimento. Analizzeremo allora dapprima il modo sostanzialmente coerente in cui essa viene sviluppata ed approfondita tra i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e l'*Ideologia tedesca*, per poi passare alla riformulazione elaborata parzialmente nei *Grundrisse* e in buona parte nel *Capitale*.

a) Dissolvendo ogni residuo legame comunitario ed imponendo l'individualismo più estremo a principio della vita di tutti, secondo il Marx dei *Manoscritti* la forma capitalistica dalla proprietà privata schiaccia la vita umana su una dimensione meramente autoconservativa. Ridotto dal vuoto di legami comunitari alla propria nuda corporeità biologica, l'uomo non si distingue più dall'animale, hegelianamente rivolto alla mera riproduzione di sé come individuo singolo e tutto assorbito dal proprio interesse egoistico. Svestito di tutte le determinazioni storiche e spirituali che gli provenivano unicamente dalla propria inclusione in una dimensione generica e comunitaria, imprigionato in quell'eterno ritorno dell'identico che per Hegel caratterizza la natura in quanto tale, incapace di aprirsi all'alterità e al divenire, in questa sua nudità il corpo è un corpo disumano: qualcosa che, considerato in sé solo, non ha nulla di umano. Non è in quanto corpo, dunque, che l'uomo è uomo. Se nella propria nuda corporeità, o naturalità, l'uomo è una bestia tra le altre, e se la specifica natura dell'uomo è quindi proprio quella di rompere, grazie al vincolo comunitario, con la propria mera natura biologica, il corpo deve essere pensato come di per sé stesso estraneo ed indifferente al formarsi di una soggettività propriamente umana. Il capitalismo, è vero, separa l'uomo dalla propria natura di «genere», ma ciò accade precisamente perché, estremizzando la divisione tra uomo e uomo implicita nella proprietà privata, lo riduce alla propria mera natura, alla propria nuda corporeità.

La riconciliazione dell'uomo con la propria natura generica si configura come superamento dell'esteriorità del corpo, inclusione del corpo nella sfera della soggettività umana a titolo di tramite tra Sé e mondo. Il modo in cui questa umanizzazione del corpo si compie, tuttavia, è di per sé stesso sintomatico dell'idealismo che a questa altezza impregna ancora il discorso marxiano. «L'uomo», dice Marx, «è un ente generico non solo in quanto praticamente e teoreticamente fa suo oggetto il genere, sia il proprio che quello degli altri enti, ma anche […] in quanto egli si comporta con se stesso come col genere presente e vivente; in quanto si comporta con sé stesso come con un ente universale e però libero» (Marx-Engels, *Opere*, III, Roma 1976, pp. 301-302). Venuta meno l'estraneità col proprio simile, riconciliatosi con la propria natura di *Gattungswesen*, l'uomo può riappropriarsi della natura fuori di sé e, al contempo, della natura dentro di sé, di quella stessa corporeità dalla quale in precedenza era dominato. Il corpo diventa allora il docile strumento attraverso il quale, elaborando l'oggetto, facendone lo specchio e il testimone della propria capacità creativa e innovativa, riducendo anzi l'intera natura a proprio «corpo inorganico», l'essere umano si afferma come un essere universale, non condizionato dalla nicchia naturale in cui è obbligata a svolgersi e ripetersi la vita animale. Nell'atto stesso di consentire il dispiegarsi di una vita autenticamente umana, che si lascia alle spalle la dimensione meramente riproduttiva cui è relegato l'animale, e che negli oggetti non vede più, perciò, dei meri mezzi per soddisfare bisogni utilitaristici e pratici, il superamento della separazione con la natura esterna e liberazione dal bisogno che ne consegue si ripercuotono sul rapporto dell'uomo con la propria corporeità. «L'uomo non si perde nel suo oggetto», dove il corpo come sappiamo è appunto la prima forma di tale oggettività o esteriorità, «solo se questo gli diventa oggetto umano o uomo

oggettivo. Ciò è possibile solo quando questo oggetto gli diventi un oggetto sociale, ed egli stesso diventi un ente sociale come la società viene ad essere per lui in questo oggetto. […] così i sensi dell'uomo sociale *sono altri* da quelli dell'uomo asociale. E' soltanto mediante la dispiegata ricchezza oggettiva dell'ente umano che vengono in parte sviluppati, in parte prodotti la ricchezza della soggettività umana sensibilità, un orecchio musicale, un occhio per la bellezza della forma, in sensi capaci di fruizioni umane, sensi che si affermano quali umane *forze* essenziali» (ivi, pp. 328-339). Quando l'uomo, «libero dal bisogno fisico, [...] produce *veramente*», la trasformazione dell'oggetto naturale in un «oggetto sociale», e perciò umano, retroagisce sullo stesso corpo umano, lo trasforma, ne fa un corpo socializzato, umanizzato: l'apparato sensoriale del vivente umano diventa veramente sensibile e percipiente, perché dilatato in un'estensione di campo universale che toglie ogni rigidità e discontinuità possibile tra interiorità ed esteriorità. Attraverso la propria attività generica l'uomo conquista allora un corpo nuovo, corpo glorioso che funge da tramite della vita di genere, che traduce e trasmette nel mondo oggettivo la natura di genere –ossia il carattere comunitario, universale, e perciò libero - che caratterizza e contraddistingue, tra tutti i viventi, la vita dell'essere umano. È solo la continuità di questo corpo di genere, nel quale vengono superate tutte le opposizioni tra sé e l'altro, tra individuo e società, soggetto e oggetto, natura e storia, spirito e materia, che garantisce una forma di vita adeguata all'essere umano.

Come si vede, la teorizzazione marxiana sfocia qui nella distinzione tra due corpi, *corpo fisico* e *corpo di genere*, che stanno tra loro in una relazione complessa. Il corpo nel quale l'uomo asociale perde sé stesso, che è l'uomo ridotto ad oggetto, cosificato, e quello nel quale l'uomo sociale invece si ritrova, che è quindi l'«uomo oggettivo», comunità incarnata, sono e non sono lo stesso corpo. Per un verso, il corpo fisico e il corpo di genere si oppongono. Nella sua naturalità immediata il corpo fisico – corpo animale o animalizzato dall'alienazione capitalistica – è *altro* rispetto a quel corpo di genere che è l'esito di una trasformazione che lo rende irriducibile alla nuda corporeità. Il corpo di genere, per altro verso, non è nient'altro che il corpo fisico stesso, vivificato però dall'essenza universale di cui è il contenitore o supporto, e sottratto con ciò alla propria fisicità e singolarità materiale. Soggettivato, socializzato, il corpo fisico è *aufgehoben* dal corpo di genere: conservato, certo, ma come assoggettato ad un'istanza extracorporea e privato dei i caratteri che lo definivano nella propria riottosa opposizione alla soggettività umana.

Nell'*Ideologia tedesca* la riflessione marxiana sul tema del corpo/bisogno continua a svolgersi secondo il paradigma dell'opposizione tra *Individuo* e *Genere*, con una chiarificazione teorica e un radicamento sul terreno della storia che non rompono con la precedente impostazione idealistica, ma la confermano. Particolarmente interessante, in questo senso,è la netta distinzione operata nella *Deutsche Ideologie* tra «Praxis» ed «Arbeit», che nei *Manoscritti* si trovavano ancora confuse in un unico concetto, quello di lavoro.

La *Praxis*, o *Selbstbethätigung*, o *menschliche Thätigkeit*, è l'attività propriamente umana, quell'agire attraverso il quale l'essere umano, inteso come individualità collettiva, conferma fondamentalmente sé stesso, la sua non-dipendenza dal determinato, la sua capacità di universalizzazione. È l'agire in cui il soggetto elabora e produce sé medesimo attraverso l'elaborazione dell'oggetto e del mondo materiale, realizzando nell'oggetto le proprie non finite e non limitate facoltà di genere, di specie vivente specifica e distinta da tutte le altre. È sinonimo, in una parola, di un *agire di genere*, il quale in tanto è in grado di non subire passivamente il dato naturale e ambientale, in quanto implica necessariamente cooperazione e partecipazione collettiva. Nella sua accezione intrinsecamente negativa, invece, viene ridotto a *Arbeit* designare un agire finalizzato alla sola riproduzione materiale e corporea dell'essere umano nella sua individualità. Come

tale, *il lavoro è sempre attività passiva e divisa*: passiva perché i suoi vincoli naturali e sociali appaiono ancora come qualcosa di esterno, di subito, divisa perché separa l'individuo con il suo interesse egoistico da un interesse più generale e meno materiale, e perché questa assenza di dimensione collettiva e comunitaria obbliga ognuno, attraverso la divisione del lavoro, ad un'operazione solo parziale.

Per il Marx della *Deutsche Ideologie* la storia è stata sempre, finora, storia dell'*Arbeit*: storia della divisione del lavoro e delle sue strutturali, ineliminabili scissioni e contrapposizioni (di classe). Con la maturazione della moderna società capitalistica sarebbe ormai prossimo, però, il passaggio dell'umanità dall'esperienza dell'*Arbeit* a quella della *Thätigkeit*. Nella stessa dimensione dell'*Arbeit* starebbero giungendo a compimento le condizioni del suo superamento. Determinando uno sviluppo delle forze produttive e un rapporto di scambio entrambi universali, cui ciascuno partecipa nella propria connessione con tutti, il capitalismo produce un'antropologia anch'essa universale. Ponendolo in una condizione di «dipendenza *universale*» (Marx-Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972, V, p. 37) dalla produzione materiale (e spirituale) del mondo intero, affrancandolo così da ogni particolarismo legato al contesto storico o naturale, da ogni limitata identità locale e nazionale, il capitalismo universalizza l'individuo, e produce un individuo sociale, totale, che fa esperienza dell'«universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti» (Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica. 1857-1858,* La Nuova Italia, Firenze 1970, II, p. 112). Un individuo che dà luogo, grazie alla dilatazione mondiale del suo corpo di relazioni, ad una superiore natura artificiale, nella quale l'incontro con l'altro è sempre e solo intensificazione e arricchimento del proprio sé, e supera così ogni limite precedentemente imposto vuoi dalla natura in generale, intesa come ciò che si presenta esterno al «piano complessivo degli individui liberamente associati» (*Opere*, V, p. 68), vuoi dal suo stesso corpo, da quella sua particolare «organizzazione fisica» (*ivi*, p. 17) che compariva all'inizio dell'*Ideologia tedesca* solo come un vincolo e un condizionamento. Dilatato nel corpo mondiale ed artificiale dell'economico, universalizzato nel corpo del comune e nella rinnovata antropologia di bisogno e godimento che ne deriva, l'individuo del genere storico ed umano supera e trascende l'individuo del corpo e del genere naturale e biologico, lasciandosi così alle spalle ogni «residuo naturale (*Naturwüchsigkeit*)» (ivi, p. 74).

Questo sviluppo universale delle forze produttive e di un individuo totale, che trova nella comunità le condizioni per uno sviluppo onnilaterale della propria personalità, si svolge ancora, nel capitalismo, nel quadro del rapporto generalizzato della proprietà privata e della divisione della società in classi. Al singolo, perciò, la realizzazione storica dell'universale e della sua massima potenza di vita non può che apparire nella forma estraniata di un potere che lo domina e lo aliena. Toccherà unicamente al comunismo di liberare l'uomo dal lavoro e da tutte le contrapposizioni che gli sono legate, affrancare la realtà di un'universalità sovrannaturalistica dell'umano, che nella concretezza della storia è stata già raggiunta, dalla forma superficiale in cui si trova ancora imprigionata, da una forma giuridica di possesso e di proprietà fondata ancora sulla separazione del privato dal collettivo e sulla concorrenza atomistica di ciascuno contro tutti.

b) Solo con alcuni luoghi dei *Grundrisse* e con *Das Kapital* Marx propone un altro paradigma della corporeità, che si allontana radicalmente dal paradigma dell'opposizione tra *Individualità e Universalità*, *Privato e Comune*, *Natura e Storia/Kultur*, che abbiamo visto strutturare la teoria proposta nei *Manoscritti* e sviluppata nell'*Ideologia tedesca*.

Nel *Capitale* il corpo è infatti identificato con la forza-lavoro, con l'identità cioè di un individuo astratto. La sua astrazione, però, è legata alla sua separazione non più dal genere, con la

divisione dell'interesse privato da quello generale che essa comporta, ma da ogni possibile forma di proprietà e di possesso dei mezzi di produzione (terra, strumenti e macchine, materie prime). La teorizzazione marxiana del corpo come forza-lavoro rimanda dunque alla separazione di un certo gruppo sociale dal mondo-ambiente, ogni possibile rapporto col quale è impedito dall'interposizione di un altro o più gruppi sociali che di quel mondo si fanno proprietari e possessori monopolisti. Con il che si crea, sul piano storico-sociale, non l'individuo astratto e separato da tutti gli altri individui, ma una classe sociale libera –nel senso dell'esser priva– da ogni rapporto con il mondo-ambiente, la cui unica fonte di sostentamento della propria vita è la vendita del proprio corpo/lavoro.

«La separazione della proprietà dal lavoro appare come legge necessaria di questo scambio tra capitale e lavoro. Il lavoro posto come il non-capitale in quanto tale è: 1) lavoro non-materializzato, concepito negativamente (esso stesso ancora materiale; il non materiale stesso in forma oggettiva). Come tale esso è non-materia prima, non-strumento di lavoro, non-prodotto grezzo: il lavoro separato da tutti i mezzi e gli oggetti di lavoro, da tutta la sua oggettività. È il lavoro vivo esistente come astrazione da questi momenti della sua realtà effettiva (e altresì come non-valore); questa completa spoliazione, esistenza del lavoro priva di ogni oggettività, puramente soggettiva. Il lavoro come povertà assoluta: povertà non come indigenza, ma come totale esclusione della ricchezza materiale» (Marx, *Lineamenti*, Einaudi, Torino, 1976, I, p.244).

Tale natura del rapporto tra lavoro moderno e mondo esterno non può non implicare, a sua volta, una peculiare relazione tra lavoro moderno e mondo interno. L'assenza di relazioni-mediazioni con il mondo esterno implica infatti che il *freie Arbeit* sia caratterizzato per Marx da una pari assenza di relazione-mediazione riguardo al nesso tra il corpo e la persona che di quel lavoro è portatrice. La persona, senza relazione-mediazione con il mondo esterno, *rivela di non essere che corpo*, di essere cioè solo «corporeità immediata » (*ibidem*). Nel lavoro vivente o vivo («*lebendige Arbeit*»), come anche Marx qui lo chiama, corpo e persona coincidono *immediatamente*, senza possibile distanza tra di l'uno e l'altra. Senza che la persona appunto possa avere un'estensione di realtà e un ambito di senso in qualche modo maggiore od eccentrico rispetto al corpo. «O anche [il lavoro], in quanto è il non-valore esistente e quindi un valore d'uso puramente materiale, che esiste senza mediazione, questa materialità può essere soltanto una materialità non separata dalla persona: una materialità coincidente con la sua corporeità immediata. Essendo materialità assolutamente immediata, essa è altrettanto immediatamente non-materialità. In altri termini: una materialità che non si colloca fuori dell'esistenza immediata dell'individuo stesso» (*ibidem*). L'individuo, in quanto diviso dal mondo esterno, è perciò non divisibile in sé stesso, è corpo = persona, o persona = corpo. Immediata «materialità» che, in quanto incarnata e coincidente con una persona, è definibile anche come immediata «non-materialità».

Tale *invasività corporea nella persona* – tale riduzione della persona a mero corpo – fa dell'essere umano un corpo la cui mente, anziché farsi orizzonte attivo ed aperto di cura e presa in carico del proprio mondo emozionale e nello stesso tempo della sua elaborazione e mediazione con il mondo esterno, nasce come funzione subalterna, limitata e passiva. La riduzione storica, e capitalisticamente determinata, dell'essere umano a mera forza-lavoro, infatti, fa del corpo e della mente due apparati che, nella loro opposta estremizzazione (di dilatazione dell'uno e di atrofia dell'altra), anziché dialogare criticamente tra loro, cadono in una dimensione di reciproca estraneità. Atrofizzazione ed estrinsecità rispetto al corpo proprio, questa, che conduce la mente ad essere, a sua volta, facilmente esponibile ai dettami e alle sollecitazioni di una soggettività esteriore: sia come parte organica del sistema forza-lavoro/macchina, dove l'uso della forza-lavoro è sincronico ai comandi e alle schede di lavoro del macchinario, sia come imposizione e

determinazione del bisogno e comando del consumo nella sfera della riproduzione. In entrambi i luoghi della vita la forza-lavoro si costituisce perciò, di fatto, come un corpo senza mente propria.

Si potrebbe aggiungere all'opposto di quanto accade oggi (ma anche di questo non vogliamo qui diffusamente parlare) nell'era del postfordismo con il lavoro mentale/informatico che vede la de-corporeizzazione e la de-materializzazione della mente umana, ridotta ad un'attività solo esecutivo/calcolante e di risposta a programmi e istruzioni di lavoro depositate, esteriormente, nella mente artificiale dei computers. Per dire, insomma, che sia nel caso di una forza-lavoro ridotta al solo corpo (fordismo) che in quello di una forza-lavoro ridotta alla sola mente (postfordismo) risulta improponibile il discorso di quanti pretendono di rivendicare una ricchezza e un'eccedenza originari ed intrinseci nella forza-lavoro rispetto al capitale, che sarebbe condizione a priori di una irriducibilità del lavoro al capitale e dunque di una permanente potenzialità rivoluzionaria.

Da questa schematica esposizione dovrebbe risultare chiara, ormai, la distinzione tra i due paradigmi marxiani della corporeità umana, e più in particolare non solo l'idealismo del primo, ma anche i limiti del materialismo del secondo. Nell'opposizione tra corpo fisico e corpo di genere, o tra *Arbeit* e *Praxis*, il rapporto dell'uomo col proprio corpo non era per il giovane Marx un rapporto di intimità, ma il vincolo che tratteneva l'uomo nella propria astratta individualità, una estraneità che solo l'inclusione in una dimensione comunitaria consentiva di superare. Secondo l'analisi messa a punto dal *Capitale*, invece, tra soggetto e corporeità non si dà alcuna possibile distanza, ed è per questo che il processo materiale della produzione e della circolazione capitalistiche, nell'atto stesso di assoggettare i corpi ai ritmi della produzione e del consumo delle merci, determina forme di soggettività corrispondenti, incapaci, nonostante ogni contraria apparenza, di qualunque autonoma consistenza. Sia poi questa assenza da spiegarsi come connessa ad un'impossibilità concettuale o come una mancanza di approfondimento legata all'oggetto specifico del discorso marxiano (il modo di produzione capitalistico), resta il fatto che nel Marx maturo, esattamente come in quello degli anni '40, è assente ogni teorizzazione dell'individualizzarsi dell'essere umano. L'individualità è nella teoria del corpo-genere un limite da superare, cui non spetta perciò alcuna solidità e irriducibilità di fronte al comune, mentre nella teoria del corpo-capitale non riesce neppure a sorgere se non come apparenza, mera personificazione di ruoli e schemi di comportamento economici predefiniti. In entrambi i paradigmi non c'è spazio per l'individuo finito e singolare, né una antropologia capace di fondare l'articolazione di individualizzazione e socializzazione.

Ma il discorso di *Consecutio temporum* comincia proprio da qui, dalla constatazione cioè che il materialismo del primo Marx è stato in effetti un *materialismo idealistico* e che il materialismo impersonale del *Capitale* come astrazione reale implica un approfondimento antropologico, come teoria dell'essere umano congegnata sul nesso mente/corpo, che costituisce il *vuoto* e il *silenzio* più proprio del secondo Marx, troppo frequentemente ancora sopraffatto dal clamore battagliero e retorico del primo. La nostra scommessa filosofica e teorico-politica consiste perciò nell'ipotesi che sia necessario a) lasciar cadere tutto l'impianto *prasseologico* del discorso del primo Marx, di un materialismo fondato cioè sul primato e l'eccedenza storico-sociale della *prassi* umana rispetto a qualsiasi altro fattore di causalità storica e sociale, con la conseguente caduta dell'automatismo della contraddittorietà rivoluzionaria della classe operaia che ne consegue; b) valorizzare la scienza marxiana del *Capitale* quale vertice teorico più avanzato nella comprensione del presente; c) sostituire all'antropologia prasseocentrica del primo Marx un'antropologia che guardi ai risultati più innovativi delle scienze umane contemporanee, con particolare riferimento alla criticità psicoanalitica e al versante del nesso mente/corpo. Un'antropologia tale, cioè, che

possa ricollocare e riaffermare, oltre la gabbia d'acciaio del *marxismo dell'astrazione*, la forza, rinnovata e radicalizzata, del *marxismo della contraddizione*.

Radicalismi senza corpo

L'idealismo del Marx prasseologico come il vuoto antropologico del Marx del *Capitale* – entrambi quali rinuncia al tema dell'individuazione – si sono prolungati pesantemente, a mo' di effetto permanente, nella storia dei marxismi novecenteschi. Basti pensare, pur nel quadro di pensatori profondamente originali, al marxismo *senza corpo* e *senza Capitale* di Antonio Gramsci e alla centralità del tema della prassi che ha caratterizzato il marxismo storicistico italiano, che ne è derivato. Così come va ricordata la dominanza della tematica del feticismo, quale rovesciamento della prassi umana, e del dominio della merce – anziché del Capitale – già nel Lukács di *Storia e coscienza di classe* e, a muovere di lì, in tutta la cosiddetta prima Scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno, Marcuse). Senza infine trascurare il conchiudersi dell'intera impostazione di J. Habermas nei confini del solo orizzonte prasseologico, e la sua opposizione francamente dualistica, entro questo ambito, tra un agire strumentale e un agire comunicativo, mediata dalla ripresa arendtiana della differenza aristotelica tra *poiesis* e *praxis*, e dalla valorizzazione unilaterale della seconda rispetto alla prima.

Rispetto a tutto ciò va inoltre aggiunto che, quando il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* si confronta con lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e ne denuncia l'impianto idealistico di riduzione dell'oggetto al soggetto, la sua valorizzazione del corpo di genere gli impedisce di cogliere le potenzialità della riflessione hegeliana sul ruolo sia conciliativo che antagonistico dell'alterità nella costruzione dell'identità del singolo. Un dialogo mancato, forse impossibile, ma i cui effetti furono nondimeno di lunga durata. Tra questi effetti va annoverata, ad esempio, l'esclusione dall'orizzonte del marxismo classico dell'antropologia del riconoscimento e la dialettica io/altri, che costituiscono la dimensione più originale e feconda dell'hegelismo. Esclusione, questa, che non è estranea alla sordità dei partiti che si rifacevano a quel marxismo di fronte ai movimenti di emancipazione degli anni '60 e '70, incentrati non a caso sulla rivendicazione antiautoritaria del riconoscimento, assieme, di eguaglianza e differenza. Chiusi in sé stessi, quei partiti si votarono all'estinzione, o a un'ancor più triste non-morte. Così come, d'altro canto, esposti all'egemonia di una cultura francese – che ha denunciato come totalitario ogni tentativo di sintesi tra socializzazione e individuazione, praticato la destrutturazione di ogni ragione per l'esaltazione del desiderio più eracliteo -, i movimenti sono inevitabilmente caduti in una radicalizzazione estremistica della differenza *contro* l'eguaglianza.

Per evidenziare quale grado di dematerializzazione spiritualistica, di allontanamento dalla corporeità, nonché di prossimità teologiche, possa aver raggiunto il pensiero francese della differenza, ci sembra utile prendere l'esempio dell'opera di Jacques Lacan, che ancora oggi continua ad esercitare una larga influenza, ben al di là dell'ambito prettamente psicoanalitico, su tanta parte della cultura di sinistra (Per uno sguardo complessivo sull'opera di J. Lacan cfr. D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2009).

Il desiderio fondamentale, ciò che muove a vivere l'essere umano, per Lacan, nasce *con* il corpo ma non è *nel* corpo o *del* corpo, come avviene invece per Freud, per il quale la pulsione ha un'origine irriducibilmente biologico-corporea, e per tutta la psicoanalisi che accoglie l'origine prioritaria del corpo rispetto alla mente. Il desiderio, proprio e specifico della specie umana, è quello del riconoscimento, quello che cerca la risposta alla domanda: "chi sono?". L'origine della vita propriamente umana non sta nel corpo e nei suoi bisogni materialistici, ma in un interrogarsi

sulla propria identità, che appartiene ad una coscienza già in qualche modo riflessiva ed autoriflessiva. O più precisamente, secondo lo stadio dello specchio (la cui prima versione Lacan presenta nel 1936 a Marienbad al XIV° Congresso dell'International Psychoanalitic Association) ciò che si dà nell'essere umano è una *prematurazione* della funzione conoscitiva, un'*eccedenza* del conoscere/vedere rispetto alle altre funzioni somatiche. Questa ipervalorizzazione della funzione scopica (la cui ragione Lacan acriticamente non spiega), accompagnata alla sottovalutazione e ad una presunta crescita ritardata delle altre funzioni corporee, produce l'identità immaginaria dell'Io (*moi*). Incapace di coordinazione motoria, il bambino è inizialmente un corpo-in-frammenti (*corps morcelé*) e può dare essere ed unità a tale non-essere solo vedendosi riflesso come un tutto nello specchio. La nascita dell'Io, la sua identificazione, è sempre legata ad un'immagine che gli proviene da Altro, un'immagine idealizzata che corrisponde al Super-Io. L'Io sta sempre al di là dello specchio ed è, nella sua sintesi fittizia, intrinsecamente Super-Io, mentre il vero soggetto (*je*) sta sempre al di qua dello specchio, come condizione frustante e disperante di disgregazione e frammentazione in pezzi. «La coscienza si produce ogni volta che è data una superficie tale da poter produrre ciò che si chiama un'immagine. È una definizione materialistica» (J.Lacan, Il *seminario*, Libro II, Einaudi, Torino 1991, p. 17). A partire da questa origine speculare, la vita dell'essere umano consisterà così in una serie infinita di identificazioni immaginarie con l'Altro da sé, con gli altri, e in un precipitare sempre di nuovo, data la realtà solo immaginaria di quelle identificazioni, nella realtà veracemente reale, oltreché amarissima e insopportabile, della disgregazione: in un'altalena senza fine di transiti e di passaggi tra l'Io e il vero Soggetto. E, com'è noto, per Lacan la catena ininterrotta di identificazioni speculari o immaginarie potrà essere interrotta solo da quell'identificazione culturale o simbolica che costituirà per lui il nucleo del complesso d'Edipo.

Prima ancora della tripartizione tra «reale», «immaginario» e «simbolico», ciò che nell'opera di Lacan ci preme sottolineare, qui, è il carattere fortemente antinaturalistico e antipulsionale dell'impostazione lacaniana e di quanto abbia potuto pesare per tal verso la lezione dell'hegelismo antinaturalistico di Kojève.

È cosa ben conosciuta l'influenza che nella cultura francese del '900 ha avuto la diffusione, a partire dagli anni trenta, della lettura kojeviana – tanto originale quanto infondata – della *Fenomenologia dello spirito*., e soprattutto delle pagine della sezione sull'autocoscienza in cui Hegel illustra la lotta per il riconoscimento che si accende tra padrone e servo. Queste pagine per l'interprete russo valgono come l'inizio: l'inizio della storia umana, la sua fuoriuscita dalla natura. Un passaggio, che vede da un lato il mondo naturale come caratterizzato solo dal "bisogno", ossia dalla necessità di riproduzione fisica e materiale degli individui viventi che lo compongono, e dall'altro il mondo umano, della storia e della cultura, fondato invece sul "desiderio", ossia sulla volontà di essere riconosciuto, ciascuno nella propria incomparabile ed irriducibile soggettività, da tutti gli altri. Da un lato il mondo dei corpi e della vita biologica legata alla nascita e alla morte, nel costante timore del non soddisfacimento del bisogno e del venir meno della vita, dall'altro il mondo degli esseri umani, capaci di superare la naturalità biologica, la paura della morte, e di gareggiare con i propri simili per imporre loro il riconoscimento del proprio sé. Di qui l'asimmetria delle classi e la genesi della storia umana, secondo l'impianto marxiano, come storia di classi e di lotta tra le classi: incapace di rompere con la propria naturalità e di lottare fino in fondo, fino alla morte, per l'affermazione di sé, all'uomo che resta schiavo del corpo e della paura della morte resta preclusa la dimensione del riconoscimento: non può che cede di fronte all'altro, riconoscerlo come padrone, farsene servo.

Kojève muove dall'ottima intenzione di coniugare hegelismo e marxismo non secondo l'ottica della "dialettica della contraddizione", cara alla tradizione del leninismo-stalisnimo, ma secondo quella – più feconda, e in ogni caso meno destinata a tragedie storiche – della "dialettica del riconoscimento". Il suo errore più grave, a nostro avviso, è stato quello di imporre al testo hegeliano un inizio che non è per nulla tale, e di imporre quindi alla relazione di riconoscimento un carattere di assolutezza e di radicale discontinuità tra natura e storia, tra "corpo" e "spirito" in Hegel non è dato ritrovare. Prima di giungere a farsi autocosciente attraverso il riconoscimento da parte di un'altra coscienza, nella propria formazione la coscienza ha già dovuto percorrere una complessa serie di figure psicologiche, gnoseologiche, culturali, esperimentando ogni volta, con l'impossibilità di riconoscersi in esse e di trovarvi quiete, lo scacco e il rovesciamento delle proprie identificazioni iniziali. «Coscienza sensibile», «percezione» e «intelletto» – le figure che precedono quella dell'autocoscienza – costruiscono vissuti di una coscienza già capace di riflessione e d'interrogazione, che rimandano a segmenti e luoghi culturali già consolidati della storia della filosofia. Al momento di pervenire alla lotta servo/padrone, in altre parole, la storia della cultura è già iniziata, non foss'altro per la presenza e la funzione del linguaggio, vettore indispensabile di costruzione e di rovesciamento dialettico nella costruzione delle prime tre figure della *Fenomenologia*. In questo stesso senso, non è impossibile che la lotta tra signore e servo, forse anche nell'intenzione hegeliana, connoti più il riferimento ad epoca storica determinata, come quella eroico-omerica dell'aristocrazia ellenica o come quella alto-medievale del feudalesimo germanico, che non un riferimento alla storia tout court, al principio cioè e al fondamento della storia in generale.

Non si tratta di mettere in dubbio il fatto che nel conflitto tra la vita del corpo e la paura della morte da un lato, la vita dello spirito e l'assenza di paura della morte dall'altro, al signore venga attribuita da una capacità di negazione assoluta della propria corporeità, capacità che appunto gli garantisce, col controllo della propria bisognosità, il dominio e la riduzione a servitù dell'altro. Si tratta, però, di riconoscere che in tutta la sua assolutezza questa capacità di dire no è comunque già preparata e introdotta, all'interno delle precedenti figure fenomenologiche della coscienza hegeliana, dall'operare della negazione linguistica e dalle sue diverse versioni logico-ontologiche. Il desiderio del signore di essere riconosciuto in una lotta che non esita neppure di fronte alla morte, inoltre, non è che una realizzazione particolare di quella necessità di identificarsi senza residuo nell'altro da sé, di «riconoscersi nell'altro», che costituisce la forma più generale del processo con cui il *Geist* hegeliano si identifica nella sua interezza, e che Hegel ha attinto dal milieu filosofico a lui contemporaneo, quali la dottrina dell'Io/Non-Io di Fichte, la *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin, la filosofia dell'identità di Schelling. Anziché costituire l'inizio assoluto della vicenda umana, come pretende Kojève, nella *Fenomenologia dello spirito* il *Kampf um Anerkennung* della dialettica signore/servo rimanda a un contesto di presupposti, ora più generali ora più determinati, che ne relativizza la portata, e mette profondamente in discussione l'irriducibilità che secondo Kojève caratterizza l'opposizione tra bisogno e desiderio, e che Jacques Lacan assume come asse fondamentale della sua teorizzazione.

La differenza ontologica tra bisogno e desiderio si coniuga inoltre, in Lacan, con la differenza ontologica tra Essere, Esserci ed Ente (*Sein/Dasein/Seiendes*) di Heidegger e con la tesi, sempre heideggeriana, che il linguaggio sia una manifestazione dell'Essere, e che la struttura della realtà sia, per dirla in modo solo leggermente tranchant, di natura linguistica. Per Heidegger la differenza ontologica tra *Sein* e *Dasein* implica che l'essere appaia solo sottraendosi, solo sparendo: giacché ogni possibilità d'identificazione e di definizione ridurrebbe l'«Essere» ad «Ente», a mera cosa. L'essere umano vive per Lacan in una analoga trama di assenza e presenza. La sua

vita è una pulsazione costante tra la morte o la frammentazione (*je*) e l'identificazione alienante (*moi*): un'alternanza tra non-essere ed essere, tra un «meno e un più d'identità». Se la funzione per eccellenza del linguaggio è quella simbolica, in quanto l'uso e la presenza della parola rimanda all'assenza della cosa significata, allora l'essere umano è intrinsecamente simbolico –è esso stesso simbolo– in quanto costituito da un'alternanza tra assenza e presenza di essere.

Mentre in Freud l'essere umano è simbolo a sé stesso perché è costituito da un corpo che si relaziona a una mente, e perché la differenza tra *sentire* e conoscere *conoscere* pone un costante problema di dialogo e di traducibilità, come d'incomprensione e di scissione, tra le due componenti, per Lacan – e tale differenza appare sostanziale – l'uomo è un essere simbolico perché vive in una *costante* estraneità rispetto a se stesso: perché, rispetto alle sue presunte certezze d'identità, è invece costantemente parlato da Altro: *Ça parle*, ovvero l'inconscio parla in lui. Con possibili allusioni a una *vox dei* neppure troppo dissimulata, Lacan può così argomentare che il senso di ogni parola non sta nel significato cui rimanda il suo significante. Il vero significato di ogni parola, infatti, si ritrova nella perenne domanda di riconoscimento. Il senso è qualcosa che eccede sempre, che travalica il *significato*. Ed appunto per tale eccedenza *il senso*, quale alternanza tra il vuoto originario e il pieno fittizio dell'identità immaginaria, impone *che il significato* di un significante sia sempre «un altro significante».

Per Freud il luogo del senso sta nel sentire del corpo, nell'avvicendarsi dei suoi sentimenti/emozioni, mai *mancanti ad essere* ma sempre pieni di emotività e di significatività. Data la riduzione del corpo a non-essere, e data perciò l'impossibilità di ancorare il senso al sentire del corpo, il luogo del senso sta invece, per Lacan, nel «non senso». Sta nel *non senso* di tutte le parole e i discorsi che per via *immaginaria* pretendono di dare identità al soggetto attraverso il susseguirsi di identificazioni speculari e simbiotiche con l'altro/i. Perché solo la riduzione a non senso dell'identità immaginaria del *moi* può aprire il senso del *je*, della vera soggettività, consistente nella capacità di non fermarsi in nessuna concrezione identitaria, e di attraversare senza complicità di permanenza tutte le opportunità del divenire. Il senso, infatti, sta nel venire meno dell'«immaginario» e nella possibilità di accedere al «simbolico», quale coincidenza del soggetto con la sua condizione alternante di «più» e di «meno», di più di identità e di meno di identità, di essere e di non-essere. E d'intendere con ciò che la verità del soggetto umano sta nel *non cessare mai* d'identificarsi e, poi, nel superare l'identificazione: in un perenne domandarsi «chi sono?», che non può e non deve mai trovare una forma definitiva e rassicurante.

Inutile qui sottolineare fino a che punto le filosofie della differenza e il pensiero postmoderno in generale abbiano preso alimento dal cosiddetto "ritorno a Freud" di Lacan, dal modo cioè in cui un pensiero come quello di Lacan – fortemente esposto alla seduzione, quando non alla mistica, del Nulla – ha riletto e stravolto l'opera di Freud, più legata a quell'indagine sulla compresenza di corpo e mente, in cui, secondo l'indicazione di Spinoza, si gioca e si risolve l'antropologia dell'essere umano.

La corporeità di «Consecutio temporum»

Ma qual è allora, rispetto a quanto detto fin qui, l'opzione teorica ed etico-politica di *Consecutio temporum*?

Rispetto alle mille questioni poste dall'opera di Marx, noi riteniamo che la sua continuità più feconda debba ritrovarsi nel suo fondamentale e radicale *antindividualismo*. L'assenza di una sufficiente riflessione sui temi della soggettività individuale costituisce, a nostro avviso, la *porta girevole* che consente a Marx di passare dalla mitologia umanistica e antropocentrica della

storia alla scienza della società moderna, di cui il *Capitale* rimane per noi l'elaborazione più vera e corretta: che si fa tanto più vera, viene da aggiungere, quanto più la mondializzazione del capitale estende i suoi modi e le sue funzioni all'intero genere umano. È precisamente la valorizzazione giovanile del *Gemeinwesen*, dell'individualità umana come essenza a priori comunitaria ed organica (d'ispirazione feuerbachiana), a consentire al Marx del *Capitale* di comprendere la struttura della società moderna in una prospettiva scientifica schiettamente anti-individualistica (e d'ispirazione hegeliana) e secondo un principio di totalizzazione astratto ed impersonale. È cioè proprio la deindividualizzazione, che come *valore* costituiva il difetto più macroscopico del primo paradigma teorico di Marx, stando a principio della sua impostazione mitologica, da *Geschichtsphilosophie*, a consentire la transizione, senza necessità di *coupure épistémologique*, verso la ben più matura critica dell'economia politica, nella quale il soggetto della società moderna non è mai il volere e il desiderare di un soggetto individuale ma la logica accumulativa di una ricchezza meramente quantitativa.

Facendo soggetto del moderno (e del postmoderno) l'astrazione del capitale, mostrando come la produzione dell'astratto pervade e colonizza le vite dei singoli, producendo individualità astratte, Marx implicitamente capovolge il paradigma antropocentrico dell'*homo faber* e della sua prassi che sta a base non solo dei *Manoscritti economico-filosofici*, ma ancora della sua teorizzazione (con Engels) del materialismo storico. La produzione di capitale implica che il lavoro che essa mette in moto – sia il lavoro manuale fordista sia, si badi, il lavoro mentale postfordista – non possa essere che lavoro astratto, che appartiene e viene erogato da un'individualità astratta: l'esatto contrario, dunque, di quella potenza fabbrile e dominatrice della natura che il primo Marx assegna all'essere umano e alla sua prassi comunitaria di genere, quale cuore delle forze produttive e del loro inarrestabile sviluppo nel corso della storia.

A questo si aggiunga che la produzione capitalistica di un'individualità astratta concerne non solo la quotidianità del lavoro, ma anche la produzione dell'individualità nel tempo di non lavoro, consegnata com'è ad un consumo di merci, di istituzioni scolastico-formative, di prodotti mediatico-culturali, nei quali domina sempre più la quantità sulla qualità e la bontà del valor d'uso è sostituita e compensata dall'omologazione agli stereotipi collettivi.

A questo *marxismo dell'astrazione* si può senz'altro obiettare, a buon diritto, di costringere il discorso marxiano del *Capitale* in un percorso di totalizzazione e di assolutizzazione che non ammette e non prevede, rispetto al marxismo autenticamente classico - ossia al *marxismo della contraddizione* tra forze produttive e rapporti sociali di produzione - alcun luogo possibile, né alcun soggetto sociale, capaci di critica, di alternativa e di emancipazione.

A tale obiezione, però, c'è subito da controbattere che il marxismo classico della contraddizione ha sempre messo in campo una soggettività alternativa, la cui forza d'integrazione collettiva era data *a priori* per scontata e presupposta, così come la sua volontà di radicalizzazione sociale e di superamento del capitalismo. Dotata di un'eccedenza di umanità e di socialità, oltre che di una forza e di una potenza *fabbrile* e irriducibile all'assimilazione capitalistica, la classe operaia era fatta apposta per farsi carico della propria missione rivoluzionaria. Con un palese vizio di assunzioni e presupposizioni indebite, che sfociava nella messa in valore dell'unico tema della solidarietà e dell'eguaglianza quali valori propri ed originari della classe lavoratrice di contro all'individualità della classe borghese, rispecchiando anche qui le argomentazioni meno convincenti del Marx filosofo, e non scienziato, della storia.

Noi crediamo che un nuovo materialismo, in continuità con il livello più avanzato della scienza marxiana, debba rifiutare presupposti estrinseci all'oggetto della ricerca e muovere solo dall'articolazione e dalla struttura interna della società del presente. Debba cioè muovere dalla teoria

del capitale come astrazione reale e, contemporaneamente, provare a colmare la mancanza del pensiero di Marx quanto alla teorizzazione di una soggettività dell'emancipazione e della trasformazione coerente e adeguata a tale orizzonte economico-sociale.

Pur fondata sul dominio dell'astratto, la forma moderna della socializzazione ha da sempre valorizzato anche il principio dell'individualità, e del diritto d'ognuno ad un proprio e differenziato programma di vita. Collocandoci nel vertice più elevato della dialettica hegelo-maxiana quale nesso critico di essenza/apparenza, non possiamo che evidenziare l'inadempienza strutturale e costante di tale valorizzazione individualistica e, contemporaneamente, raccogliere l'occasione e la sfida che tale scarto propone. Una soggettività dell'astrazione comporta certo sfruttamento e disuguaglianza sociale, ma, attraverso ed oltre questa dimensione, anche scissione ed *estenuazione esistenziale* di ogni individualità. Essere funzione di un astratto significa infatti scindersi essenzialmente dalla propria emotività, scindersi cioè da quell'asse verticale di costituzione del singolo costituito dal riferimento al proprio corpo emozionale, quale luogo primario e fondamentale del senso del nostro vivere. Scindersi cioè, per l'obbligo dell'astratto, da quell'interiorità dei propri affetti che dovrebbe valere come principio direttivo e valutativo, non eguagliabile a quello di altri, del percorso d'esistenza d'ognuno.

Proprio nello *scarto* tra un'individuazione costantemente sollecitata e un'individuazione costantemente fallita, tra una soggettività conclamata nella sua autonomia e una soggettività ridotta a individualità senza corpo, si apre la possibilità di una soggetto, sia individuale che collettivo, dell'emancipazione. Nel pretendere cioè di far trascorrere il valore dell'individuazione – ovvero del riconoscimento di ciascuno al diritto del proprio ineguagliabile progetto di vita – dalla dimensione del mero *apparire* a quella dell'*essere*.

Certo, all'emancipazione attraverso l'eguaglianza di tutti, non si può rinunciare. Ma, preso da solo, il valore dell'eguaglianza è un valore antagonista troppo semplice ed astratto per scardinare l'egemonia culturale del capitale. Eguaglianza, perciò, deve sempre anche significare, in una congiunzione non estrinseca con il valore dell'individuazione, del pieno sviluppo di sé e della propria singolarità, pari diritto di ognuno ad accedere a quella forme di relazione sociale e istituzionale che garantiscano il riconoscimento alla differenza e alla possibilità per ciascuno di riconoscersi non nel volto anonimo e gruppale del collettivo, ma rispetto al fondo più emozionale e corporeo del proprio Sé.

Il nuovo materialismo che *Consecutio temporum* si prova ad articolare muove quindi da un intreccio tra individuazione e socializzazione che vede nel corpo, e negli affetti che lo connotano, il luogo fondamentale del senso del vivere e dell'agire, e che determini l'identità dell'essere umano come l'esito dell'intreccio di due generi di *alterità*, che possiamo chiamare, nella loro eterogeneità, rispettivamente "alterità interna" e "alterità esterna", o, con altre parole, *dimensione verticale* e *dimensione orizzontale*. La dimensione verticale rimanda alla verità più preziosa maturata dalla psicoanalisi ed oggi confermata dalle neuroscienze: ossia che il corpo precede la mente e che la funzione della mente, prima che essere quella di vedere e conoscere il mondo esterno, è quella di soddisfare l'urgenza dei bisogni del proprio mondo interno e insieme di dare ordine e coerenza alla loro molteplicità.

Da questo punto di vista, *dell'anteriorità del corpo sulla mente*, bisogna sottolineare che il corpo non è la mente, che il *sentire* non è il *conoscere*. Che gli affetti e le emozioni, i modi in cui la mente sente il corpo, non possono mai essere completamente ridotti a pensiero rappresentativo e logico. Essendo il corpo fondamento primario della mente, solo un certo *raffredamento*, un certo contenimento dell'invasività delle passioni può, viceversa, consentire, l'accendersi e lo svolgersi del pensiero. Ed è proprio questo distanziamento dall'invasione caotica della passione

a mettere in gioco l'altra dimensione dell'alterità che è quella costituita dalla dimensione orizzontale. Rispetto alla quale, anche qui, la psicoanalisi ha teorizzato cose fondamentali: giacché solo un rapporto di contenimento e di riconoscimento da parte di un altro fuori di me consente il nascere della mia identità, come capacità di dare sintesi e coerenza all'esperienza.

Solo cioè se c'è inizialmente un'altra mente, in grado di dare nome e tollerabilità ai miei bisogni, in grado cioè di contenere la mia mente, quest'ultima può nascere entrando in un rapporto di dialogo e di riconoscimento delle proprie emozioni. Altrimenti, senza questo riconoscimento e contenimento di una mente da parte di un'altra mente, la mente-pensiero non nasce. O meglio non nasce l'*apparato per pensare i pensieri*, e al suo posto si genera un pensiero cosale ed espulsivo che, invaso dai bisogni, li avverte come urgenze e violenze inesorabili ed inelaborabili, rispetto a cui si può solo fuggire, rimuovendole da sé e proiettandole fuori di sé, come entità distruttive ed aggressive, come *cose*, da depositare nell'altro o negli altri. In una condizione patologica dell'identità personale, da cui deriva appunto un pensiero che non *pensa* bensì che *agisce*, dando luogo ad *acting-out*, in cui al posto della riflessione c'è l'azione espulsiva e proiettiva, comandata e dominata dalla pulsione.

Ma il riconoscimento del Sé da parte dell'altro-da-Sé, necessario a costituire l'identità, non si limita a questo atto iniziale. Giacché per tutta la vita il soggetto in questione rafforza la sua capacità d'individuazione mettendo a frutto la fiducia e l'amore di sé, il piacere di esistere, che deriva da tutte le diverse forme del riconoscimento altrui. Vale a dire che di tanto l'essere umano è capace di sentire il più proprio sentire, di tanto può procedere lungo il proprio asse verticale, di quanto il percorso del suo asse orizzontale è fatto di riconoscimenti e facilitazioni, invece che da rifiuti e negazioni. Giacché solo così può nascere un pensiero che, fin nelle sue produzioni teoriche più astratte ed elevate, mantiene quella relazione inseparabile dagli affetti che lo rende pensiero *sensato*, capace cioè di una direzione e di un senso.

Qui l'identità dunque non sta in un nesso di opposizione rispetto all'alterità, né questa si può costituire come alterità e negazione assoluta (come accade nel pensiero francese della differenza). Alterità e identità qui si mediano reciprocamente. Giacché l'identità risulta dall'interagire di due alterità: rispettivamente l'altro-*di*-sé sull'asse verticale, o nesso mente corpo, e sull'asse orizzontale l'altro-*da*-sé, o rapporto ego-alter ego. Due alterità che non sono identiche tra di loro, perché collegate ciascuna all'estremità di due diversi assi di senso. Ma compartecipi entrambi, in modo indispensabile, alla produzione di un soggetto che trovi la sua ragion d'essere in un'esplorazione che è tanto del suo mondo interno quanto del suo mondo esterno.

Di contro alle figure dell'individualità, sempre più astratte e vuote, sempre più prive di una relazione con il proprio corpo emozionale, che il capitalismo globalizzato e la nuova mente informatica ci propone, *Consecutio temporum* vuole provare a sollecitare l'impianto di una cultura e di una politica che muovano dalla centralità del corpo emozionale come luogo primario del senso della vita e come luogo primario del riconoscimento che di ogni singolarità e del suo specifico progetto di vita devono compiere le relazioni intersoggettive e le istituzioni collettive. Se il comunismo del Novecento, con i suoi legami canonici al corpo aporetico di Marx e del marxismo, ha perduto il confronto con l'individualismo liberale e consumista dell'Occidente per l'incapacità di fondo di proporre figure alternative ed egemoniche dell'individualità, la nuova utopia, postcapitalista, che *Consecutio temporum* intende fecondare, vuole muovere da qui: dall'assunzione del corpo emozionale di ciascuno come principio e fonte di ogni esistenza concreta, e irriducibile nella sua irripetibilità a quella degli altri, e, insieme, dal suo essere oggetto di cura e di sviluppo da parte delle istituzioni dell'essere collettivo.

Tutto ciò non significa ovviamente negare la centralità del nesso lavoro-capitale quale luogo fondamentale della socializzazione moderna e contemporanea: non significa negare che è in tale luogo che si gioca la partita decisiva per qualsiasi trasformazione significativa del rapporto e del confronto tra le classi nel mondo nel quale viviamo. Ma con l'aggiunta, di non poco conto, che in tale confronto antagonistico è determinante, oltre la lotta più propriamente monetaria ed economica, l'acquisizione di un patrimonio di valori, nuovo ed ulteriore rispetto a quello della tradizione emancipativa. Giacché, com'è ben noto, la solidità e la riproduzione di un sistema sociale dipende non solo dai rapporti materiali di forza e di obbligazioni economico-materiali ma anche dal grado di adesione o meno ai valori che traducono e confermano quei ruoli obbligati nel consenso delle rappresentazioni ideali e delle concezioni del mondo.

---

[1] Cfr. R. Finelli, *Globalizzazione, postmoderno e "marxismo dell'astratto"*, in «Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità», 2011, n. 1.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso

Roberto Finelli

Il concetto di «negazione» nell'opera di Hegel appare centrale ma anche polisemico, composto di vari significati e di varie utilizzazioni. Secondo quanto afferma Hegel stesso in un passo sulla religione egizia delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, «il negativo [das Negative], questa astratta espressione, ha molte determinazioni»[1]. Ne consegue che provarsi a comprendere la filosofia di Hegel significa saper chiarire la diversità delle varie determinazioni del concetto e delle funzioni della negazione: così come saperle distinguere e sciogliere tra loro, soprattutto quando si dia il caso di un loro intreccio talora indebito e sovrapposto.

In queste pagine cercherò di presentare tre diversi luoghi della filosofia hegeliana – appartenenti rispettivamente al manoscritto giovanile di *Der Geist des Christentums und sein Schiksal*, alla *Logik* di Jena, alla *Wissenschaft der Logik* – per esemplificare usi e significati distinti della negazione in Hegel, senza rinunciare nello stesso tempo a svolgere qualche considerazione sulla *Entwicklungsgeschichte* del pensiero di Hegel, visto appunto alla luce delle trasformazioni e delle complicazioni di senso del significato del «negativo».

1.1. La negazione come destino

La prima figura della negazione in Hegel, che qui prendo in considerazione, è di carattere metaforico, nel senso che non viene tematizzata come un qualche atto di un negare logico-apofantico – nella forma cioè di un giudizio negativo -, bensì sotto la forma, del tutto peculiare e originale, di *un rapporto tra di opposti stretto ed unificato dal nesso del destino*. Siamo, come è noto, nel manoscritto giovanile *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* [2], dove Hegel per la prima volta mette a tema una fenomenologia dell'agire delle diverse facoltà dell'essere umano, che è in pari tempo una fenomenologia di forme della civilizzazione religiosa e filosofica, basata appunto su una costituzione strutturale di opposizione e di rovesciamento.

Accade infatti per lo Hegel di questo scritto che la scelta da parte di una qualsivoglia soggettività di atteggiarsi nei confronti del mondo secondo il privilegio e l'esclusività di una propria facoltà, la quale venga resa impropriamente assoluta a scapito delle altre, produca inevitabilmente una condizione antropologico-esistenziale di scissione, che struttura l'esperienza secondo il modulo dell'alternanza di opposti. Secondo cui la pretesa di un determinato di valere come irrelato e astrattamente per sé, tale da negare ogni valore all'esistenza dell'altro fuori di sé, conduce al drammatico destino che quel primo termine, la cui identità presume di costituirsi nella negazione e nel dominio dell'altro da sé, finisca paradossalmente nel capovolgersi proprio nella realtà di ciò che ha escluso, essendo costretto a cedere all'invasività e alla superiorità della sua forza.

L'esemplificazione storica più esplicita a tal riguardo, è, nell'ambito delle religioni, quella della cultura e della religiosità dell'ebraismo, che secondo un'iconografia consolidata della tradizio-

ne cristiana, anche Hegel vede come originariamente istituita su una disposizione alla scissione e allo spirito di contrapposizione. L'antropologia ebraica ha infatti come eroe eponimo e fondatore Abramo che "volle non amare, e per ciò essere libero"[3], guidato in tutta la sua vita di peregrinazione e di separazione dagli altri popoli dallo "spirito di mantenersi in rigorosa opposizione verso tutto, il pensato elevato a unità dominante sulla natura infinita e ostile". La spiritualità ebraica è quella per Hegel di un popolo chiuso nell'orizzonte di una riproduzione solo fisica e naturalistica del proprio sé ed è perciò connotata da un'autorappresentazione dell'essere umano dominata da quella facoltà che già in altri luoghi Hegel ha cominciato a definire come intelletto, quale facoltà dell'astrazione, che separa dai vincoli e dalla socievolezza dell'amore e dell'incontro con gli altri, per concentrarsi unicamente sulla propria egotica individualità. Ed è per lo Hegel delle *Jugenschriften* un'umanità, quella ebraica, così versata e costretta nell'univocità di una facoltà solo intellettualistico-astraente e in un atteggiamento solo calcolante-utilitaristico-manipolativo nei confronti del mondo esterno, da procacciarsi il dominio sull'esistente proprio attraverso il concepimento di una religione intrinsecamente conforme al valore e alla tipologia di un universale astratto. E' il concepimento del monoteismo infatti che conduce, al di là del politeismo pagano e delle sue molteplici identificazioni tra divinità e natura, all'idea di un unico Dio che, nella sua unicità di universale, è irriducibile a qualsiasi luogo, sempre particolare e determinato, della natura, tanto da costituirsi anzi come a quest'ultima del tutto superiore e fattore incondizionato di dominio. Superiorità e dominio, di cui partecipa in vero anche l'ebreo, purchè si faccia servo di quella signoria, riconoscendola, unico tra tutti i popoli, nella sua unicità, e godendo, per tale scelta elettiva, della sua protezione e dei suoi favori: "In quanto Abramo non poteva realizzare da sé la padronanza sul mondo, il solo rapporto per lui possibile con il mondo infinito e contrapposto, questo rimaneva in cessione al suo ideale; anche egli era sotto il suo dominio, ma nel suo spirito vi era l'idea; a questa egli serviva e perciò godeva del favore dell'ideale; e giacché la sua divinità aveva alla sua radice il disprezzo per tutto il mondo, così egli restava l'unico favorito"[4].

È una dialettica, com'è evidente, di signore e servo anticipata e assai diversa, rispetto alle pagine celebri della *Fenomenologia dello spirito*, e nella quale l'ebreo si fa *servo* del *signore* per affermarsi a sua volta come signore incontrastato del mondo, ma pagando questo presunto dominio esterno con l'asservimento delle altre sue facoltà, prima fra tutte quella dell'amore, al dominio incontrastato ed interiore della propria intellettualità. "[Abramo] solo per mezzo di Dio entrava in relazione immediata con il mondo, unico genere di legame a lui possibile. Il suo ideale gli assoggettava il mondo e gli offriva di esso quanto gli abbisognava, ponendolo verso il resto in uno stato di sicurezza. Solo che non poteva amare nulla. Anche il solo amore che egli ebbe, quello per suo figlio e la speranza di discendenza […] a tal punto poterono opprimerlo o turbare il suo cuore estraniatosi da tutto e ridurlo in tale stato di inquietudine, che egli volle distruggere anche quest'amore e si placò solo quando ebbe sentimento certo che questo amore non era così forte da renderlo incapace di colpire il figlio amato con la sua propria mano".

Ma tale costituirsi del soggetto, attraverso i movimenti della scissione-opposizione, dell'autoasservimento e del dominio, che fondono l'identità patologica di un sé, e, insieme, la natura patologica dell'universale d'intelletto, non può – proprio per la sua natura di un campo costretto e coatto di forze, per il suo carattere di vita parzializzata e rimossa dall'intero della vita – permanere nella coincidenza con sé. Così il destino, il percorso di vita, del popolo ebraico è proprio quello di essere invaso dall'opposto che pretendeva tener lungi e separato da sé. Quello cioè, di vedere rovesciata, per tutta la sua storia, la sua pretesa di separatezza e di autonomia nella subalternità e nella dipendenza proprio da quell'umanità altra che deve essere esclusa dal circolo della sua identità. «Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che si staccò dalla natura stessa, si

legò ad essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri déi (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo) ed essere nella sua stessa fede stritolato»[5].

Del resto tale patologia di un umano che, per paura della vita, s'impedisce una sua possibile pienezza di relazioni e di affetti, chiudendosi in una falsa rassicurazione e in una identità astratta e povera di sé, e si consegna così al destino del cadere e del rovesciarsi nell'opposto, è quanto affetta anche il cristianesimo. Valutato e considerato qui, come già l'ebraismo con Abramo, nella figura e nell'antropologia fondativa di Gesù: ma alla luce di una modalità dell'astrarre che, anziché attraverso l'intelletto astratto, separa e scinde attraverso l'amore,

La religione dell'amore sembra infatti proporre un vettore di unificazione assai meno astratto dell'universale d'intelletto inaugurato e messo in atto dalla cultura ebraica, in quanto il sentimento appare porre in essere un legame d'unificazione tra soggetto e mondo, che supera ogni persistenza individualistica dell'io. Cristo è l'anima bella che si ritrae da ogni possesso, da ogni proprietà, da ogni uso egoistico del mondo, per fare di ogni esistente non un'entità separata ma solo un'organo e una determinazione coerente ed armoniosa di quel tutto che è l'intero della vita. Eppure, come testimonia, il destino tragico e drammatico di Gesù, è proprio tale purezza ad essere essa stessa ancora di nuovo unità astratta, in quanto, forzando e assolutizzando ciò che è solo una disposizione parziale dell'umano, lascia al mondo che non riesce a includere nel suo circolo una realtà così impenetrabilmente dura e *non-amorosa*, da esserne a sua volta travolta e annientata. «La libertà suprema è l'attributo negativo della bellezza, la possibilità cioè di rinunciare a tutto per conservar se stessi. Ma 'chi vorrà salvare la sua vita, la perderà'. Ed infatti la suprema colpa può coincidere con la suprema innocenza, l'estremo e più infelice destino con l'elevazione al di sopra di ogni destino»[6]**.** Così se Abramo, capostipite di una religione d'intelletto, è colui che sceglie, per una sovradeterminazione del proprio Io, di non amare e di non dipendere dall'altro, Cristo, fondatore della religione dell'amore, è il prototipo di tutte le anime belle, che in un'analoga idealizzazione della purezza del proprio sentire, finiscono, invece che in un'intensità di vita, coll'escludersi e col separarsi dalla vita. «Da ogni cosa in cui venga contrastato egli se ne ritrae e abbandona all'altro solo ciò che al momento dell'assalto egli ha reso a sé estraneo […]. Per salvarsi l'uomo si uccide, per non vedere ciò che è suo in potere altrui non lo chiama più suo e così, volendo conservarsi, si annulla, poiché ciò che è in potere altrui non è più lui stesso, e nulla vi è in lui che possa essere attaccato e sacrificato. L'infelicità può divenire così grande che il suo destino, questa autoeliminazione, lo spinge verso la rinuncia della vita, tanto che egli deve ritrarsi interamente nel vuoto»[7]. Cristo infatti non ha potuto amare una moglie, non ha potuto generare dei figli, non è potuto «divenire un padre di famiglia o un concittadino che godesse con gli altri la vita in comune»[8]**.**

Per cui anche l'amore, a ben vedere, anziché unificare, astrae e separa, ed è costretto, a motivo della sua esaltazione di purezza, dalla sua «fantasticheria che disprezza la vita» [9]**,** ad essere invaso e dominato, appunto, da quello «smisurato campo di oggettività»[10]**,** dal regno cioè della ricchezza, della proprietà privata, della codificazione giuridica dei beni e del potere dello Stato, che pretende di lasciar cadere fuori di sé, nel suo univoco ed estremo soggettivismo. Come accade per altro a una coppia di amanti, secondo quanto scrive Hegel nel frammento *Die Liebe*, che credono di superare attraverso il sentimento ogni forma di riflessione propria dell'intelletto, ogni separazione tra loro. «Unificazione vera, amore vero e proprio ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo, e per nessun lato l'uno è morto rispetto all'altro. L'amore esclude ogni opposizione; esso non è intelletto»[11]. Ma anche qui il «positivo», il «morto» – ossia oggetti e beni di proprietà privata che impediscono

l'unificazione e l'universalizzazione di entrambi – tornano a prevalere e a non consentire il toglimento delle differenze. «Ma oltre a ciò gli amanti sono ancora legati con molti elementi morti; a ciascuno appartengono molte cose, cioè ciascuno è in relazione con opposti che anche per colui che vi si rapporta sono ancora opposti, ancora oggetti; così gli amanti sono ancora capaci di una molteplice opposizione nel loro molteplice acquisto e possesso di proprietà e diritti»[12].

La *dialettica* come *destino* introduce dunque nel manoscritto di *Der Geist des Cristenthums* la negazione nella forma di una rimozione-scissione messa in atto da un vivente rispetto a se stesso e alla totalità della vita di cui è parte: negazione che struttura ed organizza l'intero campo della realtà secondo la polarizzazione di estremi, cioè secondo una relazione di esclusione-opposizione. E che si esprime, nel testo hegeliano, non solo come un'opposizione orizzontale tra viventi ma anche come un'opposizione verticale e interiore tra facoltà di uno stesso essere vivente, per il quale il rifiuto dell'altro fuori di sé si accompagna sempre al dominio-repressione di una facoltà sull'altra. Come si fa evidente nella critica che Hegel muove ora al Kant pratico, vedendo nella legge morale sì l'autonomia da ogni autorità esterna ma, in pari tempo, l'asservimento a un autoritarismo interiore: «le pure leggi morali determinano i limiti dell'opposizione in un medesimo essere vivente; in tal modo una facoltà di questo essere domina su un'altra sua facoltà».[13]

Del resto nello Hegel dello scritto di Francoforte lo strutturarsi ed esaurirsi dell'intero della realtà, sia intersoggettiva che intrasoggettiva, nella trama dell'opposizione è ben lontano anche dal tema kantiano dell'«opposizione reale». Perché in Hegel i due opposti non preesistono all'opposizione stessa, in una possibile reciproca indifferenza, com'è nel caso dell'«opposizione reale» di Kant. Anzi non hanno alcun altro senso o determinazione possibile all'infuori del loro reciproco rapportarsi. Il loro nesso di opposizione circoscrive e definisce l'intera realtà, e prefigura con ciò – ma si ripete nei termini, non concettuali, ma narrativo-figurativi di un'analisi comparata delle religioni – la definizione dell'opposizione dello Hegel maturo, la cui natura, essendo l'identità di ogni opposto istituita proprio sull'alterità dell'altro che nega, è fondata su un "escludere quel che pur si contiene o sul contenere quello che si esclude".

Ad ogni modo, s'è detto, per Hegel a tale iniziale negazione-scissione che forza l'intero della vita, producendo una soggettività patologica e supponente che presume coincidere solo con sé, segue necessariamente una catastrofe identitaria e un rovesciamento di un opposto nell'altro (cioè, nei termini della concettualizzazione futura, la negazione della negazione). Rovesciamento e invasività da parte dell'opposto, che per lo Hegel narratologico di queste pagine consente al sentimento, alla conclusione del processo, di sentire in fine l'unità e la compenetrazione degli opposti e perciò al riconoscimento, da parte della soggettività iniziale dogmatica e astratta, della totalità della vita. Come appunto accade nelle pagine hegeliane con la forma per eccellenza del destino, il «fato» della tragedia greca, dove la vita nemica ed ostile che punisce il colpevole non è mai una forza astratta e impersonale (come avverrà invece con la sanzione giuridica) ma sempre una figura concreta, umana o mitica che sia, nell'individualità della quale, chi si è voluto separare dalla vita può riconoscere la sua medesima umanità. «La punizione rappresentata come destino è di genere interamente diverso. Nel destino la punizione è una forza ostile, un individuale in cui l'universale e il particolare sono uniti anche nel senso che il dovere e la sua realizzazione non sono separati come nella legge, la quale è solo una regola, un pensato […]. In questa forza ostile l'universale inoltre non è separato dal particolare come la legge in quanto universale è opposta all'uomo e alle sue inclinazioni in quanto particolari. Il destino è solo il nemico e l'uomo gli sta ben di contro come forza che lo combatte. Al contrario la legge in quanto universale domina il particolare, tiene quest'uomo in sua ubbidienza»[14]. Attraverso il destino colui che è colpevole di separazione e di scissione avverte che la vita che ha lacerato ed offeso è la sua stessa vita e toglie

perciò il negare della sua azione delittuosa, non attraverso un negare esterno, come avviene con la coercizione punitiva della legge, ma attraverso il negare interiore del rimorso: sottraendosi così da sé stesso a un'individuazione patogena e volgendosi invece a un'esistenza priva di lacerazioni e di dominio. «Dal momento in cui il colpevole avverte la distruzione della sua propria vita (patisce la punizione) o si riconosce (nella cattiva coscienza) come distrutto, incomincia l'effetto del suo destino, e questo sentimento di una vita distrutta deve divenire nostalgia per quel che è stato perduto. Ciò che manca il colpevole lo riconosce come parte di sé, come ciò che doveva essere in lui e non lo è […]. Nel destino l'uomo riconosce […] la sua propria vita, e la supplica che egli rivolge non è la supplica rivolta a un padrone ma un ritorno e un avvicinamento a se stesso […]. Questo sentimento della vita che ritrova se stessa è l'amore, ed in esso si riconcilia il destino»[15].

1.2 . Vereinigungsphilosophie e aporie dell'amore

Soprattutto dopo il grande lavoro filologico ed esegetico fatto dalla *Hegelforschung* di lingua tedesca nell'ultimo mezzo secolo[16], è ben noto come tale prima formulazione hegeliana della dialettica come destino debba la sua origine al fecondissimo incontro del giovane Hegel, di ritorno da Berna, con la *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin. Questi movendo dalla tesi fondamentale di Fichte che la coscienza si comprende, non kantianamente come sintesi del molteplice, ma solo a muovere dall'opposizione, rielabora la *Wissenschaftslehre* fichtiana attraverso una tradizione di pensiero che vede come suoi rappresentanti Shaftesbury, Hemsterhuis, Herder, Schiller, per giungere ad una concezione dell'unitarietà dell'Essere, dell'Essere come Uno, il quale proprio e solo attraverso la scissione e l'opposizione riesce ad esibire e a dar prova della sua unità[17]. L'ontologia dell'unificazione di Hölderlin, che coincide con l'ideale di un'armonizzazione estetica, rifiuta ogni possibile configurarsi della realtà secondo asimmetrie e polarità dominanti e critica perciò l'asimmetria dell'Io fichtiano, che vede il prevalere del soggetto sull'oggetto, dell'Io sul mondo. Soggetto e oggetto, teoretico e pratico, io e mondo possono essere compresi solo a muovere da un principio ulteriore che li comprende entrambi, l'Uno originario, l'Essere supremo, il quale non è sostanza immota ma divenire e potenza di unificazione in atto, che opera attraverso le scissioni, volgendo l'opposizione e la discordanza verso l'unità.

Ma la differenza teorica di fondo tra Hölderlin e Hegel all'interno della comune *Vereinigungsphilosophie* è che il primo volge molto più l'attenzione verso l'alternanza nella vita e nella storia tra il tempo della scissione/povertà e quello della pienezza/bellezza: alternanza che si traduce in un sentimento e in una poesia drammaticamente nostalgica dell'Essere originario. Laddove ciò che preme essenzialmente ad Hegel è indagare e mostrare come gli opposti, *a partire dalla loro relazione stessa di opposizione, e non da un'unità presupposta*, producano la loro unificazione. Ossia, l'interesse di Hegel è concentrato sul tema della vera infinità, in quanto infinito del tutto immanente, che non definisce un essere/ente, per quanto supremo, o un suo attributo, bensì che definisce una *prassi* o *funzione*: quale modo e processo attraverso il quale un finito si rapporta alla sua negazione, sottraendosi a un sua iniziale e dogmatica identità. Come scrive lucidamente a tal proposito D. Henrich: "" E questo è ora il pensiero peculiare di Hegel: che i termini in relazione [*Relata*] nell'opposizione [*Entgegensetzung*] devono certamente essere compresi a partire da un intero, tuttavia che questo intero non li precede come essere [*Sein*] o intuizione intellettuale, ma è soltanto il concetto sviluppato della relazione stessa […] La stessa struttura si ritrova nel pensiero della vera infinità: questa è unicamente il modo della relazione del finito al suo termine negativo, la vuota infinità, e dunque non è, come voleva Hölderlin, origine comune e meta di due tendenze". [18]

È parimenti noto come per altro Hegel non giunga impari all'incontro con Hölderlin. Come anzi l'originalità del suo percorso etico-politico precedente stia in una problematizzazione peculiare del kantismo, che pone la questione di come generalizzare ai più l'illuminismo dei pochi, di come universalizzare cioè e rendere accessibile alla sensibilità e al sapere comuni l'elevatezza e le difficoltà dell'astrazione concettuale della *Critica della ragion pratica* di Kant. Come superare la scissione tra la verità, minoritaria, dei filosofi e l'opinione dei più, è infatti il problema originario e fondativo da cui sgorga la tematica dominante dei primi manoscritti hegeliani, avanzando un tema quale quello di una religione civile-popolare (*Volksreligion*) che possa valere come strumento cardine di tale conciliazione e, criticamente, quello dell'autoritarismo intrinseco della religione cristiana («positività» in termini hegeliani) e della sua conseguente inadeguatezza a risolvere tale problema della modernità.

Per dire cioè che l'interesse dominante di Hegel, fin dalle prime configurazioni originali del suo pensare, è stato quello di concepire, non tanto come dall'uno si generasse il due, quanto viceversa come dal due si generasse l'uno: intendere cioè come riunificazione e conciliazione si possano dare a muovere da una condizione di separatezza e di scissione. E non secondo il modo di un'unificazione che implichi per qualche verso l'uso della forza e della costrizione, secondo la tipologia di una polarità dominante che dall'esterno piega la resistenza della polarità opposta, rendendola a sé coerente attraverso un nesso di subalternità. Giacché è proprio tale modalità di un'unificazione attraverso dominio che spinge il giovane Hegel ad abbandonare il paradigma kantiano della sua prima identità filosofica e a volgersi al paradigma hoelderliniano di una unità che viva della compresenza e della pari dignità degli opposti. Infatti la preminenza come estremizzazione asimmetrica del razionale che Hegel, dopo Berna, sottolinea nell'imperativo categorico kantiano di contro all'inclinazione sensibile («nella concezione kantiana della virtù rimane questa opposizione e il primo termine diviene dominante, l'altro dominato»[19]) – la permanenza cioè del kantismo in un orizzonte del dominio – impedisce ormai quell'uso etico-politico del kantismo pratico, nella cui generalizzazione in comportamento dei più il giovane Hegel aveva ritenuto di trovare la soluzione al problema aperto strutturalmente, a suo avviso, dalla Rivoluzione francese e dal Terrore che n'era seguito: quale appunto quello di emanciparsi dall'autoritarismo, dalla «positività» in tutte le sue forme possibili, dell'Ancien Regime, ma senza mettere in campo una pratica rivoluzionaria che riproponesse a sua volta *positività* e *terrore* !

Eppure neanche il paradigma schilleriano-hölderliniano della *Vereinungsphilosophie* come unificazione nell'armonico e nel bello in quanto toglimento di ogni possibile asimmetria tra gli opposti e dunque senza nessuna estremizzazione e privilegiamento di polarità, mette effettivamente in campo la produzione dell'uno a partire dal due. Perché o lamenta tragicamente il dolore del due o canta la pienezza dell'uno nell'immanenza organica di tutte le cose. E si affida inoltre fondamentalmente a quell'amore che non solo per Hegel lascia comunque fuori di sé un enorme campo di oggettività ma che, anche quando viene privilegiato come vettore di sintesi di contro alle unificazioni forzate dell'universale concettuale dell'astrazione kantiana o dell'universale giuridico della legge, come accade in alcuni frammenti hegeliani del 1797 connessi al manoscritto di *Der Geist des Christenthum*, è valorizzato come fattore di unità non a partire da un uno presupposto ma nel suo essere unificazione in atto.

Anche qui, di nuovo, valgano le osservazioni acute di D. Henrich, a proposito dell'«abbreviaz ione»[*Verkürzung*] che Hegel compirebbe della *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin, rinunciando appunto alla tematizzazione nostalgica di un'unità primigenia: «Per Hölderlin 'amore' significava unificazione di direzioni del *tendere*, di cui una si dirigeva verso l'infinito, l'altra verso la

passione e la dedizione [al finito]. Comprendeva l'una a muovere dalla relazione con l'origine, l'altra dalla relazione con ciò che, al pari di noi, ha perduto l'unitarietà dell'Essere. Nel concetto di amore di Hegel non v'è da trovare alcunché di tale duplicazione di senso. 'Amore' è concepito null'altro che come unificazione di soggetto ed oggetto. In questa autosufficienza esso ha formalmente ripreso una caratteristica della kantiana autonomia del volere: non mette in gioco nulla che sia ad esso presupposto e non sollecita a produrre qualcosa che si lasci ancora distinguere dalla forza di unificazione. Né si lascia pensare come 'Tutto in tutto'. Ciò che pur presuppone è che vi sia una molteplicità del separato, in riferimento alla quale esso possa farsi reale. […] In modo assai astratto si può dire così: col tempo Hegel dovette intendere tutte le strutture, che Hölderlin concepiva a muovere dall'essere originario, come modi dell'essere rapportato dei termini che si unificano. L'accadere stesso dell'unificazione, non un fondamento dal quale esso dovrebbe essere derivato, è il vero assoluto, il 'Tutto in tutto'»[20].

Presupporre l'Essere implica concepire l'unificazione come un qualcosa di dato, di anticipato a sé stessa. E questo ne fa l'oggetto, non contraddittorio, di una rappresentazione, di un pensato, della religione positiva, la quale ha fede e pensa per autorità. «La fede è il modo in cui ciò che è unificato, ciò in cui un'antinomia è unificata, è presente nella nostra rappresentazione. L'unificazione è l'attività che, riflessa come oggetto, è il creduto»[21]. Laddove per Hegel «unificazione ed essere sono sinonimi»[22], nel senso che l'assoluto che attribuisce l'essere come esistenza è appunto l'atto stesso attraverso cui un opposto si mostra, incapace di coincidere e di permanere con sé, e di assegnarsi e di garantirsi l'esistenza: «l'unificazione è il criterio secondo cui avviene il confronto e nel quale gli opposti appaiono, come tali, come insoddisfatti» [23].

Perciò l'unificazione hegeliana, come abbiamo visto già nella dialettica come destino, si dà, non attraverso una negazione e una forza di sintesi esteriore, che rimanda a un assoluto presupposto, bensì solo attraverso il togliersi di ciascun opposto, che è costretto per forza interiore a disconoscersi come assoluto irrelato e a riconoscersi e ad assolutizzarsi in quanto intrinsecamente connesso all'altro da sé. «Se ora vien mostrato che gli opposti limitati non potrebbero sussistere come tali, che dovrebbero togliersi, che dunque per essere possibili presuppongono un'unificazione (già per poter mostrare che sono opposti è presupposta l'unificazione), viene così dimostrato che essi devono essere uniti, che deve esserci l'unificazione»[24]. Ciò che presuppongono gli opposti non è un Uno che li preceda, ma la forza unificante d'implicazione reciproca che è già presente nel loro essere opposti, nel loro escludersi: dato che appunto ogni escludersi è un implicarsi («quel che è contraddittorio può essere riconosciuto come tale solo per il fatto che è già stato unificato»[25]).

Ma l'autoconfutazione del finito attraverso destino – attraverso cioè rovesciamento nell'opposto e riconoscimento dell'unità degli opposti – per lo Hegel degli *Scritti giovanili* è solo una prima tappa del concepimento della dialettica. È una tappa emblematica, che già ha colto la configurazione e la destinazione di fondo – intrinsecamente *antiautoritaria* e *non-violenta* – della dialettica, ma che pure, nella sua esemplificazione e collocazione solo drammatico-letteraria, mostra un campo d'applicabilità assai limitato rispetto all'intero arco dell'esperienza umana. Il suo pregio – operare la conciliazione degli opposti non attraverso l'universale astratto di una legge ma attraverso la concretezza di un destino personificato sempre in una singolarità – è contemporaneamente il suo limite. Giacché la conciliazione catartica attraverso un auto/riconoscimento emozionale sembra esser possibile solo in un contesto storico-antropologico concreto come quello antico, non ancora attraversato e strutturato dalla presenza dell'astratto e dell'impersonale, come si dà nel moderno.

Anche perché l'unificazione degli opposti messa in scena dal destino si compie, come s'è visto, attraverso quel sentimento dell'amore, che è rapporto e conciliazione possibile unicamente

tra singolarità e singolarità. E, torno a dire, l'amore negli *Scritti giovanili* di Hegel, per quanto molti interpreti l'abbiano voluto vedere come prefigurazione, nel modo irriflesso del sentimento, del futuro concetto speculativo, ha un ambito di senso e una valorizzazione ontologica che non è quella che gli attribuisce Hölderlin [26]. Certo è indubbio che nel frammento su *Liebe und Religion* Hegel possa scrivere: «L'amato non è opposto a noi, è uno con la nostra essenza; in lui vediamo solo noi stessi, e tuttavia non è noi stessi stessi: miracolo che non siamo in grado di capire» [27]. Nel senso che l'amore è per Hegel il sentimento dell'unità e della conciliazione con l'altro, senza che venga meno il sentimento e la coscienza del sé. E' il sentire, da parte di sé e di un differente altro da sé, che la loro differenza si toglie nell'unità della loro dedizione reciproca e assoluta. «Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato bensì come unito; ed il vivente sente il vivente»[28]. Come è indubbio che a proposito dell'amore romantico Hegel continuerà ad affermare nelle più tarde *Lezioni di Estetica* che l'amore è appunto proprio il sentimento della compresenza dell'identità e della differenza, di tale unificarsi del sé con l'altro da sé. «Questo perdersi della propria coscienza nell'altro, questa parvenza di abnegazione e di disinteresse con cui soltanto il soggetto ritrova se stesso e diviene un Sé, questa dimenticanza di sé, di modo che l'amante non esiste per sé, non si cura, né vive per sé, ma trova in un altro le radici della propria esistenza e pur tuttavia in quest'altro gode interamente se stesso, costituisce l'infinità dell'amore»[29]. Per cui l'amore anche allo Hegel della maturità continuerà ad apparire come un sentire in cui il soggetto singolo sente e possiede intensamente se stesso solo attraverso la rinuncia a sé e la dedizione all'altro da sé . "La vera essenza dell'amore consiste nel rinunciare alla coscienza di sé, nell'obliarsi in un altro sé, ma tuttavia nell'avere e possedere se stesso soltanto in questo perire e dimenticarsi"[30].

Ma l'amore per lo Hegel di Francoforte – va ben ricordato, diversamente da una larga schiera d'interpreti che a cominciare da Dilthey hanno voluto vedere un giovane Hegel *romantico* e *mistico* [31] - ha una valenza d'universalizzazione intrinsecamente limitata. E' ulteriore alla legge morale di Kant, ma non è in grado di unificare fino in fondo le opposizioni. «La moralità toglie la signoria nelle sfere di ciò che è giunto a coscienza; l'amore toglie i confini della sfera della moralità. Ma l'amore stesso è ancora natura incompleta: nei momenti di amore felice non vi è nessun posto per l'oggettività, ma ogni riflessione elimina l'amore, ristabilisce l'oggettività e con questa ricomincia l'ambito delle limitazioni» [32].

L'amore perciò non sembra risolvere i problemi di un'unificazione immanente ed esaustiva degli opposti che la tematica del «destino» ha sollevato. Si palesa coincidere ancora con uno solo dei termini dell'opposizione e non con la totalità delle relazioni che istituiscono l'ambito oppositivo. Lo svolgimento del pensiero hegeliano dovrà, dunque, continuare e concepire altri fattori d'unificazione e di toglimento degli opposti.

2. La negazione come negazione autonoma

Nella *Logica e metafisica* di Jena, in cui la struttura della dialettica presenta già una forma di elaborazione definitiva[33], l'esigenza della *Vereinigungsphilosophie* si realizza attraverso l'uso esplicito, ormai, da parte di Hegel, della categoria della «negazione», nel peculiare senso logico-ontologico che Hegel, vedremo subito, le attribuisce. Il negare qui infatti nel suo significato più originalmente hegeliano non rimanda all'*escludere* bensì al *legare* e al *rapportare*, in una torsione radicale di significato nell'orizzonte del quale la funzione e l'operazione più propria della negazione coincidono con la *infinitizzazione del finito*.

L'equivalere del *negare* con il *totalizzare*, con *l'infinitizzare* sollecita, per altro, a mio avviso, a sottrarre l'intero impianto hegeliano a una possibile fondazione logico-discorsiva, valendo come critica generale di ogni interpretazione della dialettica e della filosofia di Hegel che usi paradigmi essenzialmente ermeneutico-comunicativi e che muova dal presunto primato del linguaggio. Il significato tradizionale della negazione quale espressione linguistica del giudizio negativo di logica formale, per cui da un determinato soggetto vengono *escluse* determinati predicati o proprietà, che Hegel trovava codificato ad es. nella tradizione di logica formale della scuola wolffiana, viene infatti fortemente intrecciato e interpolato nei primi anni jenesi con la valenza dinamico-energetica che il concetto di esclusione aveva, s'è visto, acquisito negli scritti di Francoforte, secondo cui l'esclusione dell'altro era l'altra faccia della medaglia dell'esclusione autoriflessiva del sé. Così la trasformazione della negazione da espressione linguistica del giudizio di esclusione tra soggetto e predicato – la *απόφασις* definita da Aristotele come «enunciato che divide qualcosa da qualcosa»[34] – in vero e proprio principio ontologico nella filosofia di Hegel viene a darsi verosimilmente in base alla radicalizzazione francofortese, nel verso di una dinamica interiore e psichica, del concetto di esclusione. L'assolutizzazione della funzione linguistica del giudizio negativo si accompagnerà e s'intreccierà, d'ora in poi nella *logica ontologica* di Hegel, con l'assolutizzazione di un'escludere che, introvertito su se medesimo, è, prima che esclusione dell'altro, "autoesclusione": in una dinamica e in una caratterizzazione ontologica di forze che non è riducibile, appunto, alla funzione linguistica di *logica predicativa*.

Ora concettualizzare come si dia nella *Logica* di Jena il processo di unificazione degli opposti – la vera infinità quale accadere in atto dell'unificazione – significa per Hegel, com'è noto, esporre le filosofie e le logiche della cattiva infinitizzazione, in modo tale da condurle intrinsecamente ad autocritica e a toglimento. E in tale ambito, una cattiva interpretazione del processo d'infinitizzazione è quanto Hegel ritrova nella teorizzazione fichtiana dell'opposizione tra «Io» e «non-Io» e del suo preteso superamento attraverso il concetto di «limite»: «[…] la cosiddetta costruzione dell'idea da *attività* opposte, quella *ideale* e quella *reale*, ha prodotto semplicemente solo il limite. […] Perciò la costruzione da attività opposte, che si chiama idealismo,è essa stessa nient'altro che la logica dell'intelletto, in quanto i gradi della costruzione sorgono all'interno di questo principio»[35]. Per Hegel il limite fichtiano mostra come l'infinito opera solo dall'esterno sul finito e mette perciò in scena un'unità degli opposti, a ben vedere paradossale, perché l'unità, l'infinito, che dovrebbe essere l'intero, e dunque entrambi gli opposti, è in effetti, solo uno degli opposti. «L'uno degli opposti è necessariamente l'unità stessa».[36] Tale condizione paradossale, per la quale l'infinito è l'unità degli opposti e in pari tempo solo uno degli opposti della medesima unità (cioè è il tutto e, contemporaneamente, solo una parte) fa sì che l'infinito fichtiano s'istituisca, attraverso il limite, come un dover-essere e come una forzatura esteriore: come un infinito reso finito ed *entificato* dal limite e come tale da porre l'unificazione solo come esigenza e mai come realtà. «[…] l'attività ideale, l'unità, che come inizio è affatto indeterminata ed è nell'ambiguità di essere vera unità o unità come qualità, è soltanto quest'ultima, perché l'assoluto divenire-uno rimane solo un *dover-essere*, cioè rimane un al di là di contro all'unità del limite ed entrambi cadono l'uno fuori dell'altro» [37].

L'idealismo di Fiche, identificando il limite col concetto dell'unità, rimane in una logica del finito, in una *Verstandeslogik*, che non attinge mai l'immanenza di quella che per Hegel deve caratterizzare una logica dell'infinità. E a distinguere logica del finito dalla nuova logica dell'infinito che Hegel sta concependo, al di là della logica trascendentale di Kant e di Fichte, deve valere il nuovo criterio che egli pone per accertare se in una logica della sintesi e dell'unificazione si dia vera o falsa unità. «Il giudicare se l'unità <sia> solo limite oppure assoluta unità risulta im-

mediatamente da ciò: se i posti in essa come uno, non importa se al di fuori o dopo l'unità, siano ancora per se stanti» [38]. Vale a dire se gli opposti abbiano un qualche senso autonomo, al di fuori e indipendentemente dalla loro relazione, oppure se essi trovino ed esauriscano integralmente il loro senso proprio nell'unità del loro nesso di opposizione.

Nella logica intellettualistica di Fichte gli opposti *pre*-esistono al limite, tanto che in esso non fanno che trovare la conferma della loro reciproca estraneità. Significando ciò, che tra Io e non-Io il limite giunge a costituirsi, non come unità, bensì solo come un terzo, la cui alterità ed estrinsecità ad entrambi, lascia cadere gli opposti l'uno fuori dell'altro. Cosicché il concetto idealistico-fichtiano di limite, come discrimine che tiene separati due opposti, dà luogo a una logica della cattiva infinità, in cui i due opposti rimangono non unificati. O al contrario, se nel limite gli opposti vengono unificati, cessano in esso completamente di esistere. Motivo per il quale il nulla del loro essere-uno si colloca del tutto al di fuori del loro essere. «Nel limite è posto il nulla della realtà e della negazione e l'essere loro al di fuori di questo nulla; *in questo modo la qualità è realizzata essa stessa in esso* <limite>; *poiché* il limite esprime il concetto di qualità come l'essere per sé delle determinatezze in modo tale che le due determinatezze sono poste in esso ognuna per sé, indifferente l'una di contro all'altra.[39]

La nuova *Logica e metafisica* di Hegel abbandona invece questa concezione spaziale e finita del limite, ancora incentrata sulla coppia *dentro-fuori*, e propone una infinitizzazione-universalizzazione del limite – o di autonomizzazione della negazione -, che, attraverso un processo autoriflessivo, conduce il limite a farsi appunto «la totalità o vera realtà»[40]. In questa prospettiva la negazione messa in atto dal limite è vista, anziché nella funzione del separare e dell'irrelativo sussistere di determinatezze, quale funzione del connettere e del legare. Per cui propriamente la negazione non è ciò che esclude ma ciò che rapporta e lega. «Questo sussistere indifferente del nulla e dell'essere delle qualità non esaurisce però l'*e* del limite; ossia il limite non è soltanto quest'unico lato della realtà [*Realität*] dell'essere per sé delle qualità contenute in esso; esso sorge dalla negazione e questa consiste soltanto nell'essere fuori di lei della realtà, ma insieme nel rapporto ad essa […]. Il rapporto del nulla delle qualità al loro sussistere è tuttavia tale da escludere quest'essere; cioè non un indifferente sussistere d'entrambi, ma una negazione che si rapporta a se stessa e che in questo rapporto a se stessa, o in questo rapporto positivo, non toglie l'essere come tale, ma lo toglie soltanto in rapporto a se stessa, cioè <è> un rapporto negativo»[41].

Il limite si fa dinamico[42] e si autonomizza e in tale suo autonomizzarsi appare la categoria centrale della nuova *Logica e metafisica* hegeliana: la negazione della negazione, «una negazione che si rapporta a se stessa […] un rapporto negativo»[43]. Cioè un negare, che nell'infinità e nell'autonomia del rapportare, prima o piuttosto che un negare l'altro da sé – ciò che è fuori di sé – nega se stesso, sottraendo a sé medesimo qualsiasi fissità e permanenza strutturale che lo consegni a una qualche identità strutturale con sé e di conseguenza all'esclusione di altro. Ossia, per dir meglio, una negazione, in cui il connettere prevale sull'escludere attraverso una paradossale radicalizzazione dell'escludere, il quale escludendo se stesso, e ogni sua possibile codificazione permanente, priva di fondamento la pensabilità medesima del «limite».

Così il nulla del limite fichtiano si radicalizza nell'infinità di un nullificare che ha la proprietà peculiare del riferimento a sé, cioè di una negatività autoriflessa, la quale, anziché avere l'altro fuori di sé, lo ha dentro di sé, giacché, proprio nel suo rapportarsi a sé medesima, esclude ogni traccia di alterità dentro di sé [44]. «Il limite è solo vera qualità in quanto è rapporto a se stesso e lo è solo come negazione, che nega l'altro solo in rapporto a se stesso»[45]. Il limite come negazione autoriflessa è la capacità della negazione di dissolvere il limite, ovvero di negare se stessa e, in tale dissoluzione del limite, di valere come forza che unifica e infinitizza.

Tale autonomizzarsi della negazione in quanto doppia negazione dà prova del resto del suo costituirsi a metacategoria fondamentale del processo ontologico-logico, dando subito inizio alla serie dialettica delle categorie e fondando il passaggio dalla sezione «Rapporto semplice» alla sezione «Quantità». La quantità è infatti per Hegel esplicitamente e immediatamente il negativo che assume se stesso a termine del suo negare: «la quantità secondo il suo concetto è immediatamente un riferimento negante a sé»[46]. L'uno numerico, la prima categoria della quantità, è il precipitato, il posto dalla dinamicizzazione del limite. Giacché l'assolutizzazione del limite in quanto negatività autoriflessa, è il superamento della qualità, in quanto sussistere di determinazioni eterogenee reciprocamente indifferenti. Dal superamento del molteplice qualitativo nasce così l'uno numerico, quale assoluto riferimento a sé e quale esclusione dei molti. L'uno numerico esclude da sé «il sussistere delle qualità come differenti, l'esser molto. Questa semplice unità che si rapporta puramente a se stessa, che esclude da sé tutto il molto, lo nega da sé, è l'uno *numerico*»[47].

Il passaggio dalla *Qualità* alla *Quantità* attraverso la concettualizzazione del limite quale intensificazione e radicalizzazione del rapportare fa comprendere per altro come la struttura logica della «riflessione» si sia venuta complicando e differenziando nello Hegel jenese nel passaggio dalla *Differenzschrift* del 1801 al *Systementwurf II* del 1804. Essa infatti ora non è più solo ciò che pone in atto la separazione e la fissazione degli opposti, non è più solo la riflessione estrinseca che si contrappone alla speculazione razionale [*Spekulation*], ma è anche riflessione intrinseca, come riflessività immanente alle determinazioni logiche e all'agire del concetto stesso [48]. E tale complicazione di senso, nel verso di un modo di concettualizzare che non rimane all'esterno dei suoi contenuti di pensiero ma è ad essi intrinseco, corrisponde all'affrancamento della filosofia dall'orizzonte angusto dell'autocoscienza soggettiva e al suo proporsi invece come struttura onto-logica del reale medesimo. Il passaggio dalla riflessione esterna a quella intrinseca – ossia la struttura logica della negatività immanente come negazione della negazione - è infatti la liberazione del pensare dall'atto mentale del singolo, filosofo o meno che sia, che presume di riflettere ancora dall'esterno sulla realtà. E', in tale liberazione dal soggettivo, si compie il passaggio dalla *autocoscienza* al *logos*, ossia dal pensiero del singolo all'autoconsapersi della realtà medesima.

Così l'intero svolgimento della *Logica* di Jena si può comprendere a seconda del diverso grado di co-presenza e di co-funzionamento delle due funzioni e dei due modelli della riflessione: quello coscienzialistico e quello ontologico. A una insufficienza di riflessione immanente corrisponde sempre un eccesso di riflessione estrinseca, ossia una cattiva infinità, in cui l'insufficiente confronto con il proprio intrinseco alterarsi conduce ad una identità necessariamente astratta e destinata al superamento. Quale ad es. quella dell'*uno*, che viene definito come *numerico* proprio perché ha escluso radicalmente da sé il mondo variopinto e differenziato della qualità, ha escluso da sé l'altro, «ed è posto assolutamente senza difetto, e come qualcosa d'indistruttibile»[49]. Ossia, a ben vedere, ad una figura dell'identità che, per un *deficit* di riflessività, torna ad essere immediata, avendo espulso la differenza e la mediazione nel mondo dei molti uno che lascia fuori di sé. E dove, appunto, la differenza può essere esperita solo come esteriore, nel verso della variazione numerico-quantitativa o di grado.

3. Il Nulla

Ovviamente anche la *Wissenschaft del Logik*, né potrebbe essere diversamente, utilizza e concettualizza significati diversi di negazione. Ma che la negazione possa essere «il veracemente reale e l'essere-in-sé [*das wahrhaft Reale und Ansichsein*]», «il fondamento astratto di tutte le idee filosofiche», «di cui si può dire che solo essa ha cominciato ad afferrare il tempo moderno

nella sua verità» [50] – nel senso specifico di cui s'è appena discusso, quale doppia negazione o negazione della negazione – viene argomentato da Hegel in senso fondativo specificamente all'inizio della *Scienza della logica*.

La discussione sul Nulla assoluto della prima triade è infatti il luogo teoretico per eccellenza dove Hegel si prova a fondare la negazione, non come relazione all'altro, ossia come negazione dell'altro, bensì come negazione *absoluta*, ossia come relazione a se stessa. Ma proprio perché luogo fondativo per eccellenza, questo del «Nichts» del primo capitolo del primo libro della *Logica* di Norimberga, in grado, qualora la sua argomentazione dimostrativa si esponesse a un alto grado di aporeticità, di inficiare l'intero processo di svolgimento categoriale della *Wissenschaft der Logik*, visto che la triade di *Sein-Nichts-Werden* costituisce la messa in moto, senza l'accensione della quale la dialettica dell'intera opera non ha possibilità di decorso. E che appunto in tale triade la funzione autonoma e peculiare della negazione assoluta è centrale, giacchè la possibilità del Non-essere di esistere e consistere in un'autonomia ontologica di fronte all'Essere è la condizione affinché si diano quei passaggi, rispettivamente della vita (dal Non-essere all'Essere) e della morte (dall'Essere al Non-essere), di cui propriamente si compone il Divenire.

L'anacoluto con cui comincia la Scienza della logica, «*Essere*, *puro essere*, – senza nessun'altra determinazione» [51] è reso necessario dall'assenza di ogni riferimento al determinato che connota l'Essere. Anche l'eventuale articolo infatti, *das* Sein, introdurrebbe un carattere di determinatezza in questo luogo aurorale dell'esposizione categoriale in cui deve essere assente ogni possibile riferimento al mondo del determinato. L'Essere è «indeterminata immediatezza», assoluta coincidenza con sé, senza alcun riferimento al determinato, alla differenza, all'alterità. Una «*unbestimmte* [c.m.] Unmittelbarkeit» esclude da sè qualsiasi dimensione di riflessività, perfino la consapevolezza della propria indeterminatezza, giacché l'affermazione, l'attribuzione all'Essere della *Bestimmung*, della determinazione, della *Unmittelbarkeit*, contro la *Vermittlung*, contro la mediazione, ne farebbe già un concetto della riflessione. Come dice Hegel nella sezione «Con che si deve incominciare la scienza?», il «puro Essere» coincide con «il puro sapere», risultato della *Fenomenologia dello spirito*, dove è stata superata qualsiasi differenza tra soggetto ed oggetto. Ed appunto questa assoluta assenza della differenza è l'Essere, «non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso in lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'Essere non sarebbe fissato nella sua purezza. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto [52] ».

Ma proprio per tale assenza di ogni determinatezza l'Essere, a ben vedere, è del tutto contraddittorio con se stesso: giacché, non riuscendo a permanere in una qualche cornice e definizione che lo identifichi, scivola a se medesimo, si sottrae a se stesso, passando in altro. Anzi, poiché questo divenir altro non è da lui gestito intenzionalmente e consapevolmente bensì gli è imposto a motivo della sua strutturale impotenza a padroneggiare il proprio sé, più che *passare* si trova ad *esser passato* nel Non-essere, nel Nulla. «Nell'Essere non v'è nulla da intuire, se qui si può parlar d'intuire, ovvero esso è questo puro, vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare. L'Essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è Nulla, né più né meno che Nulla» [53]. L'Essere è così la categoria ontologicamente più povera, meno fondativa quanto a presenza a sé, della *Wissenschaft der Logik* di Hegel, tanto che tutte le figure onto/logiche successive del Libro primo, in quanto categorie che si svolgono in un orizzonte ancora prevalentemente caratterizzate dall'Essere, dovranno subire lo scacco di un divenire consistente in un trovarsi a saltare, senza mediazioni, nel proprio opposto, a «scomparire» [*Verschwinden*], come dice Hegel, nel proprio opposto [54]. E proprio questo divenire che si dà attraverso il precipitare nell'opposto – attraverso una messa in scacco della propria precedente determinazione – è la testimonianza più chiara che

il passaggio dall'Essere al Nulla è un movimento immanente, in cui non interviene dall'esterno alcuna riflessione soggettiva, alcuna *äußere Reflexion*. È inscritto nella natura intrinsecamente dialettica dell'Essere il suo passaggio obbligato nel Nulla.

Solo che il divenire, il «Werden», della prima triade è composto com'è noto, in quanto insieme del nascere e del perire, di un duplice scomparire, dell'Essere nel Nulla e del Nulla nell'Essere. In particolare questa seconda sezione del movimento del divenire (dal Nulla all'Essere) impone che il Nulla debba e possa consistere in sé, anche se solo per un momento, di fronte all'Essere. Si possa e si debba cioè, anche se per un attimo, differenziarsi e mantenersi in uno spessore d'esistenza autonoma, e distinta dall'Essere, affinché appunto ci possa essere passaggio dal Nulla all'Essere.

Ma è proprio in questo passaggio decisivo che appare aprirsi un'aporia insormontabile nella *Darstellung* hegeliana. Infatti per giustificare la distinzione e l'eterogeneità del Nulla di fronte all'Essere, per assegnare un possibile contenuto d'esistenza e un significato autonomo all'espressione «Nulla», Hegel fa intervenire la categoria dell'«etwas», del qualcosa. «Per quanto si può qui parlare di un intuire o di un pensare, si considera come differente, che s'intuisca o si pensi qualcosa [etwas] oppur nulla [nichts]».

Ma così la distinzione, anziché essere posta tra Nulla ed Essere, è posta tra *Nulla* e *qualcosa*. Vale a dire che Hegel qui introduce una categoria che non è stata ancora dedotta dallo sviluppo immanente della dialettica e che appartiene infatti all'ambito categoriale successivo del capitolo secondo del Libro dell'Essere, quello dell'«essere determinato» o *Dasein*. Hegel *cita* solo il «qualcosa», senza averlo sistematicamente dedotto[55], e fa dunque intervenire un eterogeneo al contesto ontologico in questione, cadendo in una riflessione esteriore. Tanto più che nella prima delle quattro *Anmerkungen* che seguono l'esposizione della prima triade si mostra di nuovo all'altezza della sua concettualizzazione più rigorosa, scrivendo: «*Nulla* si suol contrapporre al *Qualcosa*. Ma qualcosa è già un ente determinato, che si distingue da un altro qualcosa, e così anche il nulla contrapposto al qualcosa è il nulla di un certo qualcosa, un nulla determinato»[56].

Ciò che fa difetto all'avvio del movimento dialettico è quindi proprio la fondazione-deduzione della negazione assunta come Nulla assoluto, come «Nulla preso puramente per sé». Non come negazione dell'altro da se, bensì come *beziehunglose Verneigung*, negazione irrelativa, che si potrebbe esprimere, come dice Hegel, anche attraverso la semplice assolutezza del «Non». Ossia ciò che è principio d'aporia nel processo iniziale della *Scienza della logica* è la possibilità ontologica proprio di quella negazione che, nella sua assoluta irrelatività, dovrebbe essere principio fondativo di quella negazione della negazione, o negazione a sé riferita, quale annichilimento di ogni possibile traccia di Essere o di permanenza in un'identità strutturata, nella quale consiste la chiave di volta della dialettica hegeliana. L'intero movimento categoriale della *Wissenschaft der Logik* dovrebbe tendere a ricomporre e a richiudere, attraverso una mediazione sempre più riavvicinata e intrinseca, la spaccatura radicale, l'eterogeneità assoluta che dall'inizio si apre tra Essere e Nulla e il loro rispettivo saltare e scomparire m'uno nell'altro. Ma il non accendersi a realtà del Nulla, differenziato e autonomo rispetto all'Essere, appare impedire l'innescarsi e l'avviarsi dell'intero processo.

Sembra, insomma, di poter dire che l'intreccio e la sovrapposizione di senso tra la negazione come assolutizzazione dell'espressione linguistica del giudizio apofantico e la negazione come esclusione e scarto rispetto al proprio sé, almeno in questo esempio e passaggio cruciale della Logica, non diano buoni frutti. Ma appunto, secondo quanto ricordavo all'inizio di questo scritto, l'indicazione che ne deve trarre il lettore e l'interprete paziente è quella d'impegnarsi a individuare, di volta in volta, e non solo nella Logica, i diversi significati e usi della funzione della negazione, nella cui multiversa complessità giace il *secretum* della filosofia hegeliana.

Il tema del mio intervento è una riflessione sul concetto di negazione di Hegel, specificamente nel suo passaggio dal senso degli scritti giovanili al senso delle opere della maturità, considerando in particolare soprattutto la Scienza della logica. La mia tesi è che il concetto di negazione in Hegel ha un'originaria fondazione in un contesto psicologico-antropologico di senso e che solo successivamente, con la messa a tema della categoria di Non-Essere o di Negazione Assoluta nella prima triade della Scienza della logica, assume una valenza ontologica, di matrice logico-apofantica. Ma con la considerazione da fare che assai spesso il secondo significato si sovrappone e s'intreccia con il primo, per cui le forme della negazione in Hegel non solo solo diverse e molteplici, ma assai frequentemente implicate tra loro in un'intreccio di significati, che, se spiega da un lato l'oscurità del testo hegeliano, impone all'interprete, quando ci riesca, di volta in volta una paziente opera di distinzione e di esegesi. E cercherò appunto qui di spiegare, schematicamente, i due significati più significativi, e più distinti tra loro, della forma hegeliana della negazione.

---

[1] G.W.F. Gegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, tr. it. a cura di E.Oberti e G.Borruso, Laterza, Roma-Bari 1983, II, p. 181.

[2] Com'è noto il titolo di *Der Geist des Christentums und sein Schiksal* è stato attribuito allo scritto in questione del giovane Hegel dal suo primo editore H.Nohl. Sulla discussione dell'appropriatezza o meno di questo titolo cfr. la Prefazione di E. Mirri alla sua edizione italiana del testo, in G.G.F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, tr. e comm. Da E. Mirri, Japadre, L'Aquila 1970.

[3] G.W.F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, tr. it. a cura di N. Vaccaro e E.Mirri, Guida, Napoli 1977, II, p. 355.

[4] Ivi, p. 357.

[5] Ivi, p. 372.

[6] Ivi, p. 399

[7] Ivi, pp. 398-399.

[8] Ivi, p. 442.

[9] Ivi, p. 444.

[10] Ivi, p. 437.

[11] G.W.F. Hegel, «L'amore» [frammento], tr. it. in Id., *Scritti teologici giovanili*, op. cit., II, p. 529.

[12] Ivi, p. 531.

[13] Ivi, p. 376.

[14] Ivi, pp. 392-93.

[15] Ivi, pp. 394-95.

[16] Qui si fa riferimento in particolare all'opera di Dieter Henrich. A proposito del tema affrontato in questa prima parte del mio saggio, si rimanda ai saggi di D. Henrich raccolti nel volume, *Hegel im Kontext*, vierte, veränderte Auflage, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988 e al testo, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992.

[17] «Come discordie di amanti – scrive Hölderlin nelll'*Hyperion* – sono le dissonanze del mondo. Conciliazione sta in mezzo al contrasto e tutto ciò che è stato diviso si ritrova. Si dipartono e ritornano nel cuore le vene» (F. Hölderlin, *Iperione o l'eremita in Grecia*, tr. it. di G. Scimoniello, Pordenone 1989, p. 177.

[18] D.Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in Id., *Hegel im Kontext*, op. cit., pp. 36-37.

[19] G.W.F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, op. cit., p. 380.

[20] D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, op. cit., pp. 28-29.

[21] Questo passo non appartiene al manoscritto dello *Spirito del cristianesimo* ma al frammento *Glauben und Sein*, che Nohl e la maggioranza degli interpreti assegnano ad una serie di abbozzi e frammenti che precederebbero il manoscritto principale. Cfr. la traduzione italiana in G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, op, cit., p. 532.

[22] Ibidem.

[23] Ivi.

[24] Ivi.

[25] Ibidem

[26] Su ciò mi permetto di rinviare al mio testo *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel. 1770-1801*, Editori Riuniti, Roma 1996.

[27] G.W.F. Hegel, *Amore e religione* [frammento], in *Scritti teologici giovanili*, op. cit., II, p. 528.

[28] G.W.F. Hegel, *L'amore* [frammento], in *Scritti teologici giovanili*, op. cit., II, p. 528.

[29] G.W.F. Hegel, *Estetica*, tr. it. di N. Merker e di N. Vaccaro, Einaudi, Torino, p. 631.

[30] *Ibid*., pp. 605-606. Cfr. C. De Bortoli, *Amore romantico e matrimonio etico nella filosofia di Hegel*, in «Diritto e cultura», gennaio-giugno 2001, anno XI°, n.1, pp. 75-90.

[31] Cfr. su ciò l'Introduzione di E. Mirri a *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, op. cit., II, pp. 335-351.

[32] G.W.F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, op. cit., p. 415.

[33] Cfr. M.Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986, p.236. Dello stesso autore cfr. anche "Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel", in D.Henrich-K.Düsing (a cura di), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn, Bouvier, 1980 («Hegel-Studien», Beiheft 20), pp.236 sgg.

[34] Aristotele, *De Interpretazione*, 17 a 26.

[35] G.W.F.Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804/05)* , tr. it. a cura di F.Chiereghin, verifiche, Trento 1982, p. 9

[36] Ibidem

[37] Ivi, pp. 9-10 (trad. parzialmente modificata).

[38]Ivi, p. 9.

[39] Iv, p. 11.

[40] Ivi, p. 12 [*die Grenze ist hiemit die Totalität oder wahrhafte Realität*].

[41] Ivi, p. 11.

[42] Nel suo *Commento* a questa sezione della *Logica* di Jena A. Moretto ricorda a proposito di questo passaggio da una concezione statica a una dinamica del limite, le riflessioni svolte da Hegel sull'infinitesimale nelle *Geometriche Studien* (1800) e nella *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (1801). Cfr. ivi, pp. 276-77.

[43] Ivi, p. 11.

[44] Su questo concetto della negazione come «das Andere seiner selbst» cfr. D.Henrich, *Formen der Negation in Hegels Logik*, in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, hrsg. Von R.-P. Horstmann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pp. 213-229.

[45] Ibidem

[46] G.W.F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, op. cit., p. 12.

[47] Ivi, pp. 12-13.

[48] Cfr. W.Jaeschke*, Äusserliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der syste-*

matischen Geschichte der Reflexionsbegriff in Hegels Logik-Entwürfen, in «Hegel-Studien», 13, 1978**,** pp. 85-117.

[49] G.W.F. Hegel, Logica e metafisica di Jena (1804-1805), op. cit., p. 15.

[50] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band (1812/1813)* , hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburg 1978, Bd. 11, p. 77.

[51] G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, Laterza, Bari 1968, p. 70.

[52] Ibidem,

[53] Ibidem.

[54] «La loro verità [dell'Essere e del Nulla] è dunque questo *movimento* dell'immediato scomparire dell'uno nell'altro», ivi, p. 71.

[55] Cfr. A.Ilchmann, *Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik*, in «Hegel-Studien», 27, 1992, pp. 11-25.

[56] G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, op. cit., p. 71.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

La libertà di Marx. O una 'lossodromia' retorica sulle Tesi su Feuerbach

ABSTRACT *Reading Marx's* Theses *is a challenge for philosophers of rhetoric, and Marxists. The* Theses *pose a series of questions: what is the status of a philosophical manuscript? What is a philosophical "summary"? What is the relation between the private freedom of philosophizing and the manufacturing of a canon for public use? How does an editor intervene in a text of/for philosophy and enables its projection and distortion? Who are the readers of such a philosophical construction? What happens to an argument regarding the foundation of a philosophy when the text in question is read as foundation? Once these questions are addressed a larger issue comes to the foreground: should not the questions of both the uses of dialectics and of "materialism" be tested against the problematic nature of the text, and should not its political argument regarding "freedom" be tested against the enacting of "freedom" (its "clinamen") the* Theses*, as manufactured and fractured by its own material production, place on the stage of philosophy?"*

La bouteille à la mer": Tesi XI [1]

Le *Thesen über Feuerbach* sono un gesto filosofico di straordinaria libertà[2]: annotazioni improvvisate, lasciate "così come sono" – già destinate a possedere il prestigio di una Scrittura[3] o di un codice con cui dischiudere il marxismo ed affrontare la questione della libertà. Il mio approccio alle *Thesen* è quanto, altrove, ho chiamato una "lossodromia" (*rhumb*)[4]: nel linguaggio nautico la linea lossodromica (*rhumb-line*) non è la linea di volo più diretta ma, seguendo la curvatura della terra con angolatura costante, è quella più interessante perché consente una maggiore durata di volo e pertanto la possibilità di fare maggiori scoperte. Volare non dovrebbe mai avere a che vedere con il fatto di raggiungere un luogo rapidamente: voli per toccare i cieli o rischi lo stallo, e ritrovare poi un equilibrio, non per attraversare i cieli come se essi non importassero, come se l'esteriorità dell'aria fosse immateriale e dovesse essere abolita nella matematica interiorità delle letture di navigazione. Seguiamo la curvatura della retorica di Marx e, sulla linea lossodromica delle *Thesen*, cerchiamo di comprendere la libertà di Marx.

§1. Chi o cosa sono gli autori?

Le *Thesen* sono rimaste nella loro forma originale di manoscritto per quarant'anni e la loro prima pubblicazione (1888) fu la risultante di un'interferenza autoriale. O, ad esser precisi, la risultante delle interferenze di Engels nella "trasmissione" (*broadcast* [5]) di Marx agli intellettuali

tedeschi. Utilizzo di proposito il termine "trasmissione": Engels *disturba* (*jams* [6]) il testo di Marx apportando alcune correzioni. In francese la parola per indicare intenzionali interferenze radio, che traduce l'inglese *jamming*, è *brouillage*; questa parola, a sua volta, richiama un'altra parola, *brouillon*, che significa "bozza" (*draft*). Effettivamente, quando le *Thesen* furono pubblicate da Engels nel 1888, esse apparivano, in seguito a questa interferenza, come una rapido abbozzo o un *brouillon*: «Sono appunti per un lavoro ulteriore, buttati giù in fretta, non destinati in nessun modo alla pubblicazione, ma d'un valore inestimabile come il primo documento in cui è deposto il germe geniale della nuova concezione del mondo» [7]. Ad ogni modo le interferenze di Engels sono duplici: esse, in francese, *brouillent*, ossia *disturbano (jam)* la bozza, il *brouillon*, e al tempo stesso cambiano lo status delle *Thesen*, da un geniale *brouillon* ad un chiaro progetto Scritturale per *Die deutsche Ideologie* [8] e per lo stesso marxismo. Vale a dire: «le Tesi su Feuerbach furono scritte in connessione con il progetto de *L'ideologia tedesca* e rappresentano il primo abbozzo di numerose idee generali per il primo capitolo di questo lavoro. Quasi tutte le principali proposizioni delle Tesi furono in seguito sviluppate ne *L'ideologia tedesca*»[9]. Le maggiori interferenze si trovano nelle Tesi I e III [10]:

I, Marx: « Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus … ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit … gefaßt wird nicht … als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus vom dem Idealismus - der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt - entwickelt».

I, Engels: «Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus … ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit …, gefaßt wird nicht … als *menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Dahergeschah es, daß die *tätig*e Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde - aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt».

III, Marx: «Das Zusammenfallen des Ändern(s) der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden warden».

III, Engels: «Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit ~~oder Selbstveränderung~~ kann nur als *umwälzende Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden».

Oltre all'uso delle virgolette che Engels fa per ri/de-qualificare "*bürgerlich*" (borghese) (Tesi IX e X), e la purezza della sua sintassi (fine dell'estratto I), la sua azione di disturbo (*jamming*) si concentra in due interferenze chiave (cfr. i passaggi sottolineati negli estratti di cui sopra). In primo luogo, nella Tesi I (nell'originale di Marx) la parola *Tätigkeit* (attività) è qualificata prima come "umana" e poi l'intera frase "*menschliche Tätigkeit*" (attività umana) è ri-qualificata come "sensibile". Ma nella versione di Engels la prima qualificazione di *Tätigkeit* è "sensibile" e solo in seguito l'intera frase "*sinnliche Tätigkeit*" (attività sensibile) è qualificata come "umana". Nella prima versione, dalla penna libera di Marx, l'"umano" è preminente. Nella versione *disturbata* (*jammed*), quella di Engels, il "sensibile" viene prima. In secondo luogo, nella Tesi III, c'è una straordinaria interferenza: Engels cancella "*Selbstveränderung*" (autotrasformazione) e così facendo sostituisce il colloquiale "*umwälzende*" (*rivoluzionario*) al moderno "*revolutionäre*" per qualificare la *praxis* – in breve il "*Selbstveränderung*" è estromesso dalla *praxis* mentre la *praxis* perde in immediatezza rivoluzionaria ciò che guadagna nel risuonare linguisticamente tedesco. L'effetto di queste interferenze è il seguente: Engels rimuove due volte l'elemento umano dalla parola *Tätigkeit* (attività), prima di tutto *disturbando* (*jamming*) la Tesi I (quando la determinazione di "umano" è sussunta a quella di "sensibile"), poi *disturbando* la Tesi III (quando l'autotrasformazione umana

è semplicemente rimossa in modo tale che l'*attività* (*Tätigkeit*) non sia contaminata da qualcosa di "troppo umano"). Questo consente ad Engels di sbarazzarsi dell'umano-diretto, lirico ed emozionale epiteto di "rivoluzionario" per ritornare all'oggettivato "*umwälzende*". Perché accade questo? I disturbi testuali e le correzioni possono anche essere chiamati repentirs (pentimenti): la parola francese *repentir* [11] indica una correzione fatta da un disegnatore o da un pittore mentre il disegno o il dipinto sono nel loro processo di produzione (e non quando sono già terminati). In questo caso Engels si comporta come se le *Thesen* nel loro abbozzo manoscritto siano una *praxis* in corso e non un prodotto terminato, quindi ancora soggette a *repentirs*. I suoi propri, infatti.

È possibile così temperare le critiche implicite nelle osservazioni precedenti considerando che Engels ha trattato le *Thesen* come una *praxis* filosofica in corso, quindi incompiuta e ancora troppo profondamente egotistica ed immersa nell'umana *Selbstveränderung*. O, in altre parole, possiamo senza dubbio affermare che la *praxis* umana dell'autotrasformazione, ancora troppo libera e troppo umana, sia stata messa a tacere, e la penna libera di Marx trattenuta ed addomesticata, in breve censurata, per evitare qualsivoglia accusa o accenno di idealismo – lo Stalinismo è già all'opera in queste interferenze apparentemente innocue.

§2. Qual è il punto di partenza retorico delle Thesen?

Scritte nel 1845, e pubblicate nel 1888, le *Thesen* sono apparse in un primo momento in appendice al libro di Engels su Feuerbach. Passano, poi, all'inizio del libro nella versione inglese dei *Collected Works* [12]. Nei *Werke* fanno entrambe le cose: la versione di Marx è un prologo alla *Deutsche Ideologie* [13], mentre quella di Engels appare come un epilogo [14]. Prologo o epilogo? Le *Thesen* inaugurano o riassumono? In una celebre intervista televisiva (1969) vediamo e sentiamo Heidegger leggere le *Thesen* come se fossero una possibile prefazione probabilmente dall'edizione dei *Werke* [15]. La lettura di Heidegger è un frammento cinematografico: dapprima egli ci annuncia che leggerà a voce alta la Tesi XI di Marx; la cinepresa zooma fortemente all'indietro – cosa che si perde nella versione stampata [16]; poi, da uno scaffale laterale della libreria, egli afferra il libro già aperto, legge lentamente dalle prime pagine, chiude con cura il libro e lo ripone con solenne disdegno. La cinepresa inquadra Heidegger che sta per consegnarci la sua *grande scène*: «All right, Leni, I'm ready for my close-read», ovvero Martin Heidegger come Norma Desmond nell'ultima scena di *Sunset Boulevard* [17]: «All right, Mr DeMille I am ready for my close-up» [18].

Che cos'è una *close-read*? È questo: Heidegger crea il nome composto "Weltveränderung" (cambiamento del mondo) per opporlo al suo "Weltvorstellung" (rappresentazione del mondo) che agisce come un determinativo del suo "Änderung" (cambiamento)[19]; in questa maniera priva il potente verbo marxiano "verändern" (cambiare) del suo prefisso performativo (ver-) che indica che l'azione, cui la radice della parola si riferisce, è pienamente compiuta. *Änderung* non è *verändern*: è qualcosa di meno, o qualcos'altro, o qualcosa che "segue" come indica la possibile traduzione di *Änderung* come l'aristotelico *μεταβολη* (*μετα* ossia dopo, oltre, ciò che è al di là o che segue). Marx non parla di un "cambiamento che segue", ma di un cambiamento radicale (ver-). O, per utilizzare l'analogo cinematografico: in un *verändern*rivoluzionario il film non ha un seguito: il ver- sarebbe pienamente compiuto. Laddove un *Änderung* sarebbe invece seguito da un altro, e da un altro ancora.

Riassumendo, leggere le *Thesen* come una prefazione consente ad Heidegger di dis-fare (*deface*) il testo fingendo di prenderlo per oro colato, e di trasformarlo in assurdità. Heidegger "intende" così chiaramente il significato della Tesi XI da essere in grado di provocare in noi la

sordità (*surdity*) – egli cerca di assordare il significato di *verändern*, e di renderci, quindi, sordi ad esso – in breve: di metterci in uno stato di "as-surdità" (*ab-surdity*)[20].

Ci sono rischi e pericoli in una prefazione, o in un prologo. Ma perché è retoricamente pericolosa e che possibilità apre?

Tutto questo ha a che vedere con ciò che un prologo o una prefazione filosofica compie. Al principio della *Retorica*, Aristotele determina il suo proprio *verändern* della retorica – ossia come egli debba andare al di là (*ver-*) del semplice uso strumentale che la retorica fa della politica e come possa mettere in moto un cambiamento radicale: egli determina il suo *verändern* come *ὁδοποίησις* [21]. Poiché *οδός* indica una maniera di condurre ad un punto determinato [22], le *Thesen* perseguono due scopi: da un lato indicano la via verso il cambiamento radicale, una *praxis*che "verändert" (muta); dall'altro lato, come menzionato nella *Retorica* 1414b 21, *ὁδοποίησις* determina come l'introduzione di un discorso, il prologo di un poema ed il preludio di un brano musicale aprano la via (*ὁδός*) all'intera opera e ne dirigano l'andamento secondo le regole di un dato genere (oratorio, poetico, musicale), al fine di arrivare ad un punto determinato (la produzione dell'effetto desiderato sul pubblico). Come un commentatore spiega: «tutti questi sono cominciamenti (*beginnings*), è come se fossero, per ciò che segue, la pavimentazione di una via (preparazione pionieristica della strada) [23]. Ciò che segue è la "determinazione", ossia: la produzione di un *terminus* attraverso movimenti direzionali e finalistici.

Riassumendo: se le *Thesen* sono un prologo, su che tipo di azione aprono, che direzione determinano, e qual è il loro *terminus*? Per il momento lasciamo questa domanda in sospeso e volgiamoci verso l'altra possibilità.

Effettivamente se le *Thesen* fossero un epilogo alla *Deutsche Ideologie*, allora esse avrebbero una funzione differente. Non concluderebbero il libro semplicemente riassumendolo (se le si considerano come un sommario bisogna allora rispondere a due domande: la *Deutsche Ideologi* necessita di un "sommario"? Che cos'è un sommario filosofico?). Rappresenterebbero piuttosto un'apertura sul "marxismo"; vale a dire getterebbero un ponte tra il lavoro fondativo di Marx ed Engels e la *praxis* del *verändern*. In termini retorici cos'è dunque un epilogo? Prendiamo un esempio tratto dal Sud Africa. Quando nel 1993 il Sud Africa è passato da un'oligarchia razziale ad una democrazia a suffragio universale, momento saliente della liberazione politica nel XX secolo (sebbene, dal mio punto di vista, il più machiavellico), è stato scritto un breve testo come epilogo alla Costituzione provvisoria, chiamato il "ponte" [24]. Solitamente nella scrittura costituzionale la prefazione, o la dichiarazione preliminare, è di primaria importanza ed agisce come se la legge fondamentale fosse una deduzione dalle premesse formulate nella, spesso lirica, dichiarazione d'apertura. Nel caso del Sud Africa, il gesto retorico è stato lasciato alla fine: l'*Epilogo* alla Costituzione del 1993 non è né una perorazione magniloquente né una ricapitolazione forense, ma si mostra come un testo efficace, trasformativo e performativo, un *verändern*. L'*Epilogo* al tempo stesso creava i termini su cui si basava la riconciliazione razziale, definiva lo scopo della nuova società e fissava la sua base etica nel momento stesso in cui normava i tre bracci del governo – in breve assicurava l'unicità performativa del Sud Africa fungendo da ponte tra ("*bridging over*") le procedure costituzionali[25]. Le ha "supplementate" ("supplemented") con la volontà di produrre l'effetto desiderato: un *verändern* verso la democrazia *attraverso* la riconciliazione.

A partire da questo esempio possiamo capire come un epilogo sia più di un discorso esteriore, un'aggiunta (*epi-*). È un "supplemento" che intende produrre un effetto che altrimenti non potrebbe essere prodotto da quanto lo precede. In altri termini: le *Thesen* intese come epilogo

sono questo supplemento che fornisce di un effetto la *Deutsche Ideologie* e il marxismo. Come? Attraverso la correlazione tra epilogo ed *epideixis*. Nella retorica l'*epideixi*s ha a che vedere solo ed esclusivamente con l'effetto[26], ovvero: prima di tutto «di far sì che l'essere non sia nient'altro che un effetto del dire», ed in secondo luogo che tale «logologia» influisca sul mondo fino al punto del *verändern* [27]. La relazione tra la *Deutsche Ideologie* e le *Thesen* sarebbe dunque simile, in questo caso, a quella tra un testo inerte ed un discorso attivo, o tra un'"interpretazione" ed una *praxis* in azione.

Prologo o epilogo? Apertura della via o oltrepassamento? Dove si situa la libertà di Marx? Nella ripetizione del gesto aristotelico del *ὁδοποίησις* o nell'affidamento all'effetto diretto dell'*epideixis*? Domande irrisolvibili a meno che non si esegua la prossima virata sulla linea lossodromica, passando a considerare i destinatari delle *Thesen*.

§3. Il manoscritto della Tesi XI (in epigrafe al presente saggio) mi fa pensare ad un messaggio arrotolato all'interno di una bottiglia, gettato in mare da un naufrago (i francesi dicono "la bouteille à la mer"), nella speranza che da qualche parte, qualcuno, in un qualche momento, lo trovi, lo legga e giunga in soccorso – questo lettore sconosciuto è esattamente il pubblico delle *Thesen*.

Ma a chi si rivolgono le *Thesen*?

I loro interlocutori sono plausibilmente Feuerbach e i Giovani Hegeliani. Ma noi non siamo loro. Noi arriviamo, sulla linea temporale, dopo almeno due rivoluzioni marxiste-leniniste e dopo almeno due seri tentativi di realizzare ciò per cui le *Thesen* erano state concepite, attraverso quegli interlocutori primari, e due fallimenti: un *verändern* e una "revolutionäre *Praxis*". Le *Thesen* facevano appello, in passato, a quelli che, nel futuro, avrebbero dovuto attuare una pratica materialistica di trasformazione del mondo. Essi stessi sarebbero stati i prodotti della loro lettura delle *Thesen*: sarebbero stati per-formati o trasformati (*ver-ändert*) dal testo stesso. Le *Thesen* intendono mutare il proprio pubblico[28]. Mentre gli intrecci e i riferimenti a dibattiti, eventi e individui del 1845 appartenenti ad uno specifico *milieu* intellettuale sono scomparsi, o sono argomenti per storici delle idee tedeschi, ciò che rimane dei destinatari del messaggio marxiano siamo noi.

Riassumendo, un cambiamento o uno scambio (una connotazione del *verändern*) ha luogo per il fatto che prendiamo il posto di coloro che erano i destinatari iniziali, li rimpiazziamo, e facendo questo attuiamo la nuova *praxis* della filosofia. Abbiamo completato un *Aufhebung* o, giocando con il linguaggio derridiano, abbiamo performato un *relève* – una sintesi dialettica: in primo luogo abbiamo "innalzato" (*lever* in francese) le *Thesen* alla loro volontà-per la "parte", alla *Diesseitigkeit* [29]; in secondo luogo abbiamo fatto "il cambio della guardia" della filosofia (*relever la garde*, in francese) ponendo la corretta "praktische Frage" ("domanda pratica") (Tesi II; cfr. sotto, §5); in ultimo manteniamo, le *Thesen* come praxis.

In quest'ottica le *Thesen* non sono un prologo e tantomeno un epilogo: sono una *praxis*attiva attraverso la quale il gesto libero di Marx, lo scarabocchiare della scrittura, lo scorrere libero del calamo sulla carta è, in senso stretto, una volontà di produrre un "effetto" di *Aufhebung* o *relève*. In altre parole, citando Badiou su Althusser: «l'intervento filosofico che era rappresentazione e mediazione tra le scienze e la politica, diviene esso stesso una forma di politica»[30].

Questo, a sua volta, fa sorgere un ulteriore interrogativo.

§4. A quale genere di "intervento" retorico-filosofico appartengono le *Thesen*?

"Scrivere filosofia", direbbe Badiou, è una bizzarra attività o un bizzarro *intervento*. I filosofi dialogano direttamente l'uno con l'altro, ignorando variabili temporali, spaziali, psicologiche, sociali e naturalmente "sessuali". Spesso affermano che orrori politici e catastrofi economiche o politiche autodistruttive non hanno nulla a che vedere con le loro "idee", di cui si è fatto un "uso improprio" ("misused") (ma che cos'è, poi, l'"uso" di un'idea?). Essi sono, per dirla in generale,

esperti nell'auto-assoluzione, a meno che non siano Scettici che praticano il "libertinaggio delle idee" fino al punto dell'autoesaurimento – la libertà melanconica della pagana *libido sciendi* [31]. Da qui deriva spesso il loro trascurare la storia delle idee, il loro disprezzo per la filosofia politica, la loro irritazione nei confronti della teoria critica, i loro sorrisi indulgenti verso la sociologia e la psicologia e, in una forma estrema di auto-abrogazione, la volontà di alcuni di essi di ridurre o sublimare la "scrittura filosofica" al logicismo [32]. In breve, essi sostengono che la piena libertà, intesa come l'autonomia rispetto tutto ciò che, provenendo dal *Diesseitigkeit*, potrebbe contaminare le "idee" e ciò che tautologicamente definiscono "filosofia".

Nello stesso tempo tuttavia la "scrittura filosofica" è un'attività retorica che *interviene* in una catena di interventi. In un certo senso la "scrittura filosofica" è un'arte della memoria. E le *Thesen* non fanno eccezione.

Le *Thesen*, ad esempio, posseggono la medesima tonalità di quanto Rousseau sostiene in Du contract social – basti comparare il passaggio «L'uomo è nato libero, e ovunque è in catene. C'è chi si crede padrone di altri, ma è più schiavo di loro»[33] con: «Essi, i creatori, si sono inchinati di fronte alle loro creature»[34]. Toni, stili, parole analoghe, i due testi offrono un caso interessante di volontà-di riconoscimento poetico[35].

Un'ulteriore reminescenza: le *Thesen* fanno eco al grandioso gesto stilistico delle *Réponses aux objections* alle *Méditations métaphysiques* di Descartes[36], pur adottando il linguaggio terso delle *Méditations matérialistes* la cui *praxis* richiede loro di essere laconiche per timore di apparire hegeliane o idealiste.

Un'altra ancora: esse sono al tempo stesso un'invettiva, una satira e un appello, in breve un'eloquente dichiarazione rivolta agli intellettuali tedeschi – non diversamente dalle *Novantacinque Tesi* di Lutero [37]. Effettivamente la *Deutsche Ideologie* fa largamente uso di luoghi comuni e immagini religiose contro i "verschiedenen Propheten" (i "molti profeti") del socialismo; e Marx deve essersi divertito a parodiare la brutalità di Lutero imitando il suo stile vituperante. E i lettori tedeschi hanno riconosciuto questo stile. Ma entrambe le *Tesi*, quelle di Lutero e quelle di Marx, invocano radicalmente una "riforma": laddove Lutero intende riformare la pratica della fede attraverso la sua secolarizzazione, Marx intende secolarizzare o "materializzare" una pratica, quella della filosofia, con un analogo effetto di "liberazione".

Tutto questo, infine, attraversando la linea lossodromica: le *Thesen* con il loro declamatorio "*Ad*" [38] appartengono ad un piccolo gruppo di discorsi filosofici, scritti semplicemente per essere preservati come "voce vivente" (come dice Engels «non destinati in nessun modo alla pubblicazione»[39]). Questi discorsi/testi sono, per tale ragione, sia marginali che centrali. A questo misterioso genere appartiene il folgorante *Mémorial* di Pascal [40]. Faccio riferimento a questo esempio perché all'interno della filosofia francese la posizione del *Mémorial* è sia marginale che centrale rispetto ai *Pensées*, nella stessa maniera in cui le *Thesen* sono marginali e centrali alla *Deutsche Ideologie* – e in questa aggiunta sia i *Pensées* che la *Deutsche Ideologie* furono lasciati in una forma disordinata, frammentaria e inedita, pur assumendo un formidabile, strategico impatto pubblico una volta ricostruiti e canonizzati dagli editori.

Per un verso abbiamo un testo pensato per uso pubblico, per quanto inadeguato e informe per quel che riguarda la sua struttura (i *Pensées* e la Deutsche Ideologie) e lasciato alla volontà di editori e discepoli per quel che riguarda il compito di formalizzarlo e canonizzarlo nelle Grandi Letture del Cattolicesimo o del Marxismo. Per un altro verso, abbiamo un discorso/testo privato (il *Mémorial* e le *Thesen*) che implica, una volta scoperto[41], un'imperiosa pubblica summa della *praxis* filosofica che aiuta il pubblico a meglio comprendere la principale opera pubblica (i *Pensées* e la *Deutsche Ideologie*), priva di forma ma ri-formata. L'intento e l'essere privo di for-

ma dell'argomento principale sono resi espliciti dalla dichiarazione privata; e questa privatezza, essendo un *logos endiathetos* (*λόγος ένδιάθετος*)[42], rappresenta una conversazione interiore della mente con sé stessa, e la pura libertà del pensare *in solitaria* e con la propria voce.

Detto in altri termini e secondo il linguaggio heideggeriano, queste dichiarazioni di libertà sono affermazioni "apofantiche" che sono né vere né false, semplicemente "quelle" [43].

§5. Tutto dipende dalla questione della verità, della libertà e del mondo materiale.

La verità, dicono le *Thesen,* non è una questione ("*Frage*") teorica ma «eine praktische Frage» (una questione pratica) (II) che è definita onticamente come «sinnlich menschliche Tätigkeit, *Praxis*» (attività umana sensibile, *Praxis*) (I) [44] e attraverso la quale essa ha un andamento ("perform") fenomenologico: «nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero» (II) [45]. A sua volta il *Diesseitigkeit* (il carattere immanente) è definito attraverso la duplice esperienza del lavoro e della scarsità, le due condizioni rivoluzionarie della trasformazione umana, dalle quali germoglia la "liberazione", o non germoglia affatto. Leggendo Marx, Sartre ridefinisce la *praxis* in relazione al mondo in cui viviamo, il nostro "lato delle cose", il *Diesseitigkeit* appena menzionato [46].

Ecco come Sartre coglie la sfida e affronta la dichiarazione apofantica. Primo passo: «La *praxis* nata dal bisogno è una totalizzazione, il cui movimento verso il proprio fine trasforma *praticamente*quel che circonda in una totalità» (p. 210). L'individuo assimila la molteplicità del mondo nella sua propria interiorità in un processo di "totalizzazione". Viene a crearsi un rapporto attraverso il quale l'individuo nega se stesso in un'esteriorità che, dialetticamente, si presenta come il futuro. In altre parole: confrontati con la diversità di eventi materiali vorremmo incorporare questa stocastica diversità in qualcosa che somigli ad una totalità confortante e comprensibile; quindi, aggiungo, vorremmo creare una totalità, un *dasein* che "faccia senso" – *Begriff*, da *begreifen*, o in latino *com-prehendere*, prendere insieme. In questa maniera, nonostante abbiamo sostanzialmente abdicato a noi stessi, chiamiamo questo movimento "libertà" poiché crediamo di creare, nella nostra negazione, l'anticipazione di ciò che desideriamo divenire come se questo futuro non sia la somma totale di ciò che è già al di fuori di noi.

Sartre compie poi, nel suo commentario, un ulteriore passo: il mondo esteriore, in tutto il suo fascino variopinto e la sua presenza incontrovertibile (dalle intemperie al tedio delle infermità, dalla neve in estate al tradimento di un amante), ora materia incorporata, subisce un "trattamento" – noi trattiamo con esso, e lo trattiamo come fosse una cassetta di attrezzi o utensili grazie ai quali ci proiettiamo (*project*) nel mondo. Fenomenologicamente, pro-gettiamo (*pro-ject*), gettiamo noi stessi fuori e in avanti: «Il progetto unifica il campo d'utensilità intorno a sé, per farne una totalità che serva da sfondo agli oggetti particolari» (p.212). Questo pro-getto (*pro□jection*) somiglia al modo in cui vengono curate le malattie virali, ossia utilizzando il virus come vaccino, alla maniera del *pharmakon* [47]. Questo momento o movimento conduce ad un "conflitto" tra la totalità esteriore sempre-sfuggente che vediamo come la nostra propria totalizzazione e la dolorosa evidenza del fatto che noi siamo solo una "totalità parziale" alla ricerca di ciò che non è raggiungibile. Più progettiamo per integrare, più il mondo aggiunge elementi da integrare, e dunque indietreggia.

La nostra libertà provoca un "conflitto" (afferma Sartre) tra il fatto che la "totalità" sia senza limiti per via della volontà di "com-prensione" – l'idea cartesiana che la volizione sia la facoltà dell'infinito – ed il fatto che essa sia "parziale" nella misura in cui l'"utensilità" – ovvero il mondo trasformato in attrezzi– porta con sé la sua evidente limitazione.

Successivamente, commentando le Tesi I e II Sartre compie un passo crudele:

«L'uomo che produce la sua vita nell'unità del campo materiale è condotto dalla *praxis* stessa

a determinare settori, sistemi, oggetti privilegiati in questa totalità inerte; non può costruire i suoi utensili (…) senza introdurre determinazioni parziali nell'omogeneità di quel che lo circonda (si tratti della terra o di una stretta fascia costiera tra il mare e la foresta vergine); così egli s'oppone a se stesso tramite la mediazione dell'inerte» (p. 214).

In altre parole: l'arte dell'uomo, o la sua abilità (in Latino *ars* equivale ad "abilità") e gli utensili grazie ai quali egli interiorizza il mondo attraverso la *praxis*, lo respingono precisamente perché il mondo è *iners* (in latino senza *ars*), in attesa di ricevere una forma, e non è una totalità significativa. La nostra libertà incontra l'inerzia. L'arte dell'uomo crea così insoddisfacenti, parziali determinazioni proprio quando l'uomo vuole soddisfare, illimitatamente, la volontà di comprensione totale, erroneamente chiamata libertà.

Il commentario di Sartre è particolarmente astuto. Facendo scontrare arti e utensili e opponendoli all'inerzia del mondo, facendo giocare *ars* contro *iners*, egli tacita, qui, il terzo termine della *praxis* nel quale entrambi i termini sono sussunti e che provocano un *aufhebung*: la *Natura*. La Natura è sia l'esteriorità che il desiderio di interiorizzarla, con la seguente conseguenza: la dispersione dell'esperienza («introdurre determinazioni parziali nell'omogeneità di quel che lo circonda»). Sartre può così concludere che «la dialettica è già presente nella forma elementare» (ossia, elemento dopo elemento, utensile dopo utensile) e «completa» (ossia che tutto riempie) «di una legge di sviluppo e d'uno schema d'intelligibilità» (p. 216). Grazie all'attenta lettura di Sartre comprendiamo che il lavoro, incluso il lavoro filosofico, è uno sforzo volto ad afferrare il mondo e trasformarlo in una totalità intelligibile in base al quale la materia inerte è soggetta all'artigianato ed "interpretata" (ossia compresa e valorizzata). Questo impulso, essendo dialettico, porta con sé i suoi propri limiti – la credenza che il lavoro sia monodimensionale ed un rapporto con la merce – laddove il lavoro, incluso il lavoro filosofico, necessita di essere pienamente "secolarizzato" e spogliato di qualsivoglia nozione religiosa, trascendentale e metafisica (inclusi etica, morale o doveri). Chiamo questa consapevolezza l'"imperativo pagano".

§ 6. Ciò che appare in primo piano è la questione della privatezza apofantica, della libertà del filosofo, e dell'"imperativo pagano" che questi implicano [48].

Per poterlo valutare, affronterò, in conclusione di questa lossodromia, due argomentazioni, una di Antonio Negri e l'altra di Jean-Claude Milner, che metterò faccia a faccia come in un "*glas*" [49]. L'argomento sviluppato da Milner riguarda l'assenza di limiti del post-capitalismo – attingendo dall'illimitatezza dei giochi dei prodotti finanziari diretti alla produzione di un'illimitata ricchezza in un ambiente illimitatamente rischioso e, presumibilmente, d'illimitata *jouissance* per lo stesso giocare, perdere o vincere un'illimitata quantità di denaro, inclusa ovviamente l'illimitatezza delle auto-rappresentazioni digitali. Negri mette in discussione la validità degli usi trasformativi tradizionali della dialettica – rispetto alla crisi finanziaria che, secondo lui, ha provocato la perdita dell'"isomorfismo" tra lavoro e capitale, e la rovina dei loro automatici effetti speculari o della natura "omologica" della persuasione capitalistica e della critica operaia.

Milner:

«Ci sono delle parole che sono equivoche. Prendiamo ad esempio la parola "società". Oggi siamo tutti persuasi della convinzione spontanea che non vi sia nulla che sia esterno al dispositivo sociale preso nel suo insieme. In altre parole, l'idea – che è stata particolarmente presente nel mondo antico, medioevale e classico – che ci si possa, se lo si vuole, ritirare dalla società, in una forma di solitudine; questa idea non ha più corso… Abbiamo anche la sensazione che chi abbia scelto di ritirarsi adotti, in realtà, un certo tipo di condotta sociale. Non c'è dunque più nulla che sia esterno alla società e d'improvviso la società è divenuta illimitata poiché non è più in grado di trovare dei limiti. Allo stesso modo un tempo si pensava, fino a tempi molto recenti, che si

potesse, ad esempio, fare voto di povertà e porsi al di fuori dei rapporti di denaro, praticare il dono puro, il dono gratuito, fare l'elemosina. Ebbene oggi abbiamo invece la convinzione che chi faccia questo continui in realtà ad inscriversi nella forma-merce, in una maniera particolare che egli nega nella sua mente, ma che è percepita come tale» [50].

Negri:

«Dobbiamo aggiungere che non vi è più alcuna *omologia*l'assetto istituzionale e la configurazione del potere capitalistico, e i movimenti proletari o della moltitudine nel loro specifico potenziale. I filosofi(comunisti) che sostengono che non vi siano rotture sostanziali con le istituzioni nelle libere e spontanee dinamiche dei movimenti e che le gabbie economiche e politiche del potere capitalistico perdurano, sono in errore e si dimostrano miopi perché non comprendono che *qualsivoglia isomorfismo tra potere e potentia*, e tra ordine e resistenza *non esiste più*… C'è stato recentemente un tentativo di recuperare Hegel… per ricostruire una dialettica aperta a partire dal basso, strutturata in termini di interattività e intersoggettività che sia ancora in grado di configurare una teoria della giustizia normativamente e storicamente chiara. È, questa, una ripetizione, nell'infinito tentativo di recuperare la dialettica sia come metodo di ricerca che come forma espositiva. Ma la difficoltà risiede qui:… il comune non è costituito come rappresentazione ma come espressione, ed è qui che la dialettica termina» [51].

Perché giustappongo questi due testi? Perché sulla mia linea lossodromica porteranno la mia argomentazione su Marx e la libertà al punto in cui, ad un angolo costante attraverso la curvatura delle *Thesen*, saremo in grado di soppesare il materialismo contro l'illimitatezza, e di concettualizzare il "ritiro" (fr. *retrait*) di Milner [52] in rapporto alla critica di Negri del metodo meccanico imposto dai tradizionali "usi della dialettica" (per i quali siamo prigionieri sia dell'"omologia" dei discorsi che dalla riproduzione o "isomorfismo" degli utensili). L'assenza di limiti è un'illusione alimentata dalla spinta apparentemente inesauribile del capitale, una spinta la cui stessa premessa risiede nella persuasione retorica che vi sia un inesauribile desiderio generale di acquisire di più o, come ha osservato Roland Barthes a proposito delle riviste patinate lette da chi non potrà mai permettersi ciò che viene pubblicizzato, la virtualità del possesso illimitato. L'era digitale non ha cambiato le basi di questa tesi ma le ha rese più rilevanti: i suoi utensili hanno semplicemente accresciuto l'inganno in maniera esponenziale nella stessa maniera in cui l'invenzione della macchina da stampa fece crescere in maniera esponenziale la diffusione degli errori di scrittura [53].

"Yes, we can", "il mondo è la tua ostrica", "puoi avere tutto", e l'isomorfo "social" network sono gli strumenti retorici dell'assenza di limiti: essi persuadono della presupposta naturalezza dei discorsi tra l'illimitatezza degli algoritmi ed il desiderio di "essere di più", di "avere di più", di "sapere di più". Essi instaurano un'omologia tra l'umano e il digitale. Producono alienazione sotto l'apparenza della liberazione. Bacone avrebbe chiamato Facebook, e tutto il resto, un "idolo del mercato" [54]. E nella terminologia dei residui di Pareto gli utensili digitali/virtuali cadrebbero certamente nella sfera del magico [55]. In breve: essi sono trascendentali ed alimentano un ~~materialismo trascendentale~~ [56].

Al contrario un *ritiro* da questa situazione di alienazione è quanto troviamo contenuto nelle *Thesen*. Un vero materialismo invita, oggi, a mettere sulla bilancia idoli, magia e isomorfismi retorici e in un ritorno alla vera fonte del pensiero marxiano, ovvero l'antico materialismo.

Il *ritiro* di Marx è rappresentato dallo stesso manoscritto: "non per la stampa" come dice Engels, senza comprendere realmente cosa intende. Vale a dire: le *Thesen*, mantenute private, come un "memoriale" sono *in ritiro* (*en retrait*) dal resto del lavoro a venire, effettivamente arrivato (come il Marxismo si è sviluppato, Marx ha mantenuto le *Thesen in ritiro*). Questo *ritiro* come dice Milner, non è un modo di produzione (isomorfico o una produzione sabbatica), è l'afferma-

zione di libertà contenuta nel *ritiro* stesso. Questo *ritiro* è stato concettualizzato da Marx nella sua lettura del materialismo epicureo, il *clinamen* degli atomi che rappresenta il momento in cui la libertà entra nel materialismo. Recentemente uno studioso del rapporto tra Marx e la teoria epicurea del *clinamen* ha sottolineato come gli "usi della dialettica" omologici/isomorfici (per citare Negri) abbiano impedito, fino ad ora, di valutare l'importanza delle riflessioni di Marx sul *clinamen*:

«Marx guarderà all'idea della libertà epicurea. Gli uomini agiscono in condizioni determinate, in condizioni che non sono scelte, ma agiscono liberamente… Se il primo punto non ci porta lontano da posizioni tradizionali difese da numerosi marxisti, il secondo è passato inosservato dalla maggior parte di essi, ossessionati che erano dall'idea di un marxismo scientifico in cui gli individui svolgono unicamente la parte per cui sono stati determinati dalle "infrastrutture"»[57].

E ora, nelle parole di Marx:

«*La declinazione dell'atomo dalla linea retta, cioè, non è una determinazione particolare che nella fisica epicurea compaia accidentalmente. Al contrario, la legge che essa esprime domina tutta la filosofia di Epicuro*… Infatti la singolarità astratta può attuare il suo concetto, al sua determinazione formale, il puro esser-per-sé, l'indipendenza dall'esistenza immediata, la soppressione di ogni relatività, solo *astraendo dall'esistenza che le si contrappone* … Come dunque l'atomo si libera dalla sua esistenza relativa, la linea retta, da essa facendo astrazione, da essa deviando … Così lo scopo dell'agire è il fare astrazione, il ritirarsi dal dolore e dal turbamento, l'atarassia … Infine, dove la singolarità astratta si manifesta nella sua più alta libertà ed autonomia, nella sua totalità, là, coerentemente, l'esistenza cui ci si sottrae è *ogni esistenza; e pertanto gli dèi si sottraggono al mondo*, e non si curano di esso, ed abitano fuori di esso. Ci si è presi gioco di questi dèi di Epicuro … E tuttavia questi dèi non sono un'invenzione di Epicuro. Essi sono esistiti: *sono i plastici dèi dell'arte greca*… La calma teorica è un momento fondamentale del carattere degli dèi greci, come dice anche Aristotele: "Ciò che è il meglio non ha bisogno di alcuna azione, poiché è esso stesso il fine" [58]» [59].

Questo processo di "astrazione", ritiro o *retrait* da condizioni che sono "divine" (vedi ad esempio nelle recenti crisi bancarie dove le istituzioni finanziarie agivano come entità divine con i propri, incomprensibili e intoccabili mezzi e fini), è la lezione silenziosamente incarnata nelle *Thesen*. Il *verändern* chiamato dalle *Thesen* è il riconoscimento che la nostra libertà individuale inizia da un clinamen, un ritiro dagli "dei" (da tutto ciò che agisce come illimitatezza intoccabile e desiderabile, ciò che ho chiamato ~~materialismo trascendentale~~), vale a dire come, attraverso un *Aufhebung*, assumiamo che ciò da cui facciamo astrazione, come filosofi, "gli dei" in noi, in altre parole: come "strumentalizziamo" un imperativo pagano.

Traduzione dall'inglese di Michela Russo

---

[1] «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*»; tr. it. «I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; si tratta ora di *trasformarlo*», a cura di Fausto Codino, in Karl Marx, *Tesi su Feuerbach*, Tesi XI, p. 5, in Marx-Engels, *Opere*, vol. V 1845-1846, Editori Riuniti, Roma, 1972. Per consultare online il manoscritto in italiano cfr. l'indirizzo http://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1845/3/tesi-f.htm.

[2] Karl Marx, *Thesen über Feuerbach (Ad Feuerbach)*, in Karl Marx e Friedrich Engels, *Wer-*

ke, Dietz Verlag, Berlin-DDR, vol 3, 1969, pp. 5ff e 533 ff, tr. it. Op. cit. pp. 3-5. È possibile consultare online la copia in lingua tedesca del testo originale di Marx del 1845 all'indirizzo http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_005.htm e l'edizione rivista da Engels del 1888 all'indirizzo http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_533.htm

[3] Utilizzo di proposito il termine "Scrittura" considerando le *Thesen* come un testo Sacro. Pauline Maier affronta una simile idea di sacralizzazione nel suo importante lavoro sulla dichiarazione d'indipendenza americana (Pauline Maier, *American Scripture: Making the Declaration of Independence*, A. Knopf, New York, 1997).

[4] Sulla "lossodromia" come strategia retorica di liberazione cfr. il mio saggio Philippe Joseph Salazar, *What '1989'? A Rhetorical Rhumb On the Topic of Date*, in "Advances in the History of Rhetoric", 15, 2011 (in uscita).

[5] Lett. trasmissione televisiva o radiofonica (N.d.T.).

[6] Lett. secondo il lessico radiofonico disturbare (con interferenze) la frequenza o trasmissione (N.d.T.).

[7] «Es sind Notizen für spätere Ausarbeitung, rasch hingeschrieben, absolut nicht für den Druck bestimmt, aber unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist», Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und Der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, vol. 21, 1975, p. 263 (cfr. online il testo tedesco: http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_263.htm); tr. it. a cura di Palmiro Togliatti, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Edizioni Rinascita, Roma,1950, *Nota preliminare*, cit. p. 9.

[8] Karl Marx e Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, in *Werke*, vol. 3, Berlin-DDR, Dietz Verlag, 1969, pp. 5-530 (cfr. online il testo tedesco: http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_009.htm), tr. it. *L'ideologia tedesca*, a cura di Fausto Codino, in Marx-Engels, *Opere*, vol. V 1845-1846, Editori Riuniti, Roma, 1972.

[9] *Prefazione* a Karl Marx e Friedrich Engels, *The German Ideology*, in *Collected Works*, vol. 5, a cura di Georgi Bagaturia e Norair Ter-Akopyan, Progress Publishers, Moscow, 1975, p. xiii (cfr. online http://www.marxists.org/archive/marx/works/cw/volume05/preface.htm).

[10] Per i riferimenti alle traduzioni italiane delle Tesi nella versione del 1845 di Marx e quella rivista da Engels nel 1888 rimandiamo rispettivamente a Karl Marx, *Tesi su Feuerbach*, trad. it. a cura di Fausto Codino, in Marx-Engels, *Opere*, vol. V 1845-1846, Editori Riuniti, Roma, 1972, e Karl Marx, *Tesi su Feuerbach*, tr. it. a cura di Palmiro Togliatti, in Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Edizioni Rinascita, Roma, 1950 (N.d.T.).

[11] Così come l'italiano "pentimento" (N.d.T.).

[12] Traduzione di Cyril Smith (cfr. http://www.marxists.org/archive/marx/works/cw/volume05/index.htm).

[13] Si veda l'irriverente analisi della *Deutsche Ideologie* di Terrell Carver, *The German Ideology Never Took Place*, History of Political Thought, 31(1), 2010, pp. 107-127.

[14] V. sopra nota 2.

[15] I miei ringraziamenti al Dott. Sergio Alloggio per avermene informato. È possibile trovare il video online su *Youtube* all'indirizzo http://www.youtube.com/watch?v=jQsQOqa0UVc

[16] Il testo tedesco dell'intervista si trova in Martin Heidegger, *Gesamtausgabe: Veröffentliche Schriften 1910-1976* (Parte 1), vol 16, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 703.

[17] Billy Wilder, *Sunset Boulevard*, 1950 (*Viale del tramonto*).

[18] «Eccomi, DeMille, sono pronta per il mio primo piano», (N.d.T). La comicità in Heidegger è sovente trascurata (a vantaggio del carnevalesco fratello Friz, noto per la sua parodia sulla difesa della botte); cfr. il mio *Manifeste*, nella postfazione a Valerie Allen e Ares D. Axiotis, *L'art d'enseigner de Martin Heidegger. Pour la commission de dénazification*, Klincksieck, Paris, 2007, pp. 61-83.

[19] Heidegger, M., op. cit., p. 703: «…daß eine Weltveränderung eine Änderung der *Weltvorstellung* voraussetzt…» («…un mutamento del mondo presuppone un mutamento della rappresentazione del mondo…»).

[20] Gioco di parole in inglese di difficile resa in italiano tra "surdity" (sordità) e "absurdity" (assurdità), (N.d.T.).

[21] Aristotele, *Retorica*, 1354a 8, analizzato in Philippe-Joseph Salazar, "Rhetoric χ *Rhetoric,or Rhetoric's Chiasm* (being a unscrupulous meditation upon Deleuze, Miró and *Rhetoric* 1354a 1-11)", in Boris Wiseman et al., *Chiasmus in the Drama of Life*, Berghahn, New York, 2011.

[22] Per i riferimenti filologici cfr. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 2008.

[23] «For all these are *beginnings*, and as it were a paving of the way (preparation, pioneering of the road) for what follows», Edward Meredith Cope, *The Rhetoric of Aristotle, with a Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1877, p. 162.

[24] Erik Doxtader e Philippe-Joseph Salazar, *Truth & Reconciliation in South Africa, The Fundamental Documents*, David Philip/New Africa Books, Cape Town, 2007, p. 5.

[25] Per un'analisi dettagliata cfr. Philippe-Joseph Salazar, *Amnistier l'apartheid*, L'Ordre Philosophique, Seuil, Paris, 2004.

[26] Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, NRF/Gallimard, Paris, 1995.

[27] «De faire que l'être ne soit rien d'autre qu'un effet de dire», entrambe le citazioni sono tratte da Barbara Cassin, "Du faux ou du mensonge à la fiction (de *pseudos à plasma*)", p. 17, in Barbara Cassin ed., *Le plaisir de parler. Etudes de sophistique comparée*, Minuit, 1986, Paris, pp. 3-29.

[28] *Verändern* non è veramente ciò che sembra essere qualora si punti l'attenzione sul termine *anders* inferendone il senso di "alterità". L'etimologia indo-europea, riproposta dal *Grimm Deutsches Wörterbuch* e dall'articolo di Benveniste su "L'Hospitalité", conferma che il verbo o il suo etimo ha a che vedere con l'idea di "uno scambio di posti" (in latino *permutatio*) inteso come il trasferimento di qualcosa da un posto all'altro (cfr. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo□européennes*, Minuit, Paris, vol. 1, 1969, pp. 98-99): "cambiare" o "trasformare" qualcosa o qualcuno cambiandoli di posto.

[29] *Carattere immanente, terreno* (o mondano) (cfr. Tesi II) secondo le traduzioni delle Tesi rispettivamente Editori Riuniti (1972) e Edizioni Rinascita (1950) (N.d.T.).

[30] «L'intervention philosophique, qui était représentation et médiation entre les sciences et la politique, devient elle-même une forme de politique», Alain Badiou, *Qu'est-ce que Louis Althusser entend par 'philosophie'*, pp. 29-45, in Sylvain Lazarus ed., *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, PUF, Paris, 1993, cit. p. 41.

[31] Questo punto è ben illustrato da François de La Mothe Le Vayer in *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques*, Philippe-Joseph Salazar ed., Desjonquères, Paris, 2003.

[32] Sulla prosa filosofica cfr. Pierre-Alain Cahné, *Un autre Descartes: Le philosophe et son langage*, Vrin, Paris, 1980. E la mia *Postface* ad un volume su filosofia e retorica in Francia,

Philippe-Joseph Salazar, *Philosophy and Rhetoric*, 42, 4, 2009, pp. 424-426.

[33] Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, UGE, 1963; tr. it. di Valentino Gerratana, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 1966, cit. p. 9.

[34] «Vor ihren Geschöpfen haben sie, die Schöpfer, sich gebeugt», in Marx, K., *Die deutsche Ideologie*, p. 13 (http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_011.htm#I), *L'ideologia Tedesca*, tr. it. di Fausto Codino, Editori Riuniti, Roma, 1958, cit. p. 3.

[35] Riguardo alla poetica del riconoscimento mi permetto di rimandare a Philippe Joseph Salazar, " افريقيا جنوب في المصالحة شاعرية / **Anagnôrisis politique. Poétique de la reconciliation en Afrique du Sud**" (testo in arabo e francese), in *La Reconnaissance*, Le Fennec, Casablanca, 2011, pp. 69-93 (testo arabo), pp. 85-100 (testo francese).

[36] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Florence Khodoss ed., Paris, PUF, 1970.

[37] Martin Luther, "Disputatio pro Declaratione Virtutis Indulgentiarum", in *Werke: Kritische Gesammtausgabe*, Hermann Boehlau, Weimar, 1883, vol. 1, pp. 233-238.

[38] *Ad Feuerbach*, dal latino "ad", ossia "a" (Feuerbach).

[39] Nicht für den Druck bestimmt» (per l'originale tedesco cfr. online http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_263.htm), in Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it. a cura di Palmiro Togliatti, Edizioni Rinascita, Roma, 1950, *Nota preliminare*, cit. p. 9.

[40] Rimando per un'eccellente versione al sito internet http://www.bibleetnombres.online.fr/memorial.htm

[41] Engels come un archeologo (v. sopra nota 5): «Dagegen habe ich in einem alten Heft von Marx die im Anhang abgedruckten elf Thesen über Feuerbach gefunden», «Invece ho ritrovato in un vecchio quaderno di Marx le undici tesi su Feuerbach che riproduco in appendice», in Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca, Op.cit.* p. 9.

[42] Per uno riferimento a questo concetto Stoico e Neoplatonico, cfr. il saggio di Adam Kamesar, "The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos*, in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the *Iliad*", in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 44, 2004, pp. 163-181 (http://www.duke.edu/web/classics/grbs/FTexts/44/Kamesar.pdf).

[43] Heidegger, *Sein und Zeit*, §44, tr. it a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2005.

[44] *Tat*, ossia "azione", è legata a *praxis,* entrambi concetti neo-hegeliani.

[45] «In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen», Tesi II, tr. it. *Op. cit*. (N.d.T.).

[46] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, Paris, Gallimard, 1960, p. 170 e sgg., tr. it. di Paolo Caruso, *Critica della ragione dialettica*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano, 1963, p.210 e sgg. .

[47] fr. Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972, tr. it. *La disseminazione*, a cura di Silvano Petrosino, Jaca Book, Milano, 1989.

[48] Si consiglia la lettura del presente saggio insieme a Philippe-Joseph Salazar, "The Rhetorician as Melancholiac", in Erik Doxtader ed., *Inventing the Potential of Rhetorical Culture*, Penn State University Press, University Park, Pennsylvania, 2010, pp. 46-64.

[49] Naturalmente il riferimento è a Jacques Derrida, *Glas*, Denoël/Gonthier, Paris, 1981, tr. it. *Glas* di Silvano Facioni, Bompiani, Milano, 2006. *Glas* in francese significa "campana a morto", come in Hemingway *For Whom the Bell Tolls* (*Per chi suona la campana*) (1940).

[50] Intervista, Marianne2 e France Culture (sono stati corretti gli errori di battitura), http://www.marianne2.fr/Jean-Claude-Milner-le-marche-etait-devenuillimite_a189660.html.

[51] Antonio Negri, *The uses ofDialectics*, in uscita in *African Yearbook of Rhetoric*, 3, 1, 2012.

[52] Sul *roteiro* ed il limite di morte rimando al mio "*Midnight Rhetor*, ou le *roteiro* de Joe Buck l'indomptable", in *Cahiers Michel Leiris*, 4, 2012 (in uscita).

[53] Rimandiamo all'importante studio di Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an agent of change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, tr. it. di Davide Panzieri, *La rivoluzione inavvertita: la stampa come fattore di mutamento*, Il mulino, Bologna, 1986.

[54] Cfr. Francis Bacon, *Novum organum* (1620), I, §43.

[55] Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, Paris/Genève, Droz, 1968, §944, p. 506 e sgg. (tr. it., *Trattato di sociologia generale*, G. Barbera, 1916).

[56] Il concetto è *sous rature* (barrato) perché è sia incontrovertibile che erroneo.

[57] Denis Collin, "Marx lecteur d'Epicure", *Les lettres françaises*, 83, giugno 2011, (http://www.les-lettres-francaises.fr/2011/06/marx-lecteur-d'epicure/).

[58] Aristotele, *De caelo*, 292b; la farse prosegue "… e l'azione sempre richiede fini e mezzi …".

[59] Karl Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* (1941), in Marx-Engels, *Opere*, vol. I 1835-1843, tr. it. a cura di Mario Cingoli e Nicolao Merker, cit. p. 46; le note a piè di pagina sono state omesse dalla citazione.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Il corpo biopolitico nel Capitale di K. Marx

Jacques Bidet

The notion of 'body' seems to be crucial in the materialist analysis developed by Marx in Capital. The body-at-work is conceived in biopolitical terms, that is, in the intersection between two essential determinations: the natural-being of the body, intended as a mortal body as well as a reproductive one (in a sense that exceeds mere procreation), and the cultural-being, intended as a body inhabited by a political voice, that is, as a constrained and resistant body. The notion of "value", which is the primary word in the theory of Capital, is understood as an expenditure of its force, and this expenditure is the base for a debate immanent to class struggle. This body is, thus, a bone of contention, and its owner (the proletarian) has it at his disposal only to the extent that he puts it at the employer's disposition. It is, also, a cyborg-body, whose machine is the organ, and which becomes itself an organ of the machine. This is an indissolubly social and singular body. This body, as caught up within struggles, is also a legal one, which is interpellated within the same national space to which the proletariat belongs. It is, lastly, a sexed body, even when the strictly sexual dimension is marginal, which lies in a misrecognised space where the 'alien body' also appears, that is, the body coming from beyond the borders.

**** Et exultabunt ossa humiliata*

Si potrebbe essere tentati di cominciare da alcuni frammenti veementi del *Capitale*[1], che denunciano l'incorporazione del lavoratore alla macchina e il commercio di «carne umana»[2]. Se vogliamo comprendere fino in fondo l'invenzione *biopolitica* di Marx e la rivoluzione teorica che essa comporta, però, dobbiamo abbordare la questione da lontano, e considerarla nel suo intero dispiegamento concettuale, economico-politico.

Marx si proponeva di produrre una teoria della società «moderna» (o anche, secondo i suoi termini, «borghese», o «capitalista»), o quantomeno di fornire un contributo a una tale ricerca. Considerava la sua opera maggiore, *Il Capitale*, come uno degli elementi di una costruzione più larga, che avrebbe dovuto articolarsi in tutto un insieme di «libri». Questa teoria appartiene al progetto designato con il nome di «materialismo storico», ovvero, per riprendere il termine delle *Annales*, a un progetto di «storia totale», capace di prendere unitariamente in considerazione la dimensione economica, politica, culturale ed ecologica. I concetti che essa elabora articolano queste diverse facce della realtà sociale. Per quanto insufficiente possa esserne la realizzazione (e non c'è da meravigliarsene, visto ciò che se ne "sapeva" all'epoca), si tratta al contempo di una «storia globale», nel senso che si è stato recentemente attribuito a questo termine. Marx aveva di mira diverse prospettive di «lunga durata», diverse storicità. E, più specificamente, diverse *storicità del corpo*, relative ai diversi modi della sua attualità.

Il progetto di una *storia sociale del corpo*, congiuntamente economica e biopolitica, si annuncia già nel primo dei concetti della sua teoria, quello di «valore», tradizionalmente designato come «valore-lavoro». Questo non significa che il lavoro abbia un «valore», ma che il valore deve essere considerato a partire dal lavoro. Più precisamente, a partire dal corpo-al-lavoro. Se è vero che il valore delle merci, a condizioni che dovranno essere precisate, è relativo al «dispendio di forza-lavoro» («dispendio produttivo del cervello, dei muscoli, dei nervi, della mano dell'uomo», precisa Marx in MEW 58), è anche vero che il problema è posto in termini immediatamente corporei. Ed è proprio questa la scoperta di cui Marx si vanta sin dall'inizio del primo capitolo (nel § II), quella di un duplice carattere del lavoro: «concreto» in quanto mira, attraverso una tecnica particolare, a un valore d'uso altrettanto particolare, e «astratto» nel senso in cui, qualunque esso sia, implica pur sempre un dispendio di forza lavoro. «Sono stato il primo» scrive nel *Capitale* rinviando a *Zur Kritik der politischen Okonomie* (1859) «a mettere in rilievo il doppio carattere del lavoro rappresentato nella merce».

L'interpretazione "*grundrissiana*", la lettura cioè del *Capitale* a partire dai *Grundrisse* oggi prevalente tra i filosofi, tende a fare a meno di questa cosa «fisiologica»[3]. La teoria marxiana della merce sarebbe essenzialmente da comprendere a partire dal denaro. L'astrazione si rivelerebbe nello scambio di cui è il medium. E questa astrazione recherebbe in germe quella del capitale[4]. La nozione di «lavoro astratto» indicherebbe quindi, fondamentalmente, una relazione alienata, di perdita di senso, di negazione del valore d'uso. L'*astrazione del dispendio di forza lavoro* si trova assimilata (in modo maggiore o minore a seconda degli autori) all'*astrazione del plus-valore*, forma di ricchezza astratta. Il corpo-al-lavoro, nella sua attualità sociale-naturale, scompare dal nucleo teorico iniziale, per non comparire che al momento in cui Marx giunge a trattare della manifattura e della grande industria. Il che, come si vedrà, indebolisce e banalizza l'intero dispositivo teorico[5].

Il tenore «biopolitico» che è proprio del concetto di «valore» non può essere compreso, in realtà, se non si distinguono i tre livelli di astrazione o di storicità su cui esso si articola. L'analisi presentata da Marx nel *Capitale* presuppone un preambolo che definisce la *produzione in generale*, il «lavoro in generale» (L1), al quale il testo non assegna alcun luogo suo proprio, e che non compare se non frammentariamente e secondo i bisogni di una certa strategia di scrittura. Marx comincia in effetti – ed è l'oggetto della Sezione 1 del Libro 1 - col definire la logica di *produzione mercantile*, L2, che come tale si estende su ampi periodi storici, non descrivendo questa logica se non in quanto in qualche modo governa la *produzione capitalistica* (L3), che è l'oggetto del resto dell'opera. Comincerò allora (I) col definire questi tre livelli nell'ordine logico L1-L2-L3. Su queste basi, considererò poi (II) la questione biopolitica in sé stessa e al suo livello più «concreto», quello del capitalismo[6], e (III) i limiti incerti dell'analisi di Marx, i confini barbari che essa lascia inesplorati.

I. I tre corpi del lavoratore : i tre livelli di storicità del corpo-al-lavoro

L1. Il corpo-al-lavoro in generale (la produzione in generale)

C'è senz'altro, in Marx, una storicità del «lavoro in generale»[7], come dato «antropologico». Inteso come un tempo di *dispendio di forza-lavoro*, il lavoro è una pratica che, secondo le nostre conoscenze, è dato riscontrare in ogni epoca della storia umana, la cui razionalità consiste nel produrre un valore d'uso nel minor tempo possibile. Il cacciatore paleolitico, il coltivatore neolitico, la filatrice o l'operaio alla catena di montaggio non fanno alcun gesto inutile. Il «tempo corporeo di lavoro» esiste per tutti, anche se nello stesso tempo si fanno altre cose, come onorare gli dei, vegliare sui neonati o ascoltare la radio. In ogni tempo, quando si lavora si misurano i propri sforzi, si minimizza il «dispendio». È questo, in un certo senso, il punto di partenza di Marx. La sua «economia» si fonda sulla sorprendente decisione di considerare ogni ricchezza sociale (ogni «valore d'uso» prodotto) a partire dal dispendio del lavoro necessario per produrla. In tutto ciò non c'è nulla di assimilabile a una «riduzione» fisiologica: il corpo di cui si tratta è un corpo «sociale». Il corpo in questione, vale a dire, è certo un corpo singolare, la cui singolarità è però *socialmente costituita* e situata in un insieme sociale. Si tratta di un corpo socialmente istruito, e proprio come tale impegnato nel dispendio di forza lavoro.

1. Il «lavoro in generale» viene presentato, come del resto è necessario, nel quadro di una classica «robinsonata». Marx ne schizza la propria versione in una pagina del primo capitolo estremamente significativa, che evoca una condizione umana destinata ai suoi occhi a protrarsi fino ai tempi del socialismo. «Visitiamo innanzitutto Robinson nella sua isola…», che deve ripartire i suoi sforzi tra i diversi beni da produrre secondo un insieme funzionale, e deve tener conto «del tempo di lavoro che gli costa ogni prodotto» (un tempo che costa: un dispendio). Marx conclude allora: « tutte le determinazioni essenziali del valore vi sono contenute». Curiosamente, come per mettere in risalto il punto, utilizza una parola, «valore», che in linea di principio dovrebbe essere riservata alla merce. Solo la merce possiede infatti un *valore* nel senso della teoria del valore-lavoro, in quanto teoria della produzione *mercantile*. Questo uso provocatorio sottolinea che il valore, come forma storica particolare, rinvia a un problema più generale, che è quello di ogni lavoro : la gestione di un «dispendio di forza lavoro» secondo impieghi coerenti tra loro.

2. La robinsonata non può figurare qui che a titolo di preludio teorico, perché il lavoro umano è sempre «sociale». Appartiene sempre a un modo particolare di divisione o articolazione sistematica del lavoro tra attori socialmente definiti. La robinsonata marxiana sottolinea che ciò che è da dividere, da spartire, non sono solo i compiti concreti, ma anche l'impegno corporeo che essi implicano. Come Marx spiega nella sua «Nota a Wagner», lavoro astratto e lavoro concreto formano una coppia universale (MEW Bd 19, S. 375), che riassume il problema vitale di ogni società. Il lavoro astratto non è una specialità capitalistica. Ogni economia concreta costituisce un modo particolare di regolare le relazioni tra un sistema di valori sociali (di valori d'uso da produrre) e la *fatica* che esso suppone. È in questo che l'economia è già da sempre politica: essa concerne il corpo (sociale) al lavoro.

L2. Il corpo al lavoro mercantile (la produzione mercantile)

Veniamo ora alla teoria del valore presentata all'inizio del *Capitale*. Si tratta di una teoria particolare, il cui oggetto è cioè una forma economica specifica, che non appartiene ad ogni tempo

e ad ogni luogo: la logica *mercantile* della produzione, in cui si manifestano in modo specifico i tre caratteri generali del lavoro, intensità, qualificazione, abilità.

Si tratta qui, propriamente parlando, del capitalismo, ma considerato nella sua trama la più generale, la più «astratta» (come dice Marx), come sottomesso alla «produzione mercantile». Il fine ultimo dei capitalisti non è certo di produrre dei «valori d'uso», e neppure delle merci. È quello di fare profitti, di accumulare plus-valore, ossia potere economico. Ma non possono farlo senza produrre merci. È proprio qui, del resto, il loro problema: alcuni riescono a prevalere su altri, ma in definitiva è necessario che alcuni capitalisti producano (facciano produrre) delle merci. Senza di che non vi sarebbe mai plus-valore, almeno se è vero che quest'ultimo proviene dallo sfruttamento della forza-lavoro nel processo capitalistico di produzione delle merci.

In questo senso i capitalisti partecipano di una logica di produzione più antica del capitalismo: la logica della produzione mercantile. Proprio questo è l'oggetto della Sezione I del Libro 1. Bisognerà in seguito collegare la logica della produzione mercantile alla logica di produzione capitalistica. È l'oggetto delle Sezioni 2 e 3, che definiscono la relazione tra mercato e capitalismo. Non possiamo in questa sede considerare nel suo insieme questa questione cruciale e sempre eminentemente attuale, che è poi quella del rapporto tra mercato e «socialismo» (e quindi della definizione di ciò che si potrebbe indicare con questo termine). Mi concentrerò qui unicamente su questo punto: cosa ne è del «corpo-mercantile», che è quello produttore di merci, considerato *prima* del «corpo-merce», quello della produzione capitalistica, forza-lavoro venduta e comperata come merce? «*Prima*» è da intendere qui nel senso logico, legato all'ordine dell'esposizione, nel quale Marx tratta del lavoro mercantile, ossia produttore di merci (Sezione 1), *prima* di rivolgersi al lavoro salariato (Sezione 3), come precisato in un'importante piccola nota al § II del capitolo 1: «la categoria di salario non esiste ancora a questo punto della nostra esposizione». Si tratta dunque del lavoratore, salariato o no, in quanto produttore di merci.

Marx mostra il corpo mercantile al lavoro nei diversi esempi a cui fa riferimento per esaminare il concetto di «valore» in tutti i suoi aspetti, per produrre progressivamente questo concetto. È il corpo falegname, che assembla tavoli. Il corpo sarto, che taglia l'abito - col quale si scambia il tavolo. Il corpo contadino, fabbro, minatore, gioielliere…

Si dovrebbe essere stupiti che una «teoria del capitalismo» (perché proprio di questo si tratta sin dall'inizio del *Capitale*) possa cercare i propri esempi - strumenti essenziali di un'esposizione concettuale - nelle figure di un'altra epoca, e cominciare con l'esibizione di corpi e di tecniche (strumentali-corporali) *precapitalistici*. Se Marx procede così è perché egli iscrive la *storicità capitalistica* in una *storicità mercantile* più ampia, più lunga (e che conserva nel capitalismo un'attualità specifica ed essenziale - ed è qui il punto decisivo, che bisognerà spiegare[8]). Ecco perché può convocare senza reticenza queste figure ancestrali, i defunti dei millenni precedenti, e che però dovevano almeno in parte già produrre per vendere, e comprare per consumare [9]. Altrettanto bene vi figurerebbero l'agente tecnico chino sul proprio computer, o l'agente commerciale appeso al suo telefono: la persona al lavoro - cervello mobilitato, nervi e muscoli tesi - del quale il mercato conta il tempo.

1. «Da che mondo è mondo», certo, il lavoro non è mai semplice «affermazione normale della vita» (MEW 61n, ES/1, 61n), ma sempre anche dispendio di forza-lavoro, più o meno «intenso». Questo è vero del concetto di «lavoro in generale», L1, ma questa intensità conosce nella produzione mercantile un regime specifico, che Marx studia nei termini della propria «teoria del valore», L2. È infatti proprio in questo senso che egli pone, nel capitolo 15 (17) del Libro I, la questione *epistemologica* di sapere cosa ne sia del valore, nel senso in cui è definito dal «dispendio di forza-lavoro», quando il lavoro diviene più intenso. Si può per esempio arrivare a filare, in

una giornata di 8 ore, 10 metri di tela, quando fino ad allora per essere competitivo era necessario produrne 8. È come se si allungasse la giornata di lavoro da 8 a 10 ore. I produttori «laboriosi», che fanno questo sforzo, producono così una maggiore quantità di «valori d'uso» e una maggiore quantità di valore. Paradossalmente, ma in maniera teoricamente coerente, quando questo nuovo ritmo di lavoro si generalizza e diviene la norma, questo aumento del valore sparisce. Si produce ormai più «valore d'uso», ma non più «valore», che si determina infatti secondo il tempo di lavoro socialmente necessario, che è a questo punto di 8 ore per 10 metri di tela. Il sovrappiù di valore prodotto per un certo tempo dai «laboriosi» era legato a una relazione differenziale. Questo movimento differenziale che viene riassorbito in una normalità superiore è quello dei corpi-al-lavoro-in-concorrenza su un mercato. L'intensità si impone allora come un *analogo* della produttività. Un analogo soltanto, però, perché al di qua della loro interferenza, l'intensità appartiene al lavoro astratto, la produttività al lavoro concreto.

Al dispendio di forza-lavoro produttrice di merci, il cui correlato è il valore, appartiene dunque questa proprietà fugace, ma essenziale : essere più o meno *intenso*. Al livello L2, che è quello della logica della produzione mercantile, di questa «intensità» non possiamo dire però nient'altro, se non che essa esprime questo enunciato formale: la rigorosa equivalenza tra un lavoro più intenso e un lavoro più lungo. E non si tratta di un'*alternativa*, supposta tecnica, tra due soluzioni. Le si può accoppiare: lavorare più duro e più a lungo. Il mercato costringe il corpo nel tempo. Di ciò che questa costrizione significa per le persone coinvolte - in termini fisiologici, e dunque biologici, biografici, biopsichici - non possiamo ancora dire, al livello L2, niente di più determinato. L2 non è che una *logica* di produzione. Per accedere al livello più concreto (nel senso marxiano di «più determinato») che è proprio della politica e della biopolitica ci sarà necessario passare dal *rapporto di produzione* mercantile, L2, al *modo di produzione* capitalistico, al rapporto di classe, L3. Solo allora potremo cogliere l'inquietante proprietà costituita dall'intensità.

2. Una seconda qualità che Marx attribuisce qui al corpo-mercantile è quella di essere più o meno «qualificato». È una questione sulla quale ancora nel *Capitale* Marx tende a ingarbugliarsi un po' [10]. La linea generale della sua analisi è tuttavia abbastanza chiara, almeno nella sua versione (ai miei occhi) ricevibile: essa situa il lavoro più qualificato nel contesto del lavoro più produttivo. Ed è questa problematica della *produttività* che deve attirare la nostra attenzione. Al livello L2 essa consiste nel definire lo scontro mercantile secondo la sua altra dimensione, quella del lavoro *concreto*, del confronto tecnico nel quale si trova implicato un corpo esperto, che incorpora le tecniche che esso mette in opera. Ciò che tutto ciò significherà al livello L3, quello dei rapporti propriamente capitalistici, è un'altra questione. Già il corpo-al-lavoro-mercantile è però da comprendere nella sua relazione alle protesi - gli strumenti e le macchine - e grazie alle quali esso si trova inserito nel processo delle forze naturali, che esso non mette in moto se non costituendosi esso stesso come un semplice momento di un processo fisico culturalmente costituito e continuamente risussunto alla relazione concorrenziale. Tutto ciò è già pertinente al livello L2, quello del filatore, del tessitore e del fabbro. «In quanto esso è utile, in quanto è un'attività produttiva, il lavoro, attraverso il semplice contatto con i mezzi di produzione, li resuscita dalla morte, ne fa degli attori del suo proprio movimento, e si unisce ad essi per costituire dei prodotti» (MEW 215, ES/1, 200). Il corpo del mugnaio è nelle pale del mulino, nel suo saperle far girare. Il corpo seduto nell'ufficio è nel software che padroneggia. Esso è, tra le altre cose, padronanza del software. A meno che non si supponga che l'anima (o la mente) sia altra cosa rispetto al corpo. Il corpo-al-lavoro-mercantile è un corpo sapiente, di un sapere concorrenziale (e organizzato, ma tralasciamo pure questo punto).

3. Tra queste due proprietà, l'intensità e la produttività, se ne insinua surrettiziamente, al livello L2, una terza: l'abilità, *Geschick*. Essa appare nella prosa di Marx come un terzo termine, integrato anch'esso nel quadro della produttività, della maggiore o minore «forza produttiva del lavoro» (MEW 53, ES/1, 55). Si tratta, a pensarci bene, di una proprietà abbastanza sospetta, soprattutto per il modo in cui la cultura (in particolare quella di genere) vi si ritrova intrecciata a disposizioni supposte naturali (livello L1). Essa si concretizzerà, al livello L3, nelle sue manifestazioni interne al capitalismo. Le «abili dita» (delle donne), il «colpo di mano» (degli uomini), «l'agilità» (dei bambini), inseparabili dal «cuore al lavoro» che batte ad un ritmo comune: altrettanti corpi socialmente costituiti e storicamente definiti. Questa terza proprietà corporea del lavoro rinvia però (vasto cantiere per gli studi di genere) a una storicità L1, più antica di quella della produzione mercantile, L2, e della quale la produzione capitalistica, L3, farà un uso del tutto particolare.

L3. Il corpo-al-lavoro salariato (la produzione capitalistica)

Per accedere alla biopolitca di Marx bisogna fare un passo in avanti: bisogna passare, per dirla con Marx11, dalla Sezione 1 (=L2), consacrata alla «*produzione mercantile*», attraverso la Sezione 2 (quella del passaggio, o della «trasformazione») alla Sezione 3 (=L3), consacrata alla «*produzione capitalistica*». In questa progressione teorica della determinazione *economica* si realizza, sul piano *socio-politico*, la *trasformazione del dispendio di forza-lavoro nel suo consumo*[12]. Dovremo presto interrogarci sul significato biopolitico del termine «consumo», ricorrente (ed essenziale) lungo tutto il corso del Libro I.

1. Marx conclude in questi termini il capitolo 4 (6 nella versione francese), intitolato «La compera e la vendita della forza-lavoro», che definisce il passaggio logico-teorico dalla «produzione mercantile» L2 alla «produzione capitalistica» L3: «il nostro vecchio uomo coi danari prende l'iniziativa e in qualità di capitalista si mette in marcia per primo; il possessore di forza-lavoro lo segue rapidamente, come suo lavoratore; quello lo guarda beffardo, l'aria importante e indaffarata; questo, timido, esitante, restio come qualcuno che ha portato la sua propria pelle al mercato, non può attendersi che una cosa: di essere conciato»[13] (MEW 190, ES I/179). Al capitalista, infatti, appartiene «l'uso della forza-lavoro» del salariato, «proprio come quella di un cavallo che ha affittato alla giornata». «Dal suo punto di vista, il processo del lavoro non è che consumo di forza-lavoro, la merce che ha comperato» (MEW 200, ES I/187).

2. È qui che si percepisce la natura della rivoluzione teorica iniziata da Marx. I classici - e questo punto mi sembra sfuggire agli storici dell'economia politica - non guardano che al «lavoro-dotato-di-un-prezzo», il lavoro *salariato*. Non considerano mai il lavoro *nudo*, considerato cioè - secondo la sequenza logica marxiana - prima del salariato e del salario[14]. Non c'è posto, presso di loro, per niente di simile alla Sezione 1. Sono dunque strutturalmente impossibilitati a cogliere tanto l'intensità di per sé stessa, in quanto costitutiva del lavoro come pratica specifica, quanto il *dispendio corporeo* come rapporto *sociale* al livello mercantile L2. Non si interessano conseguentemente, al livello capitalistico L3, al *consumo* di forza lavoro, che del dispendio rappresenta il correlato economico-politico. La loro economia non diventa mai autenticamente «politica». A dispetto del suo riferimento al lavoro, e proprio come l'economia standard dei giorni nostri, l'economia classica ci trattiene in un universo *di scambi*. Il *lavoro salariato* ricopre e cancella *il lavoro come tale*, che compare invece nell'analisi marxiana del lavoro mercantile. E questo difetto si radica nella loro stessa concezione del lavoro.

3. Quando rimprovera gli economisti classici di leggere il lavoro salariato come una semplice relazione di scambio, Marx sottolinea che essi ignorano lo sfruttamento. Lo sfruttamento non deriva da una semplice manipolazione contabile, che consentirebbe di trattenere un plus-valore. Non costituisce solamente una sottrazione finale, ma un processo attivo di estorsione, che *fa* lavorare «produttivamente», in termini di razionalità tecnica e d'intensità corporea. La forza-lavoro non è solamente scambiata come merce, né soltanto messa all'opera razionalmente. Essa è «sfruttata», vale a dire *consumata*, come si sfrutta una miniera d'oro. Alla fine, la miniera si esaurisce. Così anche il lavoratore: non può, fisicamente, dare di più. L'intensità non è un fattore addizionale, occasionale, marginalmente differenziale. Essa segnala il «concreto» di questo lavoro astratto: la vita impegnata nel lavoro. È in forza della sua intensità che il «tempo *di lavoro* socialmente necessario» non può essere ridotto a semplice «tempo socialmente necessario»[15]. *L'intensità denaturalizza la durata*, perché deriva da una relazione *sociale* (e quindi sempre anche *singolare*) tra capitalisti e salariati. Il tempo di lavoro non è soltanto *il tempo*: presenta la particolarità di inscriversi in una relazione di forze. *Il tempo di* lavoro *socialmente necessario si determina nella lotta di classe*. Non si comprende dunque il «passaggio dal mercato al capitale» che alla condizione di comprendere il «passaggio dal *dispendio* al *consumo* della forza-lavoro», ossia a una *biopolitica*. Un affare di «società» e un affare di «Stato», come vedremo.

II. Elementi di una biopolitica marxiana : il corpo mortale e il corpo giuridico, corpo sociale e corpo proprio.

1. Chi dispone del corpo del salariato ?

Ci si domanderà senza dubbio cosa ci sia di politico, e di biopolitico, in tutto ciò. L'accesso alla politica è rappresentato dal riferimento regolare che Marx fa al «contratto» tra il capitalista e il salariato, e dalla reinterpretazione del tema hegeliano secondo il quale lo sfruttamento capitalistico è quello dell'uomo libero. Hegel sottolinea la differenza tra un «contratto di schiavitù», attraverso il quale io mi darei tutto intero, e il contratto salariale, attraverso il quale, pur alienando «per un tempo determinato l'uso delle mie attitudini corporee e intellettuali e della mia attività possibile», salvaguardo la mia *sostanza* personale, la mia «personalità». Marx fa sua questa proposizione. Ma aggiunge che in questo caso il lavoratore è *costretto* a questa vendita, «a mettere in vendita come una merce la sua stessa forza-lavoro, che non risiede se non nel suo organismo» *in seinem lebendigen Leiblichkeit* (MEW 23, 182-3, ES/I,171). Non è per fare del salariato una forma di schiavitù (e ci resterà allora da esaminare quale relazione Marx stabilisca tra schiavitù e capitalismo). A questo livello, si limita a restituire una relazione contraddittoria. Il lavoratore è libero, ma è invitato a conformarsi agli ordini della direzione, a sottomettersi al suo sfruttamento. Questa anfibologia si riflette nel doppio senso di *verfügen*, «disporre di». Il lavoratore «dispone», *verfügt*, del suo corpo, della sua forza-lavoro (può cambiare padrone), ma è sempre ridotto a «metterla a disposizione», *zur Verfügung*, di un padrone (MEW 23, 182, ES/I,171). L'economia è politica. Il contratto produce un padrone. Il quale non è però il «padrone del contratto». Non può mai dettarne integralmente i termini. Non si potrebbe più parlare di «contratto». Ora, lo vedremo, «se ne parla», necessariamente. E proprio qui appare quella che secondo me deve essere designata come la «contraddizione cardinale» del capitalismo, che mi propongo di circoscrivere, e di analizzare nella sua dimensione corporale.

2. Un corpo incorporato?

La subordinazione a un padrone si materializza nella sottomissione alle costrizioni della macchina, di cui Marx descrive gli effetti nei termini di una *psicofisiologia* del lavoro nella manifattura e nella fabbrica. «La divisione manifatturiera (…) attacca l'individuo alla radice stessa della sua vita, è essa che per prima fornisce l'idea e la materia di una patologia industriale» (MEW 23, 384, ES 2/52). « Il lavoro meccanico sovreccita (…) il sistema nervoso, impedisce il gioco variato dei muscoli e comprime ogni attività del corpo e della mente» (MEW 23, 446, ES 2/105). Tema qui lungamente sviluppato[16].

Le considerazioni fattuali, minuziosamente documentate, si inscrivono in una ontologia sociale il cui motivo centrale è quello dell'«incorporazione» (*Einverleibung*) del lavoratore alla macchina. Il «corpo» diviene allora un concetto. O piuttosto la metafora di un concetto da stabilire. Qui sorge un problema. Perché, infatti, chi incorpora cosa? O cosa incorpora chi?

Da un lato, «i lavoratori sono incorporati al capitale», *einverleibt* (MEW 23, 352, ES 2/25), in quanto cooperano sotto la sua autorità. Nella fabbrica, di cui Marx comincia con lo studiare «il corpo», *Leib* (MEW 23, 441, ES 2/100), «l'autorità assoluta del capitalista» trasforma gli uomini in «semplici membri di un meccanismo che gli appartiene» (MEW 23, 377, ES 2/46), in «organi coscienti aggiunti a questi organi incoscienti» (MEW 23, 442, ES 2/102), «particelle» di macchinario, «incorporati a un meccanismo morto» (MEW 23, 445, ES 2/104).

Non ci si può però dimenticare, d'alto lato, che la produzione *capitalistica*, L3, non cessa di essere produzione *mercantile*, L2. Essa non cessa neppure di essere quel processo di produzione di *valori d'uso* L1 a proposito del quale Marx scriveva, nel capitolo 5, che i mezzi di produzione vi funzionano come i «fattori del lavoro vivo»: «lambiti dalla fiamma del lavoro», essi sono «trasformati nei suoi organi, *als Leiber derselben angeeignet*, chiamati dal suo soffio ad adempiere alle loro funzioni proprie», MEW 23, 197, ES 1/185.

Marx ci fa capire che nel capitalismo, L3, si opera a questo riguardo un'«inversione», *Verkehrung* (MEW 23, 446, ES 2/105). Nella produzione di *valori d'uso*, la macchina è un organo del corpo-al-lavoro. Nella produzione *capitalistica* è il corpo-al-lavoro a divenire organo della macchina. «In ogni produzione capitalistica *in quanto essa non crea soltanto cose utili*, ma anche plus-valore, le condizioni di lavoro, lungi dall'essergli sottomesse, dominano l'operaio; ma è il meccanismo che per primo dà a questa *inversione* una realtà tecnica. Convertito in automa, durante il processo di lavoro il mezzo di lavoro si leva di fronte all'operaio nella forma del *capitale*, lavoro morto che domina e pompa la sua forza vivente» (MEW 23, 446, ES 2/105).

Ma la produzione capitalistica resta una produzione di valori d'uso. Proprio questo è il problema di Marx. Si noterà dunque che questa inversione, *Verkehrung*, non costituisce una *Aufhebung* nel senso di un «superamento dialettico», e ancor meno una «abolizione». La produzione capitalistica L3 non si sostituisce alla produzione di valori d'uso L1: la suppone. La situazione è «invertita», certo, ma l'analisi del «processo del lavoro in generale» esposta nel paragrafo I del capitolo 5 (7), nel preambolo cioè al «processo di produzione capitalistica», conserva tutta la sua pertinenza. La proposizione di Marx esige una lettura inversa: *in quanto «crea delle cose utili»*, dei valori d'uso (da vendere come merci, L2) il lavoratore non cessa di fare dei mezzi di produzione «gli organi del suo proprio movimento, *Leibesorganen* (MEW 23, 194, ES 1/182), paragonabili a un «sistema osseo e muscolare», *Knochen- und Muskelsystem*, raddoppiato in un «sistema vascolare», *Gefässsystem* (MEW 23, 195, ES 1/183). L'inversione L3 mantiene dunque l'ordine L1, che essa inverte.

I commentatori filosofi amano le metafore del «vampiro», etc., quella dell'incorporazione nel capitale, identificato al Grande Soggetto (e promosso, ad esempio da Moishe Postone, al rango di fossa comune del lavoro alienato). Queste immagini hanno una loro verità: sottolineano la subordinazione corporea e psichica del lavoratore a un potere sociale-materiale. Ma il tema dell'«incorporazione» non può essere il pretesto di una sorta di dialettica che si compirebbe in questa ontologia sociale *piatta* (talvolta riferita ad Heidegger) della sostanzialità umana *assorbita* nella tecnica. Il lavoratore del capitale non è riducibile allo statuto di ingranaggio della macchina. Resta, contraddittoriamente, una potenza produttiva sociale. Il concetto di «forza-lavoro» non appartiene al registro capitalistico L3, né al registro mercantile L2. Possiede uno statuto generale L1, nei termini del quale l'atto del lavoro si esercita attraverso i mezzi di produzione. Ecco allora ciò che si dà da leggere nel *Capitale*. L'appropriazione privata dei mezzi di produzione determina un diritto d'uso limitato dal fatto che il lavoratore, la cui forza-lavoro è impegnata come merce L2 produttiva nelle condizioni indecise di una lotta di casse L3, «dispone» del proprio corpo, e con ciò *in qualche modo* anche delle protesi che lo prolungano - in relazione con altri salariati e con dei concittadini.

3. Un corpo da riprodurre ? Un corpo da gettare ?

Quando si passa dalla considerazione del processo di lavoro a quella della riproduzione del lavoratore, sembra che si entri in un mondo-della-vita governato da una funzionalità sua propria, che non ha più niente di politico. La «funzione» del salario sarebbe quella di «riprodurre la forza-lavoro», si dice in particolare in certi manuali del marxismo. Affinché il capitale viva, il corpo del lavoratore deve riprodursi. Ma è proprio sicuro? Possiamo davvero impegnarci ad una simile lettura fisiologico-funzionalista del salario?

Ho tentato altrove di mostrare come Marx non dica niente di simile[17]. Le sue allusioni alla grandezza del salario vanno lette secondo una logica « …Ms…Ns… », dove Ms sta per il salario minimo necessario alla sopravvivenza, Ns per un salario normale, e i puntini « … » disegnano una linea illimitata nell'uno e nell'altro senso. Certo, un salario normale è richiesto per riprodurre la forza-lavoro in uno stato di vita (*Lebenzustand*) normale, corrispondente ai bisogni storici storicamente costituiti (MEW, 23, 185, ES 1/174). Nulla, però, blocca questa norma Ns verso l'alto: è una questione di rapporti di forza e congiuntura favorevole. Allo stesso modo, il salario può scendere al di sotto di Ms: si getta[18] allora il salariato, e lo si rimpiazza con un altro. I corpi gettati fanno specialmente parte del paesaggio neoliberale. Questi corpi incarnano la realizzazione più pura della «logica del capitale», quale si dà in assenza degli ostacoli rappresentati da forze sociali contrarie. Ma è qui che si esprimono le «leggi della popolazione» enunciate da Marx: ogni crisi *ri-getta* dall'impiego salariato un'armata di riserva. Da rimobilitare alla bisogna.

Questo contrasto tra il minimo MS e la norma NS suggerisce che bisogna guardarsi dall'interpretazione funzionalista triviale, che concepisce la riproduzione del corpo del lavoratore come inscritta nella struttura capitalistica stessa, la quale *avrebbe bisogno* di una regolare ricostituzione della forza-lavoro. Per il capitalista, al contrario, la giornata di lavoro è logicamente *illimitata*[19]. Esposta nel capitolo 18 (20) del Libro I, la sua logica propria, alla quale è costretto dalla concorrenza, è quella della riproduzione non già di una *popolazione*, ma del suo proprio capitale. Essa implica che alla fine del ciclo ricompaia il valore, v, consacrato all'acquisto della forza-lavoro, ma non esige affatto che si faccia appello alle *stesse* persone. La sopravvivenza del salariato è indifferente alla logica del capitale. La riproduzione del capitale non è una riproduzione della vita. L'antagonismo tra lavoratore e capitalista non concerne unicamente la divisione tra lavoro

pagato e lavoro non pagato. Appartiene ad un conflitto vitale di una natura diversa dalla schiavitù, e che non necessariamente è meno devastante, perché lo schiavista ha tutte le ragioni di piangere come una proprietà perduta lo schiavo che la morte gli strappa.

È qui che si colloca l'ambiguità della "biopolitica" di Foucault[20], del suo approccio in termini di «popolazione», di previsione etc., secondo la quale lo Stato «liberale» del XVIII secolo si sarebbe dato il compito inedito di provvedere alla vita (e assieme di controllarla). Non ha completamente torto quando afferma che l'analisi marxiana, col suo punto di vista di classe, «aggira» la problematica della «popolazione», limitandosi a mostrare che la vita del popolo non può essere una preoccupazione del capitale. Ciò significa però che quanto Foucault descrive sotto il nome di «liberalismo» non è riducibile al «capitalismo», e che per questa ragione quel vocabolo è inappropriato. Man mano che la moderna struttura di classe emerge all'interno dello Stato-nazione si afferma - o almeno questa è la tesi della teoria «metastrutturale» da me proposta - da un lato una *classe dominante* a due poli, di cui l'uno è quello dei *capitalisti* e l'altro quello dei *dirigenti-e-competenti* che Foucault assume ad oggetto privilegiato della sua critica (quella del «sapere-potere»), ma dall'altro anche una *classe popolare* che pesa pesantemente in questo gioco. Quello che sfugge a Foucault, allora, è la contraddizione tra una «logica del capitale» e quella delle forze antagoniste che la limitano o la contrastano. Si tratta di rapporti di classe *determinati*, dei quali la designazione foucaultiana, «liberalismo», non dà che un'idea assai confusa. La teoria di Marx, però, non fornisce essa stessa che una visione parziale e incompiuta. È per questo che deve essere "rifondata". In linea di principio, nondimeno, essa pone la questione biopolitica - quella della popolazione, della produzione sociale della vita e della morte - al cuore stesso di una «critica dell'economia politica». E se si vuole spingere più lontano questa teorizzazione, è a questo punto che bisogna metterla alla prova e portarla a dispiegamento.

4. Un corpo mortale, esibito come tale nella «teoria della giornata di lavoro», e tuttavia vivente…

Nel capitolo 8 (10) del Libro I, «La giornata di lavoro», in una famosa disputa tra lavoratore e capitalista, Marx mette in scena un'altra biopolitica, che rinvia similmente allo Stato, ma attraverso il filtro del rapporto di classe. Comincia allora col riformulare il concetto di plus-valore nella temporalità della giornata di lavoro, mostrando come questa si divida necessariamente in un tempo di lavoro pagato (attraverso il quale si riproduce la forza-lavoro) e un tempo di lavoro non pagato, che è capace di aumentare in condizioni da definire. Queste condizioni riguardano in primo luogo la relazione tra la giornata di lavoro e l'età della morte. È così che Marx fa della «giornata di lavoro» un concetto non soltanto tecnico (che permette di calcolare il «tasso si sfruttamento»), ma *teorico*, nel quale si manifesta ciò che significa propriamente «teoria» sul terreno delle scienze sociali. Si tratta di un concetto teorico di «alto livello»: non di una sociologia seconda, ma della sostanza sociologica del concetto economico-politico. Bisogna forse designare come «ontologia sociale» questo focolaio ardente in cui sociologia, economia e politica tendono a costituirsi assieme nell'unità del concetto.

Quale interviene nel «tempo di lavoro socialmente necessario», la forza-lavoro «in dispendio» è compresa qui nella sua finitezza biologica. E nell'arbitrio sociale in cui essa si ritrova di fronte a questa finitezza. Contrariamente a quanto pensava Ricardo, sottolinea Marx, la durata della giornata di lavoro non è un dato *naturale*, dal quale l'economia, in quanto scienza sociale, potrebbe fare astrazione. Essa appartiene, allo stesso titolo dell'intensità, a una teoria socio-storica della relazione tra la vita-al-lavoro e la morte, che non può stabilirsi specificamente se non al livello L3, al livello cioè di una storicità di classe. È questo il punto al quale Marx si dedica lungo

tutto il capitolo, consacrando significativamente dieci pagine all'«intensificazione» del lavoro nella fabbrica. Il macchinismo consente in particolare di «tappare tutti i buchi della giornata di lavoro», altra modalità del suo prolungamento (MEW 431-441, ES 2/91-100).

In questo senso la teoria del valore-lavoro-*mercato*, esposta nella Sezione 1, «si trasforma» nella Sezione 3, attraverso la *Verwandlung* che figura nel titolo della Sezione 2, « Transformazione del denaro in capitale», in teoria del valore-lavoro-*capitale*, che Marx inscrive in una trasformazione del mercato, L2, in capitale, L3. A questo punto il concetto economico si politicizza. Il «tempo di lavoro socialmente necessario» alla produzione della merce si gioca, in termini di *intensità* di lavoro, nella lotta delle classi. E così anche la riproduzione della forza lavoro, in termini di lavoro, o meglio di durata della giornata di lavoro. In entrambi i casi, al di là di una certa soglia, la vita si abbrevia. La ragione sta nella *vulnerabilità* dei produttori. Non si tratta soltanto dei più vulnerabili, degni di un'attenzione particolare in termini di *care*, ma di una vulnerabilità, ineguale, universalmente condivisa. L'accumulazione di ricchezza astratta si opera attraverso il consumo concreto dei corpi-al-lavoro: merci deperibili, documentate come tali nel corso di tutto il capitolo, attraverso il richiamo ricorrente all'insalubrità, alla sofferenza, ai rischi fisici e alle malattie professionali. In breve, la teoria *si ricorda* della vita e della morte sul lavoro, attraverso il lavoro. Poiché è entro i confini tracciati da queste condizioni-limite che il capitalista e il lavoratore si affrontano come uomini «liberi». Il valore-lavoro si sperimenta come concetto di una biopolitica di classe.

In questa trasformazione del dispendio in consumo, il valore-lavoro non ri trova però *superato*. Il concetto «trasformato», *werwandelt*, non è un concetto «superato», *aufgehoben*. Come la *Verkehrung*, neppure la *Verwandlung* è una *Aufhebung*: è questo che sfugge a certi marxisti dialettizzanti. Si profila qui la «contraddizione cardinale», che significa in particolare due cose. Da una parte, il capitalista non può ottenere plus-valore, L3, senza produrre delle merci, L2, secondo una logica mercantile di produzione. Queste merci devono avere un *valore d'uso*, L1, agli occhi dei produttori che sono anche dei consumatori, e che hanno, per ciò stesso ed in funzione di rapporti di forza variabili, una capacità collettiva di orientare la produzione - la produzione materiale del mondo sociale - verso la «vita buona», contro una logica astratta. D'altra parte, il capitale deve produrre nelle condizioni sociali supposte da un rapporto salariale mercantile, L2, all'interno del quale la forza-lavoro è la merce di cui il lavoratore è supposto «disporre». Questa disposizione è funzione di un rapporto sociale e politico. Essa non ha alcuna consistenza nel rapporto diadico tra un padrone e un salariato. L'uomo libero, *in quanto è tale e per quanto imperfettamente lo sia*, lo è sempre con altri, godendo di una libertà la cui essenza *dichiarata* è di essere comune a tutti. Dacché comincia a goderne, comincia anche ad essere in grado di formulare degli obiettivi comuni, in rottura con quelli del mercato capitalistico. Il rapporto di sfruttamento è un rapporto di lotta di classe, categoria biopolitica.

5. Il corpo-a-contratto si afferma come un corpo-in-dibattito, corpo sociale

Quando si passa dal livello mercantile L2 al livello capitalistico L3 il valore lavoro si trova coinvolto sul terreno conflittuale di una teoria dell'essere-liberi-insieme. Seguiamo dunque i termini del famoso dibattito «contrattualista» che apre il capitolo 8 (10), «La giornata di lavoro» (MEW 247-249, ES 1/229-231). « Ma, tutt'a un tratto, si leva la voce del lavoratore». Al *corpo* salariato appartiene dunque una *voce.* La forza che vendo, essa dice in sostanza, è la mia forza-lavoro. Tu ne compri l'uso per un periodo. La compri perché produce più valore di quello che costa. Ma io «devo essere domani tanto vigoroso e in forma quanto oggi, per riprendere il mio

lavoro con la stessa energia». Non ne voglio dunque «spendere» se non «ciò che sarà compatibile con la sua durata normale e il suo sviluppo regolare». Al di là di una certa durata di lavoro giornaliero, invece che restare in grado di lavorare (e di vivere) per trent'anni, sono logoro in dieci anni. In queste condizioni, io non ricevo ogni giorno che un terzo del salario normale. Pagato per un anno, ne do via tre. Esigo dunque, secondo il nostro contratto, una giornata di lavoro che mi permetta di lavorare trent'anni. Di non morire prima dell'età «normale»[21]. Un voce *indignata*.

La teoria (L2) del *valore-lavoro* «si trasforma», *Verwandlung*, assumendo così la propria dimensione politica esplicita, quando prende in considerazione il riferimento del lavoratore salariato (L3) a una «giornata normale», corrispondente al «contratto» presupposto («il nostro contratto stipula che…»), un contratto tra esseri supposti razionali, che richiedono una vita normale, una vita buona, assicurata da una «giornata di lavoro normale». La norma riguarda qui la durata del lavoro. Alla figura del consumo riproduttivo ("…MS…NS…"), quella della *norma salariale*, fa ora seguito una figura del dispendio della forza-lavoro produttiva ("…NV…MV…"), quella della *norma vitale*. Nella prima il momento MS designa un *minimo*: il limite al di qua del quale il lavoratore non è più in grado di riprodursi giorno per giorno (e si trova costretto a cercare in altre attività o nella solidarietà dei "complementi alimentari"). Per contrasto, il momento NS di questa prima figura non designa un limite, ma un cursore, quello della norma salariale, mobile su questa linea "…": il salario può allora andare ben al di là di questo punto di riferimento funzionale (in un rapporto di forza favorevole, può consentire qualche lusso di vita, piacere e cultura). La norma salariale e la norma vitale hanno in comune la variabiità in funzione dei livelli di sviluppo, delle regole culturali stabilite in una sedimentazione storica dei rapporti di forza e più o meno fragilmente inscritte nel diritto. Ma la norma vitale si riferisce necessariamente a un momento MV, che indica un *massimo* di durata della giornata di lavoro compatibile con una «vita normale», che scorre normalmente fino al suo termine. La storicità del corpo salariato s'inscrive nella relazione tra queste due figure, che sono entrambe da leggere in termini politici.

La sezione 1, come ha ben mostrato Evgeni Pachukanis, è già penetrata dal giuridico-politico. La relazione mercantile L2 si stabilisce infatti tra esseri supposti «indipendenti»: liberi, eguali e razionali. La relazione mercantile non è *supposta* contrattuale: essa *definisce* cos'è la relazione contrattuale. È così, almeno, che il concetto di «contrattualità» sembra funzionare nel *Capitale*, che evita il ricorso alla nozione *paradossale* di «contratto sociale»: «contratto» è preso nel senso ordinario di relazione tra particolari. A questo approccio marxiano, secondo me unilaterale, io oppongo la tesi «metastrutturale» secondo la quale il «contratto» non ha un senso propriamente *contrattuale* al di fuori dell'intersezione tra una relazione di ciascuno a ciascuno e una relazione tra tutti. Non posso riprendere qui questo argomento[22]. Osservo però che è proprio ciò che si verifica in questo dibattito: un dibattito tra un «io» e un «tu» («tu violi il nostro contratto», etc.), il cui oggetto coinvolge però, in realtà, un «noi». Si stabilisce significativamente sul terreno che è *tra tutti* quello ad un tempo il più favorevole ad una convergenza di lotta tra i lavoratori e il più eminentemente regolamentato: la giornata di lavoro. Si comprende perché, prima ancora delle esigenze di salario e di condizione di lavoro[23], sia stato proprio questo l'obiettivo primordiale delle «lotte secolari». È affrontando questa definizione sociale dell'uso del corpo nel tempo giornaliero che la lotta di classe ha portato all'apparizione di una legislazione sul lavoro.

Un tale dibattito implica il «noi», e ciò in un duplice modo. Un «noi» a due classi, un «noi-contro-voi». Che si appella però a un «noi-tutti», verificabile nel discorso supposto *comune* della *legge*. Si constata dunque senza stupore che la legislazione, la lotta storica per la giornata legale di lavoro, narrata come una saga, costituisce il leit-motiv del capitolo intitolato «La giornata di lavoro».

L'ambiguità della relazione tra «io» e «tu», quando la si disgiunge dal «noi», appare nel testo di Marx nella forma dell'asserzione di una immanenza ontologico-corporale tra i due termini: «la cosa che tu rappresenti di fronte a me non ha niente nel petto; ciò che sembra palpitarvi, sono i battiti del mio proprio cuore». Il capitalista vive di un cuore trapiantato. Mi pare ciò nonostante che si possa pensare vi sia, in questo corpo a corpo, qualcosa di *accecante*. Il desiderio della legge procede dal cuore prigioniero, dal cuore appropriato, spossessato, dal vissuto dell'ingiustizia. Ma questo vissuto implica la condivisione di un'esperienza di classe e di un riferimento universale, L3, che si trova occultata nella messa in scena dinamica, che mantiene artificialmente il cuore allo stadio mercantile, L2.

Sul piano giuridico-politico, l'analisi di Marx è dunque qui, mi sembra, gravemente difettosa, e propriamente erronea[24]. Fa dire al lavoratore: «tu paghi una forza-lavoro di un giorno quando ne usi una di tre. Tu violi il nostro contratto e la legge degli scambi (…). Io esigo la giornata di lavoro normale, perché voglio il valore della mia merce, come ogni altro venditore. (…) Il capitalista sostiene il proprio diritto di acquirente. (…) C'è dunque un'antinomia, diritto contro diritto, dove però entrambi portano il sigillo della legge che regola lo scambio delle merci. Chi decide tra due diritti eguali? La forza». In realtà, mi sembra, il diritto al quale siriferisce qui il lavoratore non è un diritto *del mercato*. È, con tutta evidenza, un diritto *altro* rispetto a quello del mercato: un diritto stabilito tra di noi. Ed è questo che si rende manifesto nel corso di tutto il capitolo, che racconta la lotta dei lavoratori in vista di una limitazione *legale* della giornata di lavoro: un *fatto* di classe produce un *atto* di cittadinanza nazionale.

Se è vero, come Marx ha scritto altrove, che il comunismo non è nient'altro che il movimento che abolisce il capitalismo, si tratta già, qui, di un passo in questa direzione. La questione canonica della «*proprietà* dei mezzi di produzione» concerne in primo luogo il controllo comune del loro *uso* e delle condizioni corporee di questo uso. Non si può dunque separare un corpo-al-presente, capitalista, e un corpo-al-futuro, socialista. Come Marx sottolinea del resto nella *Critica al programma di Gotha*, con quella che lui chiama la « prima fase del comunismo» (e che oggi chiameremmo piuttosto "del socialismo") non si esce dal «diritto borghese». Il suo errore, in questo punto del *Capitale*, è di interpretare il diritto moderno come un diritto del venditore/acquirente, mentre esso coinvolge sempre anche una collettività, che appartiene alla forma statuale moderna. È significativo che la limitazione della giornata di lavoro non avvenga, nel corso di una *lotta secolare*, se non in un rapporto di forze che si dichiara in atti legisativi le quali coinvolgono al tempo stesso non solo "le classi", ma anche "la società". Il contratto è certo una finzione. Ma non è la finzione di una lobby di venditori di forza-lavoro. Quando riguarda la forza-lavoro, la relazione mercantile si trova implicata in una relazione non-mercantile, una relazione politica tra «tutti», che definisce un altro corpo, del quale resta da sapere se Marx definisce adeguatamente il concetto.

6. Un corpo proprio, singolare, nominalista

Prima di arrivare a queste difficoltà (III), bisogna ancora chiarire un punto cruciale : questa causa comune è al tempo stesso sempre singolare. Il "nominalismo" di Foucault manifesta qui la sua pertinenza. Solo *degli individui* vedono le loro vite impegnate nell'esistenza. Solo degli individui agiscono, parlano, dominano, resistono. Non delle classi. Ma lo fanno in forma di un «noi» entro raggruppamenti diversi, che si inscrivono in certi *rapporti di classe*. E questo Foucault lo sapeva bene. Ciò che è difficile da pensare (difficile per Foucault, ma difficile anche per Marx) è la relazione tra il momento interindividuale e il momento «di classe». Qualcosa di foucaultiano si

disegna significativamente, nella *querelle* messa in scena da Marx secondo la modalità del «tu» e dell'«io», e attorno al tema della violazione del «passato contratto tra di noi». Qui "il lavoratore" e "il capitalista" non sono delle astrazioni che rappresentano delle classi, ma *delle astrazioni che designano degli individui*, o degli individui associati. Nella forma moderna di società non ci sono che degli individui e dei gruppi di individui (non delle classi) a rivendicare, a concludere dei "contratti" in riferimento a delle pretese universali di libertégalité-razionalità[25]. Il *rapporto* di classe, che struttura lo Stato-nazione, non esiste che nella sua implicazione dialettica entro *relazioni* interindividuali. La "classe" stessa non è un gruppo sociale: è un particolare principio di separazione, che determina l'esistenza di gruppi e di individui che si affrontano.

Per afferrare questo punto mi sembra necessario identificare nell'analitica marxiana due *anelli mancanti*, che io designo con i termini di «fattori di classe» e di «relazione di classe». Althusser sottolinea a giusto titolo che il diritto ignora le classi e conosce solo degli individui. Ma fonda questa asserzione su una teoria inadeguata dell'interpellazione[26]. Solo l'approccio metastrutturale, quello che affronta la moderna struttura di classe a partire dalla "metastruttura", opera la congiunzione di Marx e Foucault. Questa metastruttura è formata dalla combinazione dei «fattori di classe» costituiti dalle due *mediazioni interindividuali* (il mercato e l'organizzazione), che connettono i loro discorsi e si trovano effettivamente prese dalla sua critica nel momento in cui interferiscono l'una sull'altra. Il concetto di «relazione di classe» include la persona singolare nella dualità moderna interindividuale dei due «fattori di classe»[27].

In breve, la biopolitica si radica nella congiunzione metastrutturale tra il momento interindividuale e il momento sociale. Possiamo parlare qui di politica solo perché lo scontro degli individui, o delle associazioni di individualità, si opera nel contesto di un potere strutturale-etico di classe: potere ad un tempo *concentrato* (Althusser) nell'apparato istituzionale che istituisce il "*rapporto" di classe*, e *diffuso* (Foucault) nel tessuto dei *fattori* di classe, quello della "*relazione*" *di classe*, relazione intersingolare professionale, medica, psichiatrica, penitenziaria, educativa, militare, etc. È questo, nella sua concentrazione e nella sua diffusione, il potere dello Stato. Il rapporto di classe, combinazione dei fattori di classe, si esercita nella relazione di classe. È perché il "*rapporto*" *di classe* non esiste che come "*relazione*" *di classe* che il potere di Stato deve esser detto biopolitico.

III. Confini e limiti della biopolitica di Marx: corpo nazionale, corpo sessuato (genré), corpo straniero

Marx si muove così su un terreno di lotta politico-contrattuale. Quando supera questo limite, però, i concetti richiesti dalle sue descrizioni vengono a mancargli. E questa insufficenza peserà sul destino del marxismo. Ecco ciò che mi resta da mostrare:

1. Corpo in lotta, corpo legale, corpo interpellato

La «voce» che si leva nel reparto annuncia una lotta di classe. La «lotta» non è la *guerra*: è un concetto *strutturale*, non un concetto *sistemico*. Essa appartiene alla *struttura* economico-politica di classe in seno allo Stato-nazione, mentre lo "stato di guerra" qualifica il *sistema*-mondo, come sappiamo dal tempo di Hobbes. La lotta è dunque saturata di diritto, concerne in primo luogo dei concittadini. Secondo il celebre argomento di Hannah Arendt, è a dei concittadini, e non a degli uomini in quanto tali, che i "diritti dell'uomo" sono riconosciuti, ammesso che lo siano. Nella società moderna il corpo in lotta è dunque un "corpo nazionale", che *pretende* come tale di avere

diritto a una giornata e a una vita lavorativa limitate dalla legge, alle cure, all'ospedale, al riposo e a una pensione - il tutto legalmente assicurato. La vita comune è mediata dallo Stato. La lotta di classe vi è orientata, dal basso, verso la "vita buona". Il rapporto di classe moderno è in questo senso anche biopolitico.

È in questo contesto teorico che interviene surrettizziamente, nel testo del *Capitale*, un attore essenziale, sebbene apparentemente estraneo all'elaborazione concettuale intrapresa dall'inizio dell'opera: la «società». All'improvviso, Marx annuncia che malgrado tutto la giornata lavorativa conosce certi limiti: quelli «imposti dalla natura *e dalla società*» (MEW 246, ES 1/228: il tedesco *sozial* è qui più indeterminato) alla potenza del capitale e alla logica illimitata del plusvalore (MEW 245, ES 1/229). L'idea torna in maniera ricorrente. Il capitale è indifferente alle «sofferenze delle popolazioni operaie». Esso «non si preoccupa affatto della salute e della durata di vita, se non vi è costretto dalla società», *Gesellschaft*. Marx oppone così frontalmente le «leggi coercitive» della «libera concerrenza» e le «costrizioni» che la società può imporre (MEW 285-6, ES 1/265-6): questa «società che, sentendosi minacciata fin alle radici della propria vita, decreta dei limiti legali alla giornata» (MEW 431, ES 2/92). Resta ciò nonostante da sapere cosa si debba intendere, qui, col termine «società».

Notiamo innanzitutto che la messa in scena dello scontro tra «capitale» e «società» attorno al corpo-al-lavoro presenta un curioso contrasto.

Da un lato Marx sembra attribuire questo scontro alla "natura" stessa del «modo di produzione capitalistico». «La legislazione di fabbrica, questa prima reazione cosciente e metodica della sociatà contro il proprio organismo, quale è stato generato dal movimento *spontaneo* della produzione capitalistica, è (…) un frutto della grande industria non meno *naturale* che la ferrovia, le macchine e il telegrafo elettrico» (MEW 504, ES 2/159).

Dall'altro lato, e al tempo stesso, questa legislazione è una reazione *contro* quello stesso modo di produzione. «Cosa potrebbe caratterizzare meglio il modo di produzione capitalistico che questa necessità di imporgli, attraverso delle leggi coercitive e *in nome dello Stato*, le misure sanitarie le più semplici?» (MEW 505, ES 2/160).

Qual è dunque questa «società» che impone o deve imporre la propria autorità al capitale? Essa non è mai teoricamente definita. Essa interviene «in nome dello Stato» e attraverso la legge. Ma i parlamentari non fanno che rispondere alle sollecitazioni dei suoi *porta-parola*, che Marx evoca riprendendo e riproducendo con cura i loro discorsi[28]. Lungo tutto il corso delle duecento pagine di cui constano i capitoli 8, 12-13, 17-19, le loro lamentazioni e rimostranze formano la trama stessa del racconto marxiano. Chi sono? Si tratta da una parte di moltepici "saggisti" (vedi i diversi *Essays on*… citati) che attraversano da più di un secolo l'economico e il sociale, e dall'altra di figure patentate dall'istruzione pubblica, rappresentanti dei grandi corpi *competenti* nella materia: medici, chirurghi, maestri di scuola, giornalisti, e soprattutto ispettori del lavoro. In quella che sembra qui *l'illustrazione* della teoria della struttura di classe moderna compare ciò di cui *l'esposizione* non ha ancora parlato: Marx fa concretamente entrare sulla scena teorica, di fronte al polo *capitalista* della classe privilegiata, quello dello *sfruttamento* economico, il suo altro "polo", che è ai miei occhi quello della "*direzione-competenza*" - almeno nella sua frazione "*competente*", giacché la frazione "dirigente" era prima dell'epoca manageriale indistinguibile dal padronato proprietario. Il capitale, L3, non può in effetti mirare al *profitto* che facendo propria, nella lotta di classe, la sfida di una produzione in qualche modo ricevibile come utile agli occhi di tutti, tale da presentare un *valore d'uso*, L1. Il «valore d'uso» non si lascia ridurre a una qualità del prodotto mercantile, L2; esso appartiene a un rapporto sociale di produzione, L3, il quale non è riducibile ad una relazione mercantile tra-ognuno, essendo sempre anche tra-tutti. Il

capitalista affronta così una doppia costrizione "concreta": fornire a degli acquirenti dei prodotti d'uso e ottenere l'uso dei corpi che producono assieme, e assieme resistono allo sfruttamento. I "competenti" non sono evocati qui che nel loro ruolo di testimoni, più o meno affidabili, del popolo lavoratore, la cui sorda potenza si esprime in questo movimento legislativo. È infatti proprio la *voce* del popolo, in ultima istanza, che si fa intendere nella forma collettiva del *grido*. «Gli operai manifatturieri, soprattutto dopo il 1838, hanno fatto della legge delle 10 ore il loro grido di battaglia economico, proprio come avevano fatto della Carta il loro grido di battaglia politico» (MEW 297-8, ES I/275). Potenza metastrutturale della classe operaia inglese. Attraverso il suo ingresso nell'agone politico, si fa evidente che questa "società", che intende dettare legge nello Stato-nazione, designa sé stessa come "la nazione", comunità nazionale emergente.

La teoria del valore-lavoro - quella che comprende il valore delle merci, nella sua determinazione qualitativa e sociale, a partire dal «dispendio» e dal «consumo» di forza-lavoro - non ha dunque detto la sua ultima parola nell'analisi quantitativa del plus-valore e della sua logica astratta. Essa prosegue il suo corso economico-politico nell'analisi istituzionale della relazione nazionale tra la "società" moderna e lo Stato.

In questo «atto sociale generale», l'«atto comune» L2 di cui Marx parla nel capitolo 2, non tutto era già deciso in anticipo. «All'inizio era l'azione», scriveva, e questa «azione sociale» è la proclamazione secondo la quale i prodotti sono «consacrati» come merci. Attraverso questo atto di parola il denaro (ovvero la merce di cui esso è il medium) è assunta come la legge mediante la quale si abbandona la propria forza e la propria potenza al potere feticcio della Bestia («*Illi unum consilium habent et virtutem et potestatem suam bestiae tradunt*»). Si annuncia così, al di sopra di tutte le frontiere, un potere universale e trascendente. Succede però che, all'interno dello Stato-nazione moderno, una legislazione di fabbrica incarna un nuovo «atto comune» L3, che viene a limitare il primo. La legge afferma che il corpo-al-lavoro, pur ri-prodotto come merce, sfugge nondimeno, *almeno in parte*, alla legge del *mercato* capitalistico. Si tratta di una «antinomia, diritto contro diritto», come scrive Marx. Ma non esprime, come ritiene Marx, la legge L2 che regola gli scambi di merci: essa manifesta un «rapporto di forza» L3 che non oppone un venditore e un compratore, ma forze sociali delle quali l'una si riferisce alla legge del mercato, l'altra alla legge elaborata in comune. E, con ciò, un altro rapporto sociale di ciascuno col proprio corpo.

Le *voci*, dunque, si uniscono nel *grido*, economico e politico, dei cittadini che si proclamano liberuguali (*librégaux*) e razionali, in una lotta per il riconoscimento di cui il diritto non è che un aspetto. «Il nostro contratto» è invitato a verificarsi come conforme alla legge stabilita e comune. Sotto il segno, è vero, dell'anfibologia, reiterando senza cessa l'annuncio, dall'alto, che qui termina l'eguaglianza, e, dal basso, che proprio da qui essa comincia.

«L'intepellazione», come parola già da sempre socialmente proferita, sarebbe inaudibile nella modernità nei termini unilaterali che le assegna Althusser: «Sottomettiti! Inginocchiati!», voce dall'alto, atto linguistico olimpico immanente al mio più intimo essere sociale. Essa è altrettanto e la tempo stesso quella del «Levati!», «Alzati e cammina!», interazione dal basso. Il corpo è interpellato e strattonato tra queste due posture, tra queste due figure opposte della *hexis corporea*. Anfibologia del grido - libertégalité! - comune ai potenti e al popolo-moltitudine. Lotta di classe già da sempre ingaggiata, *una voce*[29], come ermeneutica [30].

2. Corpo sessuato, corpo bambino, corpo straniero

Una tale «interpellanza» - riliggiamo Althusser attraverso Arendt - risuona nello stretto recinto della nazione. Ma questo spazio nazionale è *poroso*. Esso ne contiene in particolare un altro,

posto al di qua della relazione supposta contrattuale: quello delle donne e dei bambini, ai quali Marx consacra una sezione particolare (MEW 416-424, ES I/78-86). «L'impiego capitalistico del macchinismo», ci spiega, li getta brutalmente sul mercato, senza che aumenti significativamente il reddito familiare. Il «contratto tra persone libere» non è più soltanto «alterato», come succedeva già ad ogni modo nel salariato: si trova «capovolto» (ES 1/79, che modifica il testo tedesco, MEW 417). La contrattualità funziona dunque, nel discorso di Marx, come punto di riferimento. Ad essere indicato, in questo punto, è che stiamo uscendo dallo spazio nazionale-contrattuale. Ecco allora, di nuovo, un'«inversione», *Verkehrung*, ma di tutt'altra portata: si esce da una relazione supposta contrattuale.

Si osserva qui una soprendente sfasatura tra il corpo sfruttato del salariato, proletario «libero», che è al cuore della *teoria,* e i corpi ipersfruttati e asserviti delle donne e dei bambini, che sembano appartenere a una zona grigia, accessibile unicamente *alla descrizione*, *al racconto e alla testimonianza*. Non che questi corpi siano completamente esterni alla teoria, visto che Marx si impegna a mostrare attraverso quali meccanismi sociali teoricamente definiti essi siano prodotti. Le parole della «metafisica», libertà-eguaglianza-razionalità, si invitano - *per ritrovarvisi sconvolte* - nella teorizzazione della moderna struttura di classe, perché l'analitica di Marx è al tempo stesso una critica, che implica una prospettiva di emancipazione. Quando si arriva ai rapporti di genere, però, esse perdono la loro pertinenza costruttivista. Lasciano il posto al vocabolario descrittivo della schiavitù, nel quale la filososfia non è più impegnata nella stessa maniera essenziale.

Sembra che nessuno, prima di Marx[31], abbia assunto al rango di problema teorico il lavoro femminile, preso nella sua concretezza industriale e domestica (in ciò per cui esso non cessa di essere *anche* allattamento e cura dei figli, cucina, cucito e rammendo MEW 417 n1, ES 2/79). Il punto, qui, non è solo che la teoria marxiana *si applica* a queste cose: esse fanno parte di una teoria che è essa stessa *sessuata in quanto teoria del corpo-al-lavoro*, e dunque anche del sesso e della famiglia al lavoro. Quando viene a riassorbirsi in *teoria dei rapporti di classe*, ciò nonostante, il discorso teorico del *Capitale* abbandona il corpo sessuato fuori dal proprio orizzonte. Perché quella teoria, *come tale*, non detiene i mezzi di formulare il confronto femminile/maschile. Essa ignora il tra-sessi come ignora il tra-nazioni. È per questo che non è così facile dispiegare la bandiera «classe-genere-nazione», lo striscione tricolore delle libertà[32].

Allo stesso modo, il discorso teorico marxiano smaschera l'infanzia come invenzione storica e prodotto biopolitico: «l'antropologia capitalistica decreta che l'infanzia non dovrebbe durare che fino a diec'anni, tutt'al più unidici» (MEW 297, ES I/274). Essa registra lo *story-telling* del bambino al lavoro: «mi chiamo William Wood, ho nove anni, ho cominciato a 7 e lavoro 15 ore al giorno, ogni giorno…» (MEW 259, ES I/240). Ma questo discorso, raccolto dall'ispettore del lavoro, ci introduce in un mondo diverso da quello del cittadino proletario: esso rende manifesto un esterno in seno alla città, in cui le condizioni «vitali» del salariato si trovano *invertite*: un luogo di schiavitù, nel quale il pericolo mortale non è preso in conto. È ciò che illustrano le numerose pagine consacrate ai bambini che giorno e notte lavorano nella fabbrica, alla mortalità infantile nelle famiglie operaie, fino alla frangia di bambini che si vendono da soli o sono venduti dai loro genitori, o ai corpi sottili dei piccoli spazzacamini. La transazione perde finanche l'«apparenza del contratto»: i bambini oscillano sul confine tra lo statuto dell'essere liberi e quello di «schiavi negri» (MEW 418-419, ES I/79-80).

E così ne va anche dei «nomadi del proletariato», rigettati ai margini della nazione, «nella varicella, nel tifo, nel colera e nella scarlattina» (MEW 693, ES 3/106). Bande ambulanti sotto la guida machista o bohème di un *gangmaster*. Lavoro flessibile in balia delle stagioni. Marce interminabili, scrive Marx, tra Sodoma e Gomorra. «Non è raro che le ragazzine di 13 o 14 anni

restino incinta dei loro compagni della stessa età» (MEW, ES 3/134-135). Corpi adolescenti sulle strade del lavoro. E ancora, «classe servile» - principalmente femminile, moltiplicata dallo sviluppo industriale - che può rappresentare fino a un terzo della popolazione attiva: riproduzione degli «antichi schiavi domestici», modernità schiavista (MEW 469, ES 2/126).

Piuttosto che «strumentalizzazione della ragione», la modernità deve essere detta –almeno secondo l'integrazione della «svolta linguistica» al «materialismo storico» proposta dalla teoria metastrutturale - *strumentalizzazione di una dichiarazione di ragione*, di una pretesa di ragione: pretesa di istituire un ordine sociale discorsivo di libertégalité-razionalità, le cui «mediazioni» (mercato e organizzazione) si capovolgono però in «fattori di classe», combinati in rapporti di classe, irriducibili a dei fatti di linguaggio. È contro questa strumentalizzazione che il discorso di Marx si afferma come razionale. Esso assume dunque il «grido del lavoratore» – che testimonia pur imperfettamente di questa pretesa illocutoria moderna– come costitutivo del suo proprio discorso teorico-critico. Quando però arriva alle donne e ai bambini, esso opera negativamente. Ci introduce nella zona di oscurità studiata da Foucault: quella del non-diritto all'interno stesso del moderno Stato nazionale di diritto. Attraverso le categorie della schiavitù, riprese dai racconti di protesta prodotti dalla «società», restituite nel senso proprio di una extra-contrattualità tutta moderna, evoca il mondo di donne bambini e precari come un luogo di assoggettamento dei corpi al di qua di ogni soggettivazione interpellativa. Lo sfruttamento del salariato porta con sé, magrado tutto, una promessa di avvenire. Sfruttato come uomo libero, egli fa sentire la propria voce. Finirà per sconfiggere il padrone, e l'obiettivo stesso della teoria è quello di spiegare come e perché. Quando si tratta di questo esterno-interno in cui interferiscono dominazione di classe e dominazione di genere, l'autore del *Capitale* non ha verità a venire da esibire. L'«abolizione del salariato» non abolisce che i rapporti di classe.

La frontiera dei sessi mescola così confusamente i propri confini a quelli della «razza». Ne testimonia la sequenza di forze-lavoro a basso prezzo formata da «donne, bambini e adolescenti», ai quali la versione francese aggiunge i «cinesi» (MEW 665 , ES 3/79). Della «schiavitù» Marx parla spesso in termini analogici: la condizione sociale del salariato è talvolta quella dello schiavo. Ma la sua teoria del capitale integra anche la schiavitù in senso proprio: sin da quando il capitalismo si sviluppa come mercato internazionale, istallandosi nelle colonie, «i suoi orrori (…) vengono a insediarsi sulla barbarie della schiavitù e del servaggio» (MEW 250, ES 1/232). Modalità particolare del capitalismo, dai profitti favolosi (MEW 281-2, ES 1/261), fondata sullo sfruttamento di un *corpo schiavo*, come anche quello dei *peones* del Messico, dei servi del Danubio, etc. Marx considera ugualmente una immigrazione industriale ancora soprattutto rurale, ma già straniera, come quella dei «tedeschi votati a una morte prematura» (MEW 282, ES 1/260)[33]

Resta il fatto che la sua teoria definisce il capitalismo come sfruttamento dell'«uomo libero» (MEW 374, ES 2/27). È da qui, senza dubbio, che essa deve cominciare. Ma non è così facile portare a compimento un programma tanto impegnativo. Il concetto fondatore, quello di modo di produzione, è puramente astratto, fuori dalla geografia. Esso non permette di teorizzare tutte le implicazioni del fatto che la modernità non è soltato *struttura* di classe ma anche *sistema*-mondo. Ancora a lungo la «periferia» resterà alla periferia della teoria. L'appropriazione dei mezzi di produzione da parte della classe capitalistica non dice infatti niente dell'appropriazione dei territori da parte di comunità ineguali. Né dell'intreccio perverso di queste due dimensioni, l'una strutturale e l'altra sistemica, nella post-colonia e nella migrazione post-coloniale planetaria. A questa relazione «sistemica» appartiene però, in contrasto con il rapporto della *lotta* (di classe) tra concittadini, una relazione di *guerra*, ineguale, tra nazioni, che si rifrange tra i loro membri.

La «voce» non ha più corso, né il «grido». La persona colonizzata è richiamata, ammonita. Non è interpellata. Perché non è dichiarata la stessa pur essendo altra. Corpo straniero.

Cosa ho fatto nel corso di questa rilettura del *Capitale*?

Ho voluto mostrare come Marx elabori una nuova concettualità, che in ogni concetto - a partire da quello di «valore-lavoro» come «corpo al lavoro» - congiunge l'economia, il diritto, la politica, la sociologia, la storia, l'ecologia e l'ermeneutica. Marx non annuncia una filosofia a strapiombo, portatrice di una verità superiore. Iscrive il registro dell'economico, sul quale verte la sua ricerca, in un contesto teorico più ampio, che associa senza confonderli diversi tipi di sapere. È facendoli lavorare insieme che l'elaborazione filosofica, post-metafisica, produce il suo proprio sapere critico, manifestando la dominazione moderna come strumentalizzazione di una *affermazione*, di una *pretesa* di ragione. Resta ancora da decifrare questa strumentalità paradossale - quella delle cose che «sono e non sono» - dei rapporti rapporti sociali moderni. Nei termini di una teoria che designo come «metastrutturale», tento di giustificare una continuazione di questa ricerca al di là di Marx ed in parte contro di lui.

Traduzione italiana a cura di Francesco Toto.

---

[1] Tutte le citazioni sono tratte da *Das Kapital*, in MEW, Bd 23, e dalla traduzione francese, rivista da Marx, *Le Capital*, en 8 volumes, tomes 1 et 2. Le sigle saranno rispettivamente MEW, ES 1 et ES 2. I riferimenti ai capitoli del Libro I tengono conto del fatto che, a partire dal quarto, la versione francese è sfasata rispetto a quella tedesca, che cito sempre per prima. La mia analisi poggia su una rifondazione del marxismo sviluppata in quattro libri: *Que faire du Capital ?* (1985), *Théorie générale* (1999), *Explication et Reconstruction du Capital* (2004), (trad. it. Roma, 2010), *L'État-monde* (2011) comparsi presso la casa editrice PUF. Il presente testo schizza un capitolo di un'opera in preparazione, *Althusser et Foucault, Biopolitique et Interpellation, Résistance et Révolution*. Ci tengo a ringraziare Annie Bidet-Mordrel per il suo contributo critico alla concezione di questo articolo.

[2] Le centinaia di pagine che il Libro I consacra alla violenza esercitata sui lavoratori - liberi e schiavi, uomini, donne e bambini, immigrati - sono di sorprendente attualità. Marx si accontenta spesso di riprendere le descrizioni degli ispettori di fabbrica o degli «economisti borghesi», come ad esempio tal John Wade, che parla in questi termini degli operai di Notthingham: «la magrezza li riduce allo stato di scheletri, diventano rachitici, i tratti del loro viso sbiadiscono, e tutto il loro essere si irrigidisce in un torpore tale che il loro solo aspetto mette i brividi…» (MEW 258, ES 1/239), descrizione che potrebbe applicarsi oggi ai subappaltatori del Bengala o del Messico. Oppure analizza l'intensificazione della giornata di lavoro attraverso «la scomparsa dei minuti» (MEW 257, ES 1/238), adeguamento di tutte le fibre del corpo al ritmo delle macchine - nell'attesa del lavoro alla catena, e dello stress consumato nella ditta neoliberale.

[3] Cfr. il §122 di *Explication et reconstrution du capital*.

[4] Il famoso § III del Capitolo 1, « La forma del valore», è sotto questo rispetto decisivo, e generalmente abbastanza mal compreso. Il suo obiettivo, precisa Marx, è quello *di dedurre il concetto di moneta da quello di valore*, esso stesso compreso nei termini dei §§ 1 e 2, quelli di valore-lavoro, e quindi di *dispendio* produttivo di forza-lavoro in un contesto di produzione mercantile. Non c'è da scegliere tra due teorie marxiane, delle quali l'una, quella dell'ultima edizione del *Capitale*, che alcuni "dialettici" giudicano piattamente "ricardiana", sarebbe fondata

sul valore-lavoro, e l'altra, radicata nei *Grundrisse* e giudicata più profonda, sarebbe fondata sulla moneta e la sua astrattezza. E ciò sia detto contro coloro che periodicamente scoprono che il concetto primo non sarebbe il lavoro, ma la moneta, la quale nei *Grundrisse* costituisce ancora il punto di partenza della ricerca. Marx finisce col discernere al di qua del denaro, fondamentale principio connettore del mercato, il processo mercantile della produzione come logica sociale, e la forza-lavoro stessa nella vulnerabilità sociale del suo esercizio mercantile. Ci impedisce così di confondere mercato e capitale, due regimi distinti dell'astrazione. Questa confusione si esprime talvolta oggi nel discorso dell'"astrazione reale", un concetto prezioso, che rinvia ad Adorno, ma il cui uso è delicato. Perché si tratta, tra l'altro, di sapere quale *statuto di realtà* appartiene rispettivamente al mercato e al capitale. Proprio questa sarà la posta in gioco dell'articolazione "ontologica" L1-L2-L3 presentata qui.

[5] Il primo posto va a Moishe Postone, ai cui occhi la nozione di «dispendio», per il fatto stesso di essere «fisiologica», e dunque «antropologica», non potrebbe essere né sociale, né storica. Postone cerca un sostegno in questo senso in Isaac Rubin (interprete per il resto spesso ben ispirato). Se la nozione di «dispendio di forza-lavoro» figurerebbe all'inizio del *Capitale*, curiosamente, sarebbe perché Marx intenderebbe «partire dalle apparenze», dal «fenomenico». Il «lavoro sotto il capitalismo» si auto-comprenderebbe come dispendio corporeo, ossia come un fenomeno naturale, eterno, al quale bisogna quindi adattarsi: naturalizzazione ideologica. Supporre che *Il Capitale* cominci dalle «apparenze», a mio avviso, è una falsa «buona idea», in realtà assai cattiva.

[6] È necessario affrontare la teoria marxiana del valore senza ingenuità, senza in particolare chiederle ciò che essa non può dare: funzionare nel discorso richiesto dalla pratica economica capitalistica. Marx spiega chiaramente, all'inizio del Libro 3, perché una «scienza economica» intesa come pratica razionale del capitalismo non ha rigorosamente alcun bisogno né della teoria del valore né della teoria del plus-valore. Sono, questi, dei concetti validi per un'altra specie di sapere, che concerne la natura della relazione tra le classi in lotta, il processo della loro costituzione, della loro configurazione, le loro strategie. La concettualità marxiana del valore definisce in quale senso i rapporti economici sono dei rapporti di classe, ossia dei rapporti sociali. Definisce la pertinenza propria del discorso «economico» dell'attore capitalista, il suo statuto caratteristico. Essa non si inscrive però in questo sapere pratico, che può accontentarsi di considerare il rapporto salariale come un rapporto di scambio, e non di sfruttamento, né deve giustificarsi di fronte ad esso.

[7] Occorre stare attenti alla terminologia (fluttuante) di Marx. Come categoria antropologica, il «lavoro in generale» deve essere considerato ad un tempo nel suo aspetto concreto, come «produzione di valori d'uso» (che traduce il tedesco *Arbeitsprozess* nel capitolo 5, MEW 192), e nel suo aspetto astratto, come «dispendio di forza lavoro», ossia *Arbeit überhaupt* (MEW 215), che la versione francese rende qui con «lavoro umano in generale» o «lavoro in generale» (ES I/200). Assumo qui il «lavoro in generale» come l'articolazione del lavoro concreto e del lavoro astratto. Il presente paragrafo L1 giustifica questa scelta.

[8] L'interpretazione "grundrissiana", che crede di vedere nella Sezione 1 un'esposizione della «circolazione» - come se si potesse pensare la circolazione di merci senza la produzione di merci - non consente di comprendere la questione «astratta» del lavoro mercantile. La tradizione filologico-filosofica, nelle sue versioni tedesche ispirate alla Scuola di Francoforte, come anche in quelle francesi, italiane o inglesi, fa fatica a discernere l'«astrazione reale» costituita dalla «produzione mercantile» come logica sociale realmente esistente. In questa stessa linea si inscrivono anche i «nouveaux philosophes» del marxismo, che si richiamino a una «nuova dialettica»

(*New Dialectic*, nel senso di Cristopher Arthur) o di una «nuova teoria del valore» (*New labour theory*, nel senso di Moishe Postone). Per loro la «verità» del *valore* (quella del mercato e dunque, nella loro opinione, quella della merce), si trova nel *capitale*, nel processo di *valorizzazione*. Il loro approccio non lascia posto a una teoria della produzione capitalistica come mercantile. Cosa che però è richiesta per una critica del capitalismo.

[9] Nel Giudizio Universale del capitalismo essi sollevano la pietra delle proprie tombe e risorgono, per appaire con tutta la forza della loro età nelle pagine iniziali del *Capitale*. Si ritroveranno del resto le stesse figure - il filatore, il tessitore, il fabbro, nel capitolo 6, «Capitale costante e capitale variabile» (MEW 214, ES I/199).

[10] Ho analizzato questa zona di incertezza in *Que faire du Capital ?*, al capitolo 2, «il valore come quantità».

[11] Cfr. MEW 211 , ES 1/187, a conclusione del capitolo centrale, nel quale si parla della produzione del plus-valore assoluto.

[12] Riprendo qui la problematica sociopolitica che faceva l'oggetto del capitolo 3 di *que faire du Capital ?*, «Il valore come concetto sociopolitico».

[13] Nell'interpretazione della vulgata "grundrissiana" si tratta del «passaggio dalla circolazione alla produzione». Ma è un controsenso piuttosto grossolano. La «circolazione» alla quale Marx fa riferimento è la «circolazione mercantile», corollario di ciò che egli designa come «produzione mercantile». È proprio questa la problematica decisiva, ancora assente nei *Grundrisse*, che si afferma nell'ultima versione del *Capitale*.

[14] La Sezione 1, in Smith e Ricardo, si riduce all'enunciato che traduce il «tempo di lavoro», fondamento supposto del valore, in quantità di lavoro-salariato (un numero x di ore moltiplicato per un salario orario y), ossia in una grandezza mercantile che si scambia con il capitale. L3 si dissolve in L2. Le differenze di intensità, di qualificazione e abilità si riducono alle differenze di salario alle quali danno presumibilmente luogo. Cfr. *Que faire du Capital ?,* pp. 24-25. Gli economisti «neoricardiani» italiani e francesi degli anni '60, discepoli di Sraffa, riprenderanno questa problematica, che non conosce se non il lavoro «dotato di prezzo». Cfr. Ivi, pp. 256-273.

[15] Occorrerebbe far apparire il carattere poco adeguato della terminologia relativa all'opposizione tra lavoro astratto e lavoro concreto: coppia presa in prestito dal linguaggio filosofico, che occulta non meno di quanto esprime. Le due proposizioni che seguono in corsivo, concernenti l'intensità e il tempo di lavoro socialmente necessario, sono argomentate in *Que fair edu Capital ?*.

[16] È, questo, un tema di cui Emmanuel Renault, in *Souffrances sociales*, Paris, 2008, ha mostrato l'importanza nel *Capitale.*

[17] Cfr. *Que faire du Capital ?*, Chapitre 4, «Valeur/prix de la force de travail», e in particolare pp. 79-82.

[18] Il verbo «gettare» significa che il datore di lavoro capitalista può mettere arbitrariamente fine al contratto. Altrimenti, non si tratterebbe più di un contratto *mercantile.* Quando il contratto è posto come definitivo si esce dalla semplice relazione mercanitle, e si entra in qualche modo in una contrattualità «sociale», in un altro regime di libertà.

[19] « Il capitale non si preoccupa affatto della durata della forza-lavoro. Ciò che unicamente lo interessa è il massimo che può esserne erogato in una giornata. Ed esso raggiunge il suo scopo abbreviando la vita del lavoratore, allo stesso modo in cui un agricoltore avido ottiene dal suo suolo un più alto rendimento esaurendone la fertilità» (MEW 281, ES 1/260).

[20] Vedi Michel Foucault , *Sécurité, territoire, population*, Cours du Collège de France, 1977-1978, Paris, 2004, trad. it., Milano, 2005 et *Naissance de la biopolitique*, Cours du Collège de France, 1978-1979, Paris, 2004, trad. it. Milano, 2005.

[21] Marx vi ritorna in nota: ad essere riportato, riassunto da lui, è il testo di un manifesto degli operai edili scritto in occasione del «grande sciopero» di Londra nel 1860-61. Questo prestito segnala la stretta relazione tra l'enunciato del diritto e la lotta di classe. Si nota che il testo non è virgolettato: Marx fa proprio questo discorso idealtipico, che diventa un frammento del suo discorso teorico. Marx s'installa così in una situazione della modernità nella quale la libertà è *dichiarata*. E fa proprio questo discorso, senza il quale l'ingiustizia stessa non potrebbe essere enunciata, nell'atto stesso di criticare l'ordine sociale che lo strumentalizza.

[22] Designo questo argomento come la «tesi della regola». Vedi *Théorie Générale*, capitolo 1, rielaborato in *L'État-monde*, capitolo 2.

[23] Rinvio in particolare alla grande opera di Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat*, Paris, PUF, 1998, trad. it. Roma, 2002.

[24] Su questo punto, cfr. *Théorie générale*, pp. 378-380.

[25] Preferiamo lasciare in francese l'espressione francese «libertégalité», e quelle che vi si riferiscono, sia perché si tratta di una nozione tecnica del pensiero di J. Bidet, sia per evitare brutture come "liberteguaglianza"(N.d.T).

[26] Rinvio alla dimostrazione che proporrò nel primo capitolo, «Louis Althusser, Judith Butler et l'interpellation », del libro di cui questo articolo costituirà il terzo capitolo.

[27] Questa problematica, sulla quale lavoro da due decenni, è riformulata in *L'État-monde*. Nel contesto qui considerato da Marx, quello dell'operaio della fabbrica, questa "relazione di classe" concerne la forza-lavoro nel doppio processo della sua compravendita sul *mercato* e de suo esercizio produttivo nell'*organizzazione* - senza dimenticare la relazione statuale, definita in particolare dal fatto che l'organizzazione (che è supposta essere quella della parola) afferma in essa la propria superiorità sul mercato.

[28] Si noterà - ed è solo un esempio tra tanti - che è l'ispettore Ure a dipingere la fabbrica come « automa » e come "autocrate" (MEW 442, ES 2/102).

[29] In latino nel testo (N.d.T).

[30] È il tema del capitolo 6 di *L'État-monde*, «Idéologies, utopies, cryptologies».

[31] E ciò a dispetto dei limiti della sua analisi dei rapporti di genere. Se ne troverà uno studio documentato in Frigga Haug, «Sur la théorie des rapports de sexe», in Annie Bidet-Mordrel, *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, 2010.

[32] È questo il tema del capitolo 5 di *L'État-monde*, «Classes, 'Races', Sexe».

[33] Lo schiavo è infatti sempre, fondamentalmente, uno straniero. Vedi la tesi di Olivier Pétré-Grenouilleau (a cura di), *Histoire de l'esclavage*, Paris, 2008.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

L'individuo concreto, il soggetto.
Note per una rilettura di 'Idéologie et appareils idéologiques d'Etat'

Francesco Toto

ABSTRACT. *This article aims to demonstrate the idealistic character of the theses stated in Idéologie et appareils idéologiques d'Etat and their apparent materialism as the result of a particular mechanism of psychological repression. In this respect, I first show the presence, already in Lire le Capital, of numerous concepts that during the '70s will be rearticulated within the theory of ideology, such as those of evidence, guarantee, and structure of recognition/misrecognition. I then show how this rearticulation, which allows the formulation of both the concept of interpellation and the idea that there is no subject unless as a product of a certain ideology, should be understood in the light of the comparison with the work of J. Lacan, and his reading of Freud. The reconstruction of this comparison makes clear the idealistic sense of the theses stating that "the human being is an animal which is ideological by nature", and, therefore, the concrete individual is "abstract" when compared to the subject produced by ideology: the human being is not a body, a biological being, because the body is nothing more than an indifferent substrate of a subjectivity which is placed from the outside.*

Introduzione

Apparso nel giugno 1970 su "La pensée", e ripubblicato a cura di J. Bidet in appendice all'opera, incompiuta, di cui costituisce un parziale "montaggio"[1], il celebre scritto di L. Althusser su *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat* (IAIE) sembra offrire una teoria rigorosamente materialistica dell'ideologia. Una delle sue tesi più note, infatti, è proprio quella secondo la quale «l'ideologia ha un'esistenza materiale». L'evidenza che ha per noi l'«esistenza ideale […], spirituale delle "idee" proviene esclusivamente da un'ideologia dell'idea e dell'ideologia» (291), della quale è in un certo senso l'«effetto ideologico elementare» (296). Il carattere apparentemente immediato di questa evidenza, che fa apparire «ciò che accade […] nell'ideologia» come se si verificasse «al di fuori di essa» (298), è inseparabile da un doppio misconoscimento: misconoscimento non solo del fatto che le idee di un soggetto sono in realtà «degli atti materiali, inscritti entro pratiche materiali, regolate da rituali materiali definiti a propria volta da un apparato ideologico materiale», ma anche dello stesso «carattere ideologico dell'ideologia». Ciò che qui di seguito sosterremo, contro ogni verosimiglianza, è che il carattere materialistico delle tesi althusseriane è un'apparenza (un'"evidenza"!) prodotta da un preciso meccanismo testuale di presupposizione/rimozione. Dopo una rapida esposizione di queste tesi mostreremo in primo luogo come la strategia argomentativa di IAIE sia costruita attorno ad alcuni presupposti non tematizzati. Mostreremo poi, in secondo luogo, come i due testi di Althusser inclusi in *Lire le Capital* presentassero già, seppure dispersi, molti dei concetti che saranno convocati e concatenati in IAIE, ma non quello che dell'articolo apparso su *La pensée* rappresenta il vero e proprio concetto-cardine, e che istaura tra i testi del '65 e quello del '70 una vera e propria cesura. Mostreremo allora, in terzo luogo, che questa cesura può essere ricucita, ed i vuoti che affettano il discorso di IAIE possono essere colmati, se ci si rivolge al confronto di Althusser con Lacan, quale è testimoniato pubblicamente già in un importante passaggio di *Lire le Capital* e nella schematica esposizione contenuta nell'articolo su *Freud e Lacan*, ma preso di petto soprattutto

nei testi postumi delle due conferenze su *Psychanalyse et sciences humaines* e delle *Trois notes sur la théorie des discours*. La considerazione di questo confronto, che apparirà in un primo momento procedere su una strada parallela a quella percorsa nel confronto col Marx del *Capitale*, permetterà di comprendere il processo di elaborazione che ha consentito la genesi di una tesi oggettivamente nuova a partire dalla riorganizzazione di elementi teorici parzialmente già esistenti, di rinvenire i presupposti che IAIE ha lasciato impliciti, e di leggere la loro non esplicitazione come una vera e propria rimozione. Risulterà chiaro, infatti, che la loro scomparsa deve esser stata determinata non solo dalla rottura - biografica o intellettuale - con Lacan, di cui si ha già sentore nella terza delle *Trois notes* e che sarà invece del tutto chiara ne *La découverte du docteur Freud* (1976), ma soprattutto dall'esigenza di rispettare i canoni di riconoscibilità prescritti da una certa ortodossia, e di imporre al testo, attraverso la dissimulazione di un significato latente schiettamente idealistico, una "evidenza" capace di garantire la legittimità della sua autointerpretazione materialistica. Cominciamo allora col fornire un succinto riassunto delle tesi esposte in IAIE, che ci consenta di metterne in risalto sia i presupposti sia la prossimità e la distanza rispetto alle tesi di *Leggere il Capitale* da una parte, di *Freud e Lacan* e delle conferenze su *Psychanalyse et sciences humaines* dall'altra.

1. La prima cosa da notare, riguardo alla teoria dell'ideologia esposta in IAIE, è che essa si inscrive nel contesto di una più ampia teoria della «riproduzione delle condizioni della produzione» (263), e cioè di una riproduzione non solo delle forze produttive (mezzi di produzione e lavoro), ma anche dei rapporti di produzione. La cosa interessante, qui, è che l'ideologia è direttamente legata non solo alla riproduzione dei rapporti di produzione, ma delle stesse forze produttive. La riproduzione dei rapporti di produzione, per un verso, non è mai garantita dallo Stato come semplice insieme unitario di apparati repressivi, come invece pretende la classica dottrina marxista-leninista dello Stato. Essa richiede per Althusser, che rielabora in questo punto la lezione gramsciana, l'articolazione degli «Apparati (repressivi) di Stato» e di quegli «Apparati Ideologici di Stato» - quali possono essere la scuola la famiglia o la chiesa - che normalmente sono pensati come esterni allo Stato ed interni alla "società civile". Il ruolo degli «Apparati (repressivi) di Stato», in un certo senso, non è un ruolo autonomo, ma quello di assicurare «le condizioni politiche dell'esercizio degli Apparati Ideologici di Stato» (280). Per altro verso, la riproduzione del lavoro - e perciò delle stesse forze produttive di cui esso è uno dei fattori - non è mai semplice garanzia della riproduzione della forza-lavoro incarnata nel corpo biologico del proletario, o della sua qualificazione, ma sempre anche riproduzione della sua sottomissione ad un

«ordine stabilito»: la sua coerenza con determinati rapporti di produzione, e per ciò stesso con l'altrettanto determinata ideologia dominante che ne garantisce la riproduzione (267). Riassumendo, la riproduzione delle forze produttive dipende, come propria «condizione ultima» (263), da quella dei rapporti di produzione. Questa riproduzione dipende a propria volta, in ultima istanza, dal funzionamento degli Apparati ideologici di Stato, funzionamento nel quale l'ideologia ha la propria esistenza materiale, e del quale quello degli apparati repressivi è un semplice presupposto. L'intera riproduzione delle condizioni della produzione si ritrova appesa all'assoggettamento del lavoro ad un ordine prestabilito, in cui consiste appunto la specifica funzione dell'ideologia, che secondo Althusser costituisce un «rapporto immaginario degli individui alle loro condizioni reali d'esistenza» (289), ossia in ultima istanza dei rapporti di produzione di cui sono gli «agenti» (290). Si capisce, con ciò, la ragione per la quale l'ideologia non può avere storia, nel senso - radicalmente diverso da quello attribuito dal Marx dell'*Ideologia tedesca* a questa stesse tesi - in cui deve essere di per sé stessa eterna, od «onni-storica» (288). «L'uomo è per natura un animale ideologico» (295), e «l'ideologia è eterna» (288), perché l'ideologia è la condizione stessa di qualunque storia: perché nessuna «formazione sociale», compresa la futura società comunista[2], è possibile senza la riproduzione delle sue determinate condizioni di produzione, e quindi senza una ideologia altrettanto determinata che assoggetti il lavoro al particolare «ordine stabilito» in cui quella formazione sociale giustappunto consiste. La seconda cosa da notare è che il modo in cui l'ideologia marginalizza il ruolo della repressione ed assolve alla propria funzione strutturale consiste nel "trasformare" degli «individui concreti» in «soggetti» tramite una «interpellanza». Un individuo, per Althusser, non è interpellato come un essere «individuale, inconfondibile e naturalmente insostituibile» (296), che è al tempo stesso un «centro di iniziativa, autore e responsabile dei propri atti» (303), se non «affinché accetti (liberamente) il proprio assoggettamento», assolva spontaneamente e senza bisogno di interventi repressivi ai ruoli stereotipi che la struttura sociale gli assegna. Per via della funzione propriamente *strutturale* svolta da questa loro soggettivazione/assoggettamento, gli individui devono essere «già da sempre soggetti» (299), nel duplice senso della parola francese *sujet*: già da sempre, e in un unico atto, interpellati come portatori di una presupposta «soggettività libera» e «assoggettati», «denudati di ogni libertà, salvo quella di accettare liberamente la propria sottomissione». Come effetto di superficie delle pratiche e dei rituali nei quali l'ideologia ha la propria esistenza materiale, e attraverso i quali l'«individuo concreto» si ritrova già da sempre soggettivato e assoggettato «al ruolo che deve assolvere nella società di classe» (284)[3], la soggettività è dunque essenzialmente un prodotto ideologico, ed anzi *il* prodotto ideologico fondamentale. L'evidenza che rende la soggettività "riconoscibile" come un dato originario e immediato, impone la categoria di soggetto come una categoria prima, consente ad ogni individuo concreto di «riconoscere» sé stesso e l'altro come soggetti, fa tutt'uno col «misconoscimento» o la «negazione» tanto del vuoto che separa l'individuo dal soggetto che ne viene «supportato» (297), quanto dell'assoggettamento dal quale quel vuoto viene colmato: sono un solo e medesimo prodotto dell'ideologia, del modo in cui essa lavora attraverso l'interpellanza. La terza cosa da notare, è che il concetto-cardine dell'intera costruzione althusseriana, quello di interpellanza, non è assunto ad oggetto di un discorso teorico. Attraverso un «modo di esposizione particolare» che dovrebbe garantirne la riconoscibilità (297), esso viene messo in scena attraverso alcuni esempi, dai quali Althusser si limita poi a trarre alcune rapide conclusioni. Nella prima scena un individuo cammina per strada, sente pronunciare un nome che è il suo, si volta riconoscendo sé stesso come colui che è stato interpellato, ossia come colui al quale l'altro fa riconoscere tramite un segno acustico di averlo riconosciuto, ed i due si stringono la mano, conformemente ad «una pratica rituale materiale di riconoscimen-

to ideologico» (296, 298). Attraverso quella che Althusser stesso conosce come una «figura retorica» (300), nella seconda scena è l'ideologia religiosa cristiana a parlare in prima persona, a rivolgersi agli individui in nome di Dio, ossia di un «Altro Soggetto Unico, Assoluto», a chiamarli per nome, a dir loro chi sono e qual è il loro posto nel mondo, in modo tale che ognuno possa riconoscersi come il soggetto interpellato, «sujet *de* Dieu, assujeti à Dieu, *sujet par le Sujet et assujeti au Sujet*» (301). Poiché però Dio è solo colui in nome del quale si parla, e l'ideologia stessa non esiste nelle «forme materiali del suo funzionamento», bisogna intendere che, al di là della figura retorica impiegata da Althusser, il discorso messo in scena come se fosse pronunciato direttamente dell'ideologia è in realtà l'azione o la pratica, regolate da un rituale, di un qualche individuo concreto, materiale, quale può essere ad esempio un «professionista dell'ideologia» (284). Come già ricordato, è l'autore stesso a confessare che nella sua particolarità gli esempi che fornisce sono costruiti apposta per rendere "riconoscibili" le conclusioni. Sta di fatto, comunque, che solo a partire dal secondo esempio - quello dell'ideologia religiosa - Althusser può concludere che la struttura dell'ideologia è, in generale, non solo «speculare», ma anche «centrata». Speculare, perché è solo la specularità della coppia soggetto/Soggetto, il fatto cioè che nel Soggetto «ogni soggetto può contemplare la propria *immagine*», a consentire agli individui concreti di riconoscersi come i soggetti che sono stati interpellati dal «Soggetto Assoluto», ad offrire loro la garanzia che sono proprio loro ad essere interpellati, e che è proprio il Soggetto ad interpellarli. Centrata, poi, perché è senz'altro vero, da una parte, che *nella realtà* non esistono se non individui concreti, e che le pratiche di soggettivazione/assoggettamento attraverso le quali un individuo è indotto a riconosce sé stesso come soggetto sono già da sempre delle pratiche rituali che si svolgono tra gli individui, nelle quali l'individuo si ritrova riconosciuto o interpellato come soggetto da colui che egli riconosce come tale, ma è altrettanto vero, d'altra parte, che questo processo ideologicamente "intersoggettivo" non può apparire, *nell'ideologia*, se non come fondato sull'interpellanza da parte del Soggetto, garantito dal riconoscimento tra i soggetti e l'unico Soggetto che li interpella. La possibilità del riconoscimento di sé come colui che è interpellato nelle pratiche e nei rituali nei quali l'ideologia ha la propria esistenza materiale, inseparabile dalla possibilità del riconoscimento reciproco, e dal misconoscimento della cesura tra individualità concrete e soggettività assoggettate, è quindi strutturalmente fondata sul riferimento ad un istanza supposta terza, esterna. Se ora gettiamo un rapido sguardo d'insieme alla teoria sommariamente esposta da Althusser, e ancor più sommariamente riassunta da noi, non possiamo non avere l'impressione che essa presenti parecchi vuoti, e parecchie resistenze all'intelligenza del lettore. Non si capisce, in primo luogo, né cosa sia l'«individuo concreto» che è chiamato a "supportare" il soggetto, né in che senso esso sarebbe «astratto» (299) in rapporto al soggetto che esso già da sempre è. Resta oscuro, in secondo luogo, quale genere di relazione sia quella in forza della quale il soggetto è "supportato" da un individuo «concreto», individuo che in questa sua "concretezza" deve essere però al tempo stesso "astratto" rispetto al soggetto che esso supporta. Sfugge, in terzo luogo, il significato più preciso della tesi per la quale, l'individuo essendo già da sempre soggetto, e la soggettività «la categoria […] costitutiva di ogni ideologia» (295), l'uomo non può che essere «per natura un animale ideologico». Se si eccettua la *decisione* di passare dall'esempio del saluto tra uomini che passeggiano per strada a quello di ordine religioso, in quarto luogo, non si riesce a cogliere la ragione per la quale la specularità del rapporto di soggettivazione/assoggettamento, coerentemente alla quale un individuo concreto si fa soggetto unicamente nell'"intersoggettività" di un rapporto decentrato, esige di essere duplicata in una relazione, altrettanto speculare ma questa volta centrata. Perché, in altre parole, sarebbe necessario passare da un individuo che riconosce sé stesso come soggetto unicamente in quanto si riconosca riconosciuto come tale da un altro individuo, che si trova in una

posizione speculare alla sua, ad un individuo che può riconoscere sé stesso come soggetto solo in quanto riconosciuto come tale da quello che egli riconosce come Soggetto Assoluto? A risultare teoricamente inesplicata, se non nella forma della generalizzazione, è la stessa nozione di interpellanza, ed i meccanismi attraverso i quali l'ideologia riesce a costituire forme di soggettività in forza delle quali gli individui concreti che le supportano adempiono spontaneamente alla loro strutturale funzione di riproduzione dei rapporti di produzione. A pensarci bene, vediamo che l'esposizione del concetto di interpellanza, che dovrebbe rappresentare la chiave di volta dell'intero edificio teorico pazientemente costruito Althusser, è in realtà appeso a un vuoto, che gli elementi disposti all'interno di IAIE non sono sufficienti a colmare.

2. Prima di passare alla ricostruzione della genesi delle tesi di IAIE entro il confronto con Lacan, ci sembra utile rivolgerci un momento a *Lire le Capital* (LC). Come tutti sanno, si tratta di un'opera collettiva nata dal seminario che Althusser organizzò insieme ai suoi allievi nel '65, l'anno successivo a quello in cui Althusser invitò Lacan a tenere il proprio seminario presso l'Ecole normale supérieure, e organizzò lui stesso un seminario su Lacan e la psicanalisi, nel contesto del quale saranno pronunciate le due conferenze su *Psychanalyse et sciences humaines* (PSH), a partire dalle quali sarà elaborato l'articolo *Freud e Lacan* (FL). La lettura dei due testi althusseriani inclusi in LC ci consentirà di stabilire un immaginario di punto di partenza del processo che condurrà alla formulazione del concetto di interpellanza: buona parte degli elementi teorici che saranno convocati in seguito a definire la nozione di interpellanza sono già presenti, ma ancora dispersi e privi di ogni esplicita connessione sistematica. La lettura dei nostri due testi ci consentirà inoltre di constatare che, nonostante la loro posteriorità all'inizio del confronto con Lacan, e nonostante la presenza di un passaggio in cui Lacan viene esplicitamente citato, il lavoro di sintesi tra la riflessione sul *Capitale* e quella sulla psicanalisi lacaniana, che sarà tentato solo nelle *Trois notes* e rimosso in IAIE, è ancora largamente carente. Se ora ci concentriamo su quelli, tra gli elementi presenti nei due testi althusseriani inclusi in LC, che torneranno in IAIE, e che sono quindi suscettibili di essere letti retrospettivamente come "anticipazioni", non possiamo non partire dalla constatazione che, anche se non si avvicina neppure lontanamente alle ossessive quasi seicento occorrenze della coppia *théorie/théorique*, *idéologie* e *idéologique* tornano comunque quasi trecento volte. Questo semplice fatto è sufficiente ad affermare che una definizione di ideologia *deve* essere, già per l'Althusser del '65, una delle principali poste in gioco della sua elaborazione teorica. Senza mai essere affrontato di per sé stesso e in generale, nella portata per così dire antropologica che assumerà in IAIE, il concetto di ideologia viene messo a tema nel rapporto differenziale tra «modo di produzione teorico dell'ideologia» e «modo di produzione teorico della scienza» (62), o anche tra «pratica ideologica» e «pratica scientifica (o teorica)» (70), e nella funzione che esso assolve entro la problematica epistemologica circoscritta da quel rapporto. Particolarmente interessante, per noi, è il modo in cui in questo contesto più ampio viene caratterizzata la formulazione ideologica del problema della conoscenza. Ciò che in tutte le sue diverse versioni (idealista, empirista, pragmatista, fenomenologica…) caratterizza per Althusser la formulazione ideologica del problema della conoscenza, infatti, è la sua impostazione in termini di «garanzia della possibilità della conoscenza» (67): di garanzia, più precisamente, «dell'accordo tra la conoscenza (Soggetto) e il suo oggetto reale (Oggetto)» (69). La natura ideologica di questa impostazione è legata al modo in cui essa costruisce un problema artificiale, ed in senso stretto immaginario, *a partire* dalla risposta che esso *deve* ricevere: come «esatto riflesso» (60) o «specchio teorico» (62) di una soluzione imposta da istanze od esigenze extra-teoriche (religiosi, etici, politici…). L'impostazione ideologica del problema della conoscenza produce allora uno spazio chiuso all'interno del quale il «gioco speculare proprio dell'immaginario ideologico»

(146) è in grado di svolgersi senza intoppi, una «struttura di riconoscimento speculare» entro la quale non solo problema e risposta si riflettono l'uno nell'altra, ma «i personaggi ideologici di Soggetto e Oggetto» (66) si affrontano in un «faccia a faccia» (65) che li presuppone come *dati* anteriormente al processo di conoscenza (38). A costo di ridurre l'intera conoscenza ad un semplice fenomeno di riconoscimento di un oggetto dato da parte di un soggetto ugualmente dato, e di misconoscere tanto il meccanismo reale della produzione delle conoscenze quanto la sua falsificazione e sottomissione ad opera di determinati interessi sociali, l'ideologia riesce così a conferire alla propria risposta al problema dell'accordo tra Soggetto e Oggetto una «evidenza» capace di garantire la possibilità della conoscenza. Come si può vedere da questa rapidissima sintesi, i due testi althusseriani inclusi in LC presentano già molti degli elementi che nel '70 saranno usati per definire la nozione di interpellanza, e dunque dell'ideologia in generale. Torna, in particolare, l'idea che la specificità dell'«effetto di conoscenza ideologico», «l'essenziale» cioè non solo dell'impostazione ideologica del problema della conoscenza, ma dell'*ideologia in generale* (62), risieda nel suo costituirsi come un effetto di «riconoscimento-misconoscimento speculare» (82), specularità alla quale sono legate la sua «evidenza» e la garanzia o legittimità che essa comporta. Mancano, però, almeno due punti fondamentali. Manca, innanzitutto, tanto il carattere intersoggettivo e per così dire "orizzontale" della relazione di riconoscimento/misconoscimento, quanto, conseguentemente, l'idea che questa prima relazione speculare richieda di duplicarsi in una relazione analogamente speculare, ma questa volta "verticale", tra soggetti e Soggetto. Manca, inoltre, qualunque messa in questione del nesso tra individuo e soggetto. Riguardo a questo secondo punto, a dire il vero, bisogna riconoscere che vi sono almeno quattro luoghi suscettibili di essere letti in maniera retrospettiva come altrettante "anticipazioni" di una problematizzazione del rapporto di soggettivazione/assoggettamento attraverso il quale l'ideologia costituisce degli individui come soggetti. In uno di essi, tra l'altro, compare di sfuggita anche il tema dell'intersoggettività. Secondo il primo passo, che si colloca all'interno della problematica epistemologica, il processo di produzione della conoscenza, di quell'oggetto della conoscenza che va cioè tenuto distinto dall'oggetto reale, accade tutto all'interno pensiero. «Sebbene gli individui ne siano gli agenti», tale pensiero non va inteso però come la «facoltà di un soggetto» (psicologico, trascendentale o assoluto che sia), ma come un «apparato di pensiero» storicamente costituito ed articolato sul mondo naturale e sociale, che solo «assegna a questo o quell'individuo (soggetto) pensante il suo posto o la sua funzione nella produzione delle conoscenze» (47). Gli altri passi hanno una portata più generale. Il secondo passo riguarda la critica quella concezione umanista della storia, non estranea al marxismo, secondo la quale sarebbero gli uomini - ossia «questi "uomini reali", questi "individui concreti"» di cui parla l'*Ideologia tedesca* - a fare la storia. Il presupposto di questa tesi, al quale essa deve la propria "evidenza", è che «gli "attori" della storia siano gli autori del suo testo, i soggetti della sua produzione». Il suo prezzo, invece, è quello di ridurre «i rapporti di produzione, i rapporti sociali, politici o ideologici […] a dei rapporti interumani, intersoggettivi» (178-9). In realtà, come si evince dagli ultimi due passaggi, secondo Althusser ogni particolare modo di produzione produce esso stesso, a seconda delle «funzioni di cui gli individui sono portatori (*Träger*) nella divisione del lavoro», «le forme di esistenza storica degli individui» (140). Una teoria che pretenda di spiegare il funzionamento di una società in generale non può considerarsi compiuta, quindi, finché non giunga a rendere conto della correlazione (di cui l'etnologia fornisce soltanto una testimonianza empirica) tra la varietà dei modi di produzione e quella degli «effetti di feticismo, o ideologia», nei quali, «consciamente o inconsciamente, gli uomini vivono le loro idee, i loro progetti, le loro azioni, i loro comportamenti, le loro funzioni come *sociali*» (81). Anche qui, come in precedenza, tra LC e AIEI si produce un

innegabile effetto di risonanza. Non solo sembra quasi di poter capire cosa debbano essere gli «individui concreti» di cui Althusser parlerà in IAIE come altrettanti "supporti" delle forme storiche di soggettività, ma l'individuo compare inoltre proprio come ciò che una concezione ideologica della storia indica come «soggetto», e una concezione scientifica smaschera invece come semplice «attore», mero supporto di funzioni specifiche e di altrettanto specifiche forme ideologiche di consapevolezza delle proprie condizioni reali o sociali di esistenza. A guardare le cose con maggiore attenzione, però, ci si rende conto di come l'effetto di risonanza che si produce tra i due testi nasconda una serie di rotture. Gli individui, nei passaggi citati, sono certo già considerati come attori, agenti, o supporti (*Träger*): non però di forme di soggettivazione/assoggettamento, ma unicamente delle funzioni che sono assegnate loro dalla struttura dei processi di produzione, sia materiale sia cognitiva (ideologica), in cui sono inclusi. È inoltre tutt'altro che chiara, in LC, la connessione tra i diversi livelli su cui si articola il discorso sull'ideologia: tra il livello che si è detto "epistemologico", nel quale l'evidenza della tesi per cui la conoscenza dell'oggetto sarebbe l'opera di una facoltà di un soggetto e il misconoscimento del reale processo di produzione della conoscenza sono entrambi garantiti dalla specularità della struttura Soggetto/Oggetto, e il livello che si è detto invece "antropologico", trattato solo di sfuggita e subordinatamente a quello epistemologico, e nel quale la struttura del processo produttivo assegna agli individui particolari funzioni e forme di coscienza ideologica corrispondenti. È vero, poi, che già in LC «individui concreti» e «soggetti» compaiono in un medesimo contesto. Come testimonia la confusione implicita nell'espressione «individuo (soggetto)», appare però tutt'altro che chiara la loro distinzione, alla quale Althusser non sembra attribuire ancora alcun particolare valore. In LC, infine, abbiamo a che fare con particolari formazioni ideologiche (il marxismo di stampo umanistico, ad es.) che pensano illusoriamente gli individui come soggetti (e i loro rapporti come rapporti intersoggettivi). In IAIE, al contrario, l'ideologia in generale ha la funzione di "trasformare", "costituire" *realmente* gli individui in soggetti, di produrre cioè forme non solo immaginarie, ma anche *reali*, di soggettivazione/assoggettamento (e di "intersoggettività). Riassumendo quanto si è avuto modo di notare nel corso della lettura di LC, si può concludere che ciò che in questo resta non-pensato è precisamente quel concetto di interpellanza che costituisce tutta la novità di IAIE, e che in tanto consente di ricombinare in forma unitaria tutti gli elementi già presenti nel testo del '65 entro una teoria diversa da quella in cui originariamente compaiono in forma dispersa, in quanto consente di articolare, nella forma di una gerarchizzazione tra due relazioni di riconoscimento, "orizzontale" e "verticale", il rapporto tra individuo e soggetto. LC, è vero, presenta già molti degli elementi che saranno convocati dal secondo nella definizione del concetto di interpellanza. Tra LC e IAIE, ciò nondimeno, resta aperta una cesura. Solo retrospettivamente, quindi, i passi che si sono citati possono essere letti come "anticipazioni" della teoria esposta in IAIE.

3. Ciò che tenteremo di mostrare, nei seguenti due paragrafi, è l'ordine o la connessione di idee che ha reso possibile il passaggio da LC a IAIE in occasione del confronto con Lacan. Un riferimento a Lacan, si è detto, è già presente in LC, in un luogo in cui la struttura di riconoscimento/ misconoscimento che a suo parere definisce lo spazio dell'ideologia come tale viene assimilata al «circolo inevitabilmente chiuso di ciò che in un altro contesto, ad altri fini, Lacan ha chiamato "relazione speculare duale"» (63). Nonostante questo riferimento, la riflessione portata avanti in LC sembra muoversi lungo ancora una traiettoria ancora in gran parte parallela rispetto ai problemi che pure erano già stati cominciati ad affrontare nelle due conferenze su *Psychanalyse et sciences humaines* (PSH) e in *Freud e Lacan* (FL), scritti nel '64. Per comprendere meglio il tentativo di sintesi tentato nelle *Trois notes* redatte nel '66, nelle quali la nozione di interpellanza compare per la prima volta, qui di seguito ci rivolgeremo in un primo momento ai

due testi precedenti LC, per passare nel prossimo paragrafo al testo successivo. Di questi due testi, ci interesseremo soprattutto alla valorizzazione che Althusser fa della lettura lacaniana di Freud, come l'unica fedele alla novità del pensiero freudiano, e capace perciò di preservarne l'irriducibilità. Risulteranno allora chiari i motivi per i quali tutta la "fedeltà" di Lacan consisterà precisamente nel rescindere ogni legame, ancora fattualmente presente in Freud, tra il desiderio ed una dimensione corporea. Giustificato dalla volontà di levare l'interdetto di cui la psicanalisi è stata ingiustamente oggetto da parte della cultura comunista ufficiale[4], il problema comune a PSH e a FL resta quello di rendere conto della *rupture* o *coupure épistémologique* alla quale sarebbe legata la carica rivoluzionaria della disciplina scientifica fondata da Freud, e dalla quale questa disciplina sarebbe essenzialmente separata dal campo ideologico già costituito sullo sfondo del quale essa emerge, e all'interno del quale rischia sempre di nuovo di essere nuovamente riassorbita. Scienza «totalmente nuova», in cui sorge una «verità nuova», fondata sulla definizione di un «oggetto nuovo», che è suo e solamente suo (l'inconscio), la psicanalisi sorge con Freud sullo sfondo di un campo «pieno», «in cui tutti i posti sono presi», e rispetto al quale essa non può non rompere, occupare «luogo vuoto», un «fuori-campo». Questa rottura, per altro verso, non può compiersi se non «all'interno del campo in cui essa deve intervenire, praticamente nello stesso linguaggio con il quale questa nuova disciplina deve rompere». La psicanalisi, in altre parole, non può produrre i propri concetti «domestici» - secondo una distinzione che Althusser afferma di riprendere da Kant - se non sotto la protezione di concetti «importati» da discipline che le sono essenzialmente estranee (fisica energetica, biologia darwiniana, economia politica, filosofia…) e al costo, perciò, di una vera e propria «sproporzione», o addirittura «contraddizione», tra la rete di concetti presi «a destra e a manca» ed intrecciati per catturare il proprio oggetto ed il loro autentico contenuto teorico. Se da un lato la nuova disciplina tenderà allora a produrre nel campo in cui si iscrive una ristrutturazione complessiva, il campo, d'altro lato, non potrà mancare di opporvi resistenza: all'inizio denunciandone lo scandalo, ma in seguito offrendole il proprio «riconoscimento» e la propria «ospitalità divorante» (PSH,78-81, LC, 23-6 e 31-2). Tra tutti i vari tentativi di riannessione, il più pericoloso è senz'altro, per Althusser, quello messo in atto dalla disciplina più prossima alla psicanalisi, la psicologia, e che trova la propria espressione più rappresentativa nell'opera nel vero e proprio parricidio teorico compiuto dalla stessa figlia di Freud. A partire dalla necessità extra-teorica di concepire la malattia psichica come disadattamento sociale, o il disadattato come malato, Anna Freud concepisce un soggetto centrato sull'Io, il cui compito è quello di conciliare le proprie pulsioni biologiche interne (l'ES) con la realtà esterna e con le norme sociali, introiettate come Super-Io, riconosciute grazie al rapporto con i genitori. In questo modo la costruzione del soggetto psicologico richiede l'appiattimento l'una sull'altra tre realtà o concetti eterogenei: l'individuo, che è un concetto biologico; il soggetto, che ha un valore nella divisione sociale del lavoro, designa colui che, sottomesso ad un ordine o a un padrone, è al tempo stesso pensato come attivo, origine delle proprie azioni, ed è quindi chiamato a rispondere della propria condotta di fronte a un terzo; infine l'Io, concetto nato all'interno ad una problematica filosofica, che designa una funzione al tempo stesso conoscitiva in rapporto al mondo esterno e di sintesi in rapporto alle istanze del mondo interno (PSH,106-8). Si capisce allora il valore propriamente ideologico di questa costruzione centrata sull'Io, che non solo abusa della terminologia freudiana per riannettere la psicanalisi alla psicologia e ridurre l'inconscio a qualcosa di interno alla coscienza, ma assegna alla pratica della cura lo scopo di un rafforzamento dell'Io, ossia della capacità del soggetto di pervenire ad una sintesi sostenibile delle proprie opposizioni interne, di adattarsi al ruolo che la realtà esterna gli impone senza essere frantumato dall'aggressività delle proprie pulsioni (51-4 e 97-101)[5]. Di fronte ai tentativi di riannessione,

l'unica possibilità per la psicanalisi di restare fedele a sé stessa e alla propria carica rivoluzionaria, di perseverare nella rottura che essa rappresenta, di condurre ad un reale sconvolgimento del campo in cui si inscrive, consiste per Althusser nel proteggersi da ogni riduzione alle discipline preesistenti, e in particolare alla psicologia. La difesa del carattere scientifico della psicanalisi passa dunque, in maniera particolare, dalla rescissione di qualunque continuità tra individuo biologico e soggetto, che della costruzione ideologica di un soggetto psicologico centrato sull'Io costituisce appunto il presupposto. Ed è proprio qui che compare Lacan. Nel *Trattato teologico-politico*, secondo Althusser, Spinoza avrebbe già mostrato, contro Cartesio, che non è l'immaginazione ad essere la facoltà di un soggetto psicologico, ma che è al contrario la costituzione di un soggetto psicologico ad essere imposta «dalla struttura dell'immaginario», ossia da una struttura sociale storicamente determinata, «che per poter sussistere produce necessariamente quel soggetto» (120). Denunciando nell'uomo naturale hobbesiano il doppio speculare dell'uomo contemporaneo, attraverso il quale il passaggio dalla non-società ad una società determinata può essere spiegato e giustificato tramite la presupposizione del punto d'arrivo già nel punto di partenza, Rousseau avrebbe poi affermato che la cultura «precede sempre sé stessa» (93). Di fronte all'eterno problema del «passaggio dall'esistenza (al limite puramente) biologica all'esistenza umana», dell'attraversamento di «questo spazio infinito che separa la vita dall'umano, il biologico dallo storico, la "natura" dalla "cultura"», di questa «ominazione forzata» che «trasforma i bambini umani da larve di mammiferi in soggetti» (LC,36 e38), la scoperta rivoluzionaria di Freud consisterebbe tutta nel fatto che anche per Freud «la cultura precede costantemente sé stessa»: che è cioè soltanto «l'azione della cultura» a trasformare l'individuo biologico in un «soggetto umano» (91). Può sembrare strano, ma la strana novità del Freud riletto da Lacan consiste proprio, per Althusser, nel non dire nulla di diverso da ciò che Althusser stesso può mettere in bocca a Spinoza e Rousseau solo a costo di rimuovere completamente quel rapporto mente/corpo, o *côté physique*/*côte métaphysique ou moral*, che pure del loro pensiero costituisce un aspetto fondamentale[6]. La valorizzazione del lacaniano "ritorno a Freud", attraverso il quale Lacan ristabilisce nella sua verità originaria la teoria «ben stabilita, ben fissata […] da Freud stesso», e supera l'inadeguatezza concettuale sulla quale fanno leva i vari revisionismi trasformando i concetti importati in concetti domestici, è in buona parte legata proprio alla sua capacità di disinnescare ogni continuità tra individuo biologico e soggetto, e di riaffermare con ciò l'autonomia della scienza psicanalitica rispetto all'ideologia psicologica. Su quale sia il rapporto tra questa affermazione e l'irriducibilità della psicanalisi, legata come sappiamo alla specificità del suo oggetto (l'inconscio), PSH non dice pressoché nulla. Una conclusione non infondata ci pare poter essere tratta, in questo senso, dall'accostamento dei luoghi che in FL ricostruiscono il "passaggio" dell'individuo biologico al soggetto umano e di un'importante nota a piè di pagina. Riguardo al passaggio dall'individuo al soggetto, per Althusser il punto da tenere fermo è uno solo. Esso si articola certo in due momenti, nella formazione "prima" di una struttura duale, nella quale la «fascinazione immaginaria dell'Ego» sorge grazie all'identificazione narcisistica primaria con questo o quell'altro, e "poi" di una struttura triadica, nella quale l'intervento di un terzo rompe la soddisfazione immaginaria legata alle fascinazioni duali, e introduce il bambino in un ordine simbolico. Nonostante questa apparente successione, l'intero passaggio dipende però, in realtà, dall'«efficacia assoluta […] della Legge della Cultura», che è il modo in cui Althusser preferisce chiamare il lacaniano ordine simbolico, o ordine del significante: al di sotto del proprio apparente primato cronologico, il momento dell'immaginario non è in realtà null'altro se non il modo in cui il bambino «vive la sua relazione immediata con un altro essere umano (la madre) senza riconoscerla praticamente come la relazione simbolica che essa è», come già «marcata e strutturata

nella sua dialettica dalla dialettica stessa dell'Ordine Simbolico» (FL,39-40). È del resto proprio la subordinazione del primo livello al secondo, e dunque della relazione duale immaginaria alla relazione simbolica triadica, il fatto cioè la costruzione di un Io in un rapporto apparentemente immediato con un altro Io è in realtà già da sempre mediata e regolata dalla misconosciuta presenza di un terzo, a sostanziare la polemica althusseriana contro ogni interpretazione filosofica intersoggettivista della psicanalisi, da Sartre a Ricoeur. Il discorso dell'inconscio è già da sempre cominciato, perché esso non è nient'altro che il discorso dell'Altro, del grande Terzo, di quella Legge della Cultura che precede sempre sé stessa e che, pur misconosciuta, struttura il processo di formazione dell'Io sin dal primo respiro del bambino (42). Sulla base di questa identificazione del discorso dell'inconscio alla Legge della cultura, appare chiara l'importanza della nota che commenta il passaggio in cui si legge che il bambino subisce «sin dal primo respiro» gli effetti della Legge. Secondo la nostra nota, infatti, il desiderio è la categoria fondamentale dell'inconscio. Più precisamente, esso è «il senso singolare del discorso dell'inconscio del soggetto umano», che sorge nel gioco della catena significante di cui il discorso dell'inconscio è composto. È per questa ragione che il desiderio «si distingue radicalmente dal bisogno organico di essenza biologica», e «tra il bisogno organico e il desiderio inconscio non esiste una continuità di essenza, non più di quanto non esista una continuità di essenza tra l'esistenza biologica dell'uomo e la sua esistenza storica». I concetti "importati" attraverso i quali Freud pensa il contenuto dell'inconscio, come quelli di «libido, affetti, pulsioni» sono quindi solo «apparentemente biologici», non hanno che un'«apparenza biologica». L'esistenza storica dell'uomo, «ivi comprese le determinazioni in apparenza puramente biologiche, come i bisogni», non può essere compresa se non attraverso le categorie dell'esistenza storica dell'uomo. Esattamente allo stesso modo, sono «le categorie essenziali dell'inconscio che permettono di apprendere e definire il senso stesso del desiderio, di distinguerlo dalle realtà biologiche che lo supportano (esattamente come l'esistenza biologica supporta l'esistenza storica), ma senza costituirlo né determinarlo». La specifica novità e della psicanalisi freudiana, quella sua irriducibilità che all'inizio poteva non sembrare chiara, sta allora tutta qui: nel dimostrare che il valore biologico delle pulsioni è solo apparente, perché l'individuo biologico ne è il supporto, ma non il soggetto. Sebbene sia ancora materialmente assente quella nozione di interpellanza, PSH e FL presentano già, sconnessi tra loro, tutta una serie di elementi che saranno convocati nella teoria dell'ideologia esposta in IAIE. In IAIE, ad esempio, Althusser si richiamava esplicitamente a Freud in almeno due occasioni. Nella prima, per illustrare che gli individui sono già da sempre soggetti. Se il bambino è già da sempre soggetto, in IAIE come in FL, è appunto perché è immediatamente circondato dalla serie di rituali nei quali l'ideologia familiare ha la sua esistenza (299)[7]: perché è iscritto sin dal suo primo respiro nelle «formazioni ideologiche» legate alla struttura della parentela, ed esposto perciò al discorso della legge. Nella seconda occasione, non a caso, il riferimento a Freud compare per IAIE per accostare la tesi dell'«eternità» dell'ideologia in generale alla freudiana «eternità dell'inconscio» (288). Il discorso dell'inconscio, in FL, è tutt'uno con quello della Legge della Cultura, quale si fa sentire attraverso le «formazioni ideologiche» della parentela. Come in FL l'individuo biologico è già da sempre divenuto un soggetto umano per via dell'efficacia del discorso della legge, in quanto discorso dell'inconscio, così l'individuo concreto di IAIE è già da sempre soggetto, perché è già da sempre esposto agli effetti di un certo discorso ideologico. Col la figura del «grande Terzo» lacaniano compare inoltre già in FL qualcosa di innegabilmente simile all'«Altro Assoluto» dal quale l'individuo sarà interpellato in IAIE. Nella subordinazione dell'immaginario al simbolico, e nella conseguente critica delle letture filosofiche e intersoggettiviste della psicanalisi, l'intersoggettività è vista inoltre in PSH, proprio come in IAIE, come una costruzione ideolo-

gica. Nel contesto della polemica contro Anna Freud, in una dunque posizione assai defilata, compare anche l'idea che la nozione di soggettività abbia una funzione entro la divisione sociale del lavoro, e che il soggetto sia sempre, al tempo stesso, assoggettato a un certo ordine presupposto e supposto libero, e come tale chiamato a rispondere delle proprie azioni. Ciò che più conta, ai nostri occhi, è però il fatto che si fa chiaro, in FL, il nesso che in IAIE farà dell'individuo concreto il "supporto" del soggetto, sul quale dovremo tornare alla fine di questo articolo. Come Althusser constaterà con grande chiarezza nella prima delle due *Lettres à D…*, ciò che sorge nel bambino umano, in quanto soggetto umano, è qualcosa di «nuovo», di «irriducibile al biologico», e che rispetto al biologico non può dunque se non «funzionare in maniera autonoma» (*Ecrits sur la psychanalyse*, 66). È proprio in questa autonomia che consiste tutta la specificità dell'oggetto della psicanalisi, la novità ed irriducibilità della quale consiste interamente nel saperne cogliere le leggi. Come già è si è visto succedere in LC, anche PSH e FL presentano già, allo stato gassoso, molti degli elementi che troveranno una propria più stabile configurazione nella più tarda teoria dell'ideologia. Si ha inoltre l'impressione che questi elementi consentano già di colmare alcuni dei vuoti che si sono visti aprirsi all'interno dell'esposizione contenuta in IAIE. In particolare, si intuisce finalmente chi debba essere l'«individuo concreto» che nel testo del '70 sarà chiamato a supportare il soggetto. Su questi punti, che sono di estrema importanza per la nostra dimostrazione dell'idealismo della teoria althusseriana dell'ideologia, torneremo nella conclusione di questo lavoro. Assieme a quella di interpellanza, però, manca ancora almeno un'idea centrale: l'idea che la categoria di "soggetto" sia una categoria *esclusivamente* ideologica, ed il soggetto stesso (e non semplicemente "la categoria di 'soggetto'"!) il prodotto specifico dell'ideologia. Il carattere ideologico della nozione di «soggetto psicologico», in altre parole, è perfettamente chiaro, ma non altrettanto lo è quello del «soggetto umano» che l'individuo biologico è già da sempre divenuto: non sembra, in altre parole, esservi un significato univoco del concetto di soggettività. Contrariamente al soggetto centrato sull'Ego, che nell'ideologia psicologica costituisce soltanto il presupposto teorico di una pratica ben precisa, quella di una cura tesa a riadattare l'individuo alle esigenze della divisione sociale del lavoro, il «soggetto umano» non può essere il semplice effetto di una mistificazione ideologica: come oggetto di scienza, infatti, deve avere una sua realtà non illusoria. È proprio questa impossibilità di interrogare la differenza tra il «soggetto» ideologico della psicologia e il «soggetto» scientifico della psicanalisi, allora, a far sì che il ruolo determinante giocato dalle «formazioni ideologiche» della parentela nella produzione del «soggetto umano» non possa essere riconosciuto se non marginalmente. È questa medesima impossibilità, ci pare, a vietare di mettere a tema il rapporto tra ideologia e discorso della Legge della Cultura, il rapporto tra questo discorso e quello dell'inconscio (ossia il desiderio), ed il rapporto tra la divisione sociale del lavoro legata ad una certa struttura economica e la soggettività umana. Interrogare questi rapporti vorrebbe dire domandarsi se il discorso della Legge della Cultura sia o non sia un discorso essenzialmente ideologico, se il desiderio, come discorso dell'inconscio, sia o non sia null'altro che un effetto della Legge della Cultura, e quindi di quell'ideologia che impone agli individui certi ruoli in funzione di un ordine prestabilito, e lasciare aperta la possibilità che il «soggetto umano» non solo si confonda con il «soggetto psicologico», ma riveli di non essere nient'altro, in fondo, che il modo in cui gli individui biologici vengono sussunti alle funzioni predeterminate dalla struttura sociale. La psicanalisi rischierebbe allora di non essere altro, per dirlo in una parola, che l'assoggettamento stesso contemplato *sub specie aeternitatis*: scienza della produzione ideologica di soggettività necessariamente coerenti con le strutture sociali in cui sono incluse. Si renderebbe non solo inafferrabile la portata rivoluzionaria della psicanalisi (se non come una pseudo-spinozista "coscienza della necessità"), ma evidente, inoltre, come tutta

la lettura althusseriana di Freud fosse inconsapevolmente finalizzata a costruire un'immagine propriamente ideologica della psicanalisi, ridotta a rispecchiarsi nel materialismo storico come nel proprio doppio speculare, o quanto meno destinata ad essere «digerita» dalla «divorante ospitalità» dell'interpretazione althusseriana del pensiero di Marx. Prima di passare alle conclusioni, mostrando che è stato il loro carattere schiettamente idealistico ad imporre la rimozione i presupposti della teoria dell'ideologia esposta in IAEI, resta ancora da affrontare il testo delle *Trois notes sur la théorie des discours*, ed il tentativo di sintesi in esso compiuto da Althusser.

4. Le *Trois notes*, con le quali il filosofo si proponeva di lanciare un gruppo di ricerca del quale avrebbero fatto parte A. Badiou[8], E. Balibar, Y. Deroux e P. Macherey, presentano per noi diversi motivi di interesse. Testimoniano, innanzitutto, di una prima, faticosa, parziale presa di distanza da Lacan. Tentano, inoltre, di elaborare un modello capace di pensare il rapporto tra la psicanalisi ed il campo in cui essa si inscrive in una forma diversa da quella della *coupure épistémologique*. Prendono di petto, soprattutto, il problema del rapporto tra inconscio ideologia, e del ruolo dell'ideologia nella formazione sociale di cui è una funzione. Su queste basi, c'è senz'altro da sperare che molte delle questioni lasciate in sospeso nei testi precedenti trovino finalmente una soluzione. Vedremo però che proprio su un punto fondamentale, quello di una possibile articolazione della teoria psicanalitica e teoria dell'ideologia, gli sforzi di Althusser vadano incontro a uno scacco. Il punto di maggiore attrito, nella presa di distanze da Lacan, è senza dubbio raggiunto nella terza delle *Trois notes*, nella quale viene negato uno degli assunti fondamentali delle prime due: viene negato, cioè, che «tutte le forme di discorso esistenti», come ad esempio il discorso inconscio, il discorso ideologico, il discorso estetico, o il discorso scientifico, «producono un effetto di soggettività» (131). È così che, forte di questa decisione teorica, nella lettera che accompagnava il testo inviato ai propri allievi Althusser poteva affermare di non credere più alla possibilità di parlare, come fa Lacan, di un soggetto dell'inconscio, o di un soggetto della scienza: la categoria di soggetto non è pertinente, se non in un senso equivoco, al di fuori del dominio dell'ideologia. È però un'altra presa di distanze, oggettivamente secondaria, a costituire il vero e proprio nucleo generatore del nostro testo. La subalternità implicita nel riconoscimento che «l'*essenziale* dell'impresa teorica di Lacan» è giusta, e nell'accettazione, a mo' di postulato, che l'inconscio sia effettivamente «strutturato come un linguaggio», non impedisce ad Althusser di denunciare tanto la confusione in cui Lacan sembra cadere quando assume ora la linguistica ora la psicanalisi come il fondamento di tutte le discipline che hanno a che vedere con la produzione di significati (151), quanto i limiti nella concezione dei rapporti tra le varie discipline che questa confusione implica e rende palesi (128). È proprio il riconoscimento di questa oscillazione della psicanalisi lacaniana tra vocazione egemonica e genuflessione di fronte alla superiore autorità della linguistica psicanalisi, ci pare, a spingere Althusser a rimettere in questione la propria precedente teorizzazione del rapporto tra una "scienza nuova" ed il campo in cui essa si inscrive. Per quanto riguarda questo secondo punto, bisogna notare che tutti gli sforzi di Althusser sono tesi a ripensare il rapporto della psicanalisi con la discipline che costituiscono il campo in cui essa si inscrive come un rapporto differenziale con le diverse «teorie regionali» (TR) di una medesima «teoria generale» (TG), in modo tale che la sua articolazione con le altre discipline l'una sull'altra possa essere pensata non nella forma ideologica dell'interdisciplinarità[9], ma come *interna* alla loro stessa definizione. È solo la formulazione della TG di cui la psicanalisi è una TR a permettere alle TR di rompere l'isolamento in cui rischiano di irrigidirsi, contribuire ognuna a rettificare i concetti dell'altra, resistere alla tentazione di pretendere l'una al rango di TG di tutte le altre, ma soprattutto dare prova della propria scientificità. Non può essere che la TG, infatti, a chiarire il rapporto differenziale che si intreccia tra lo specifico oggetto proprio di ognuna e gli oggetti del-

le altre entro il campo dell'oggettività scientifica esistente (122-3, 151), intreccio in cui giustappunto consiste lo statuto di scientificità di una disciplina. La cosa per noi più interessante, in questa nuova concezione del rapporto tra discipline, consiste nel fatto che essa sembra costruita apposta per permettere ad Althusser di formulare il problema del rapporto tra il discorso dell'inconscio, che come sappiamo costituisce l'oggetto specifico della psicanalisi, ed il discorso ideologico, «il cui concetto appartiene alla TG del materialismo storico» (149). Sulla base del presupposto che l'inconscio sia «strutturato come un linguaggio», infatti, la TG di cui la psicanalisi è la TR non può essere che una ancora non elaborata «teoria dei discorsi». L'inconscio viene pensato come una struttura o una macchina (un discorso) la quale combina elementi o significanti specifici (i "fantasmi", 133) secondo vincoli o leggi di combinazione altrettanto specifiche (sintassi, 157), dalle quali essa è determinata a funzionare producendo degli specifici effetti, effetti nei quali soltanto essa stessa esiste (129), e che rispetto ad essa non hanno nessuna «esteriorità, anteriorità, trascendenza» (158), e sono tutti riconducibili ad altrettante variazioni di uno stesso «effetto-libido» (158). Assumendo che la specificità di una struttura significante si colga solo nella sua articolazione con altre strutture significanti (ma anche con strutture non-significanti, 133), e che tra tutte le articolazioni possibili ve ne sia una prioritaria, o propriamente «essenziale», Althusser si rivolge non già ad illustrare gli elementi, le leggi di combinazione, e gli effetti del discorso inconscio considerato in sé solo, ma ad indagarne l'«articolazione princeps» con quell'altra macchina discorsiva che è l'ideologia (160), e il rapporto con quella macchina non discorsiva che è una struttura sociale. È proprio in questo contesto che le riflessioni portate avanti parallelamente in LC e in PSH e FL trovano una propria sintesi, e compare la teoria dell'ideologia come funzione legata alla riproduzione dei rapporti di produzione incentrata sulla nozione di interpellanza che sarà esposta pubblicamente in IAIE. Una struttura definisce delle funzioni-*Träger* come altrettante posizioni da occupare nella divisione tecnica e sociale del lavoro, lasciando all'ideologia il compito di selezionare chi debba occupare quelle posizioni. Nel discorso ideologico un Soggetto si rivolge agli individui interpellandoli come soggetti: partendo dal presupposto extra-teorico, impostogli dalla struttura sociale, che esistano dei soggetti disposti a farsi carico di certe funzioni, il discorso ideologico produce dei soggetti fornendo agli individui delle «ragioni-da soggetto», ossia delle garanzie, per assumere le funzioni-*Träger* definite dalla struttura: induce un effetto-soggetto negli individui istaurando una doppia relazione speculare che consenta loro di riconoscersi come i soggetti che sono interpellati dal centro da cui emana ogni interpellanza, il Soggetto (cfr.134-9). L'esposizione di questa concezione dell'ideologia, che è esattamente la stessa che sarà ripresa e ulteriormente sviluppata in IAIE, non è fine a sé stessa, ma subordinata alla comprensione di un problema che non lascerà al contrario quasi traccia nel testo del '70: quello dell'articolazione tra discorso dell'ideologia e discorso dell'inconscio, o tra gli specifici effetti nella produzione dei quali essi consistono, o in una parola tra l'effetto-soggetto e l'effetto libido. Su questo punto nodale, però, vanno incontro al naufragio. Facendo astrazione da tutti gli elementi resi caduchi dalla conquista teorica maturata nella terza nota, secondo la quale non esiste soggetto se non nel dominio dell'ideologia, si può comunque constatare che la prima nota pensa l'articolazione tra desiderio e soggetto, o tra inconscio e ideologia, secondo due versioni che per un verso non sono facilmente conciliabili, e che per altro verso condividono entrambe una medesima conseguenza di ordine generale. Secondo la prima versione, nella quale il discorso dell'inconscio sembra ancora mantenere una pur relativa autonomia rispetto a quello dell'ideologia, si può dire che l'inconscio è un meccanismo che funziona «a ideologia», nello stesso senso in cui si dice che un motore funziona a benzina (141). Esso produce i propri effetti nel vissuto soggettivo, informato dall'ideologia attraverso l'interpellanza (142), e dunque nei

frammenti del discorso ideologico nei quali l'inconscio riesce a "giocare", o a "fare presa" (143). Il discorso dell'inconscio si produce allora dentro e attraverso il discorso ideologico, all'interno del quale parla un altro discorso. Ciò che nel discorso ideologico funge da "sintomo" del discorso inconscio non è però soltanto questo o quel frammento, ma le sue stesse categorie fondamentali: il Soggetto che nel discorso ideologico interpella gli individui, ad esempio, «è evidentemente molto prossimo al super-Io (144-5). Questa prima versione dell'articolazione tra le due tipologie di discorso presenta almeno un problema interno. Se nessun meccanismo esiste separatamente dagli effetti che esso produce dentro di sé e secondo le proprie specifiche leggi, e se il discorso dell'inconscio è un meccanismo che funziona "a ideologia", che non produce cioè i propri effetti se non facendo presa sul discorso dell'ideologia, allora la distinzione tra i due discorsi si fa propriamente inafferrabile, e contro l'assunto di base bisogna ritenere che o l'inconscio ha un'esistenza separata dall'ideologia, oppure l'ideologia è un meccanismo eteronomo. È precisamente per via di questa sua interna fragilità, ci pare, che nel testo althusseriano la prima versione viene massicciamente subordinata ad una seconda, più forte, nella quale il discorso dell'inconscio perde ogni autonomia di fronte a quello dell'ideologia. Althusser, è vero, non la introduce se non con precauzione, affermando che la terminologia che impiega non va presa alla lettera, ma rappresenta solo una «prima approssimazione» (140). In mancanza di una "seconda approssimazione", però, non possiamo che attenerci alla lettera del testo, secondo la quale «la funzione-soggetto, che è l'effetto proprio del discorso ideologico, *richiede, produce, induce un effetto proprio*, che è l'effetto-inconscio» (135). «L'esistenza del discorso inconscio è indispensabile affinché funzioni il sistema attraverso il quale l'individuo assume il suo ruolo di soggetto ideologico» (139-40). È del resto proprio «l'interpellanza degli individui come soggetti ideologici», che pure in precedenza era sembrata fornire all'inconscio unicamente la situazione su cui "fare presa", a farsi carico di «*produrre* in essi un effetto specifico, l'effetto inconscio, che permette agli individui di assumere la funzione di soggetti ideologici» (139). In questo senso, il «Grande Altro», il cui discorso *è* il discorso dell'inconscio, non è tanto una categoria interna all'inconscio, la quale farebbe semplicemente presa sul «Soggetto» interno a discorso ideologico assumendolo come proprio sintomo, ma «*il discorso ideologico stesso*, fattosi inconscio» (141). Si capisce, allora, la ragione per la quale la teoria generale dei discorsi non può essere sufficiente a comprendere l'articolazione della teoria regionale del discorso inconscio sulla teoria regionale del discorso ideologico: perché il concetto del discorso ideologico appartiene non alla teoria genera dei discorsi, ma alla teoria generale del materialismo storico, dalla quale la prima è «determinata» (145). In questo modo il circolo si chiude, e si capisce in che modo la struttura sociale riesca a riprodurre sé stessa attraverso una ideologia che produce ad un tempo il soggetto e il suo inconscio, ossia il suo desiderio. In un passo abbastanza fuori contesto, Althusser distingue i discorsi, che non producono altro se non effetti di significazione, dalle pratiche, che producono invece «modificazioni-trasformazioni *reali* in oggetti esistenti». Subito dopo, però, ci tiene a sottolineare che «questo non significa che i discorsi non possano esercitare alcuna efficacia sugli oggetti reali, ma che non possono esercitare alcuna efficacia sugli oggetti reali se non attraverso la loro inserzione nelle pratiche in questione» (167). Se Althusser aveva bisogno di subordinare il discorso dell'inconscio al discorso dell'ideologia, era precisamente per consentire al discorso dell'ideologia, attraverso la produzione di un discorso dell'inconscio il cui effetto è un desiderio, a fare in modo che gli individui agiscano spontaneamente, ossia lavorino e trasformino cose reali, in maniera coerente con le esigenze della struttura sociale, ossia della divisione del lavoro. Capovolgendo una critica che Althusser rivolge ad esempio a Sartre, che aveva bisogno di una "ghiandola pineale" per comprendere il rapporto tra individuo e società, si può dire che il problema di Althusser è quello di

non aver cercato nessuna ghiandola pineale capace di spiegare in che modo l'individuo materiale, biologico, possa essere determinato a certe pratiche altrettanto materiali da un desiderio che non è altro che l'effetto di senso prodotto dal gioco dei significanti dell'inconscio, i fantasmi. In assenza di ghiandole pineali capaci di spiegare l'articolazione del discorso dell'inconscio non solo col discorso dell'ideologia, ma anche con quella «struttura non significante» che è il corpo umano, non resta ad Althusser che arrendersi inconsapevolmente a quel «parallelismo degli attributi» che da lui stesso denunciato come un deficit teorico (150). Sulla base di tutto quanto detto possiamo finalmente passare alle conclusioni.

Conclusione

Il percorso che si è compiuto passando prima per PSH e FL, poi per le *Trois notes*, dovrebbe non solo aver già chiarito in che modo il confronto con Lacan abbia permesso ad Althusser di passare dal concetto di ideologia presente in LC alla teoria esposta in IAIE, ma anche consentirci oramai di colmare i vuoti lasciati aperti da questo ultimo testo, e di capire la rimozione che esso mette in atto. A proposito dei vuoti che oscuravano il senso della teoria dell'ideologia contenuta in IAIE, il punto fondamentale è l'identificazione, che i testi analizzati ci consentono di operare, tra l'«individuo concreto» di cui parla il testo del '70 e l'«individuo biologico» che compare invece nei testi sulla psicanalisi. La ragione per la quale questo «individuo concreto» viene detto «astratto» rispetto al soggetto che esso già da sempre è, come consente di capire la nota di FL che distingue desiderio e bisogno, è non solo perché ciò che normalmente appare come appartenente alla sfera del biologico è in realtà determinato solo dalla sfera della cultura e della storia, ma più radicalmente perché l'individuo biologico non ha nessuna determinazione che gli appartenga in proprio: nessuna pulsione, nessun bisogno, nessun affetto neppure di piacere o di dolore al di fuori del modo in cui essi sono determinati dalle forme di soggettività che esso si limita a supportare, e la cui formazione avviene non già in relazione al corpo, ma in funzione di rapporti di riconoscimento immaginari, regolati dall'«efficacia assoluta» della Legge della Cultura, o del simbolico. Non solo l'«individuo concreto» non ha di per sé stesso, nell'"astrazione" della sua indeterminatezza biologica, alcunché di effettivamente individuale, irripetibile, ma la stessa soggettività, in virtù della propria indifferenza al corpo, non può essere se non una maschera di funzioni sociali oggettive, mero nodo dell'autoriproduzione di una certa formazione sociale. L'individuo deve limitarsi a "supportare" il soggetto, perché quest'ultimo è perfettamente indifferente al corpo su cui si appoggia, non essendo di per sé stesso null'altro che il modo in cui un corpo qualunque viene sussunto alle funzioni sociali stabilite da una struttura sociale data e dalla divisione del lavoro che essa implica. Tra corpo e mente, in una parola, non può esistere nessun dialogo, perché il corpo è muto, e la mente non ha altra voce oltre quella che le viene prestata dalle istanze esterne di cui è la cassa di risonanza. Il discorso dell'inconscio e il desiderio che ne è l'effetto non sono nulla di corporeo, perché non si distinguono dal discorso dell'ideologia: Soggetto fattosi soggetto, Dio padre divenuto uomo, semplice incarnazione di una funzione sociale prestabilita. Quello che superficialmente può apparire come l'intreccio tra un rapporto *verticale* ed uno *orizzontale*, intersezione del rapporto tra le istanze psichiche di uno stesso soggetto da una parte e del rapporto tra il soggetto ed altri soggetti dall'altra, non è che la maschera di una relazione verticale di un altro tipo: quella di una struttura sociale con gli elementi interni che essa ricombina conformemente alle proprie leggi, e che non hanno nessuna precedenza o trascendenza rispetto alla struttura in cui sono inclusi. Ne risulta non solo una antropologia piatta, ma soprattutto una concezione schiettamente idealistica: la materia in generale, ed in particolare quella materia vivente che l'individuo biologico

è, non hanno alcuna autonomia ontologica od epistemologica, perché non esistono né possono essere conosciute se non come realizzazione di una certa idea, per il modo cioè in cui sono informate da certe strutture ideali, di cui esse –come la "materia prima" Aristotelica - sono il semplice sostrato. L'uomo è per natura un animale ideologico, dunque, perché esso non esiste come un soggetto distinto da un individuo biologico se non in quanto momento in cui si esprime l'autoproduzione di una certa totalità organica. Althusser, si sa, è l'autore che più di tutti si è sforzato di separare le sorti del marxismo da ogni tentazione hegeliana e giovane-marxiana. Dietro un'apparente coerenza con la lezione del *Capitale*, però, la teoria esposta in IAIE, quale può essere riletta attraverso la ricostruzione della propria genesi, finisce per palesare, contro la propria volontà, un senso nascosto. Per la subordinazione della filosofia della natura alla filosofia dello spirito, e all'interno di quest'ultima dello spirito soggettivo allo spirito oggettivo, riecheggia la sistemazione hegeliana messa a punto nella grande *Enciclopedia*. Per il modo in cui concepisce il corpo come un oggetto sostanzialmente inerte, che non può essere incluso nella sfera della soggettività se non in quanto integrato in una certa collettività e "trasfigurato" dalle pratiche e dai rituali attraverso i quali si esercita l'efficacia assoluta della Legge della Cultura, ricorda la posizione del giovane Marx, quale si è tentato di delineare nell'editoriale di questo stesso numero di *Consecutio temporum*. La rimozione degli elementi che avrebbero consentito di riempire i vuoti lasciati aperti dal testo di IAIE, la cancellazione della genesi dei concetti che in esso sono esposti, è allora l'unico modo in cui Althusser può produrre la propria "evidenza" materialistica, e dissimulare l'idealismo latente del proprio discorso. Idealismo che pure non è stato privo di effetti sulla posterità althusseriana[10].

---

[1] Cfr. L. Althusser, *Sur la reproduction*, a cura di J. Bidet e con un'introduzione di E. Balibar, Paris, 2011. Gli altri testi che utilizzeremo sono i seguenti: L. Althusser, *Lire le Capital*, Paris, 1973; Id, *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences*, a cura di O. Corpet e F. Matheron, Paris, 1996 ; sia *Freud et Lacan*, sia le *Trois notes sur la théorie des discours*, sia le *Lettres à D…*, sia infine *La découverte du Dott. Freud* sono compresi in Id, *Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan,* a cura di O. Corpet e F. Matheron, Paris, 1993.

[2] Cfr. L. Althusser, *Marxisme et humanisme*, in «Pour Marx», Paris, 1965.

[3] Ci sembra interessante, il fatto che l'ideologia sia da un lato supposta eterna, e rappresentare quindi una condizione necessaria di *qualunque* formazione sociale, e che però il campo di applicazione dell'interpellanza sia qui incidentalmente ristretto a quello di una società di classe. Se si vuole tener fermo che la funzione *generale* dell'interpellanza sia quella di costituire gli individui in soggetti e di dissimulare il loro assoggettamento, bisogna concluderne che o anche nella società comunista gli individui sono assoggettati, se non ad un padrone, almeno ad un ordine precostituito, oppure che la nozione di interpellanza non riesce a descrivere, almeno nella forma definita da Althusser nel nostro senso, il funzionamento dell'ideologia in generale, né quel suo ruolo possibilmente emancipatore che pure l'autore richiama in altri testi. Su questo punto, ci sembra che quando J. Bidet propone di integrare il concetto di "interpellanza" esplicitamente stabilito da Althusser come funzione di soggettivazione/assoggettamento, coglie un'esigenza *interna* del pensiero althusseriano. Cfr. su questo punto J. Bidet, *Althusser et Foucault, Révolution et Résistance, Interpellation et biopolitique*, di prossima pubblicazione.

[4] Come conferma l'ellittica conclusione dell'articolo, secondo Althusser la costruzione di una teoria generale dell'ideologia deve passare attraverso l'integrazione di Marx e Freud, che hanno smascherato l'uno la struttura ideologica di misconoscimento entro la quale il «"soggetto"

umano» può essere pensato come il centro della storia, l'altro quel «misconoscimento immaginario» del proprio decentramento che solo consente a quello stesso soggetto di riconoscersi come un Ego (FL,47). Sebbene occultata dalla lettura ideologica che dell'opera freudiana è stata data da tutta una serie di correnti revisionistiche interne alla psicanalisi, e che ne ha favorito usi oggettivamente reazionari, la scoperta dell'inconscio ha dunque una portata realmente rivoluzionaria. Nell'escludere la psicanalisi dall'ambito dei propri riferimenti culturali, la cultura comunista ha scambiato la realtà del pensiero freudiano con l'immagine ideologica restituita nello specchio deformante del revisionismo psicanalitico.

[5] Come vedremo tra breve, il desiderio non è per Althusser un dato biologico. La produzione di forme storiche di soggettività, inoltre, coincide con la produzione di certe configurazioni del desiderio. Ci sembra interessante, in questo senso, la polemica di Althusser contro la riduzione dei traumatismi infantili a delle semplici «"frustrazioni" biologiche», ossia alla repressione di pulsioni di carattere corporeo. Se il desiderio non può essere represso, come si intuisce, è essenzialmente perché esso deve innanzitutto essere prodotto, perché non ha alcuna esistenza separata rispetto alle forme concrete nelle quali viene "indotto". La polemica contro l'idea di frustrazione e di repressione costituisce, non a caso, uno dei leit-motiv del pensiero più maturo di Foucault, che di Althusser è senza dubbio l'allievo più famoso, e che almeno su questo punto dimostra secondo noi di risentire l'influenza del maestro. Per la polemica di Foucault contro l'idea di repressione, cfr. soprattutto M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, 1976, ma anche, ad esempio, Id, *Securité, territoir, population*, Paris, 2004. Vedi P. Asiai, *Foucault croise Marx, ou assonances entre Foucault et Althusser*, alla pagina http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20072008/macherey21052008.html

[6] Per Rousseau, mi permetto di rinviare a F. Toto, *Passione, riconoscimento, diritto nel 'Discorso sull'ineguaglianza' di J.-J. Rousseau*, in «Post–filosofie. Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», n. 4, 2007, e a Id, *Les facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance. Riflessione, intelletto, ragione nel 'Discorso sull'origine della diseguaglianza'* in «Studi settecenteschi», n. 27-28, 2007-2008 (di prossima pubblicazione).

[7] Se Althusser preferisce parlare di Legge della Cultura piuttosto che di un ordine simbolico, o di un ordine del significante, è perché l'ordine che quella legge definisce si confonde certo, nella sua «essenza formale (38), con l'ordine del linguaggio, è bensì formalmente identico all'ordine del linguaggio, ma non si esaurisce nel linguaggio. Legge astratta, che prescinde da qualunque contenuto particolare, la legge della Cultura può includere tra i propri contenuti, oltre al linguaggio stesso, non solo «le strutture reali della parentela, e le formazioni *ideologiche* nelle quali i personaggi inscritti in queste strutture vivono le loro funzioni» (40n), ma anche una serie di norme o di pratiche (alimentari, igieniche…).

[8] Leggere Althusser dopo Badiou, come è capitato a chi scrive, non può non destare un certo stupore. Chi volesse sfogliare il testo dell'*Ethique* accanto a quelli di Althusser che stiamo considerando qui non potrebbe non notare, tanto per fare un esempio, una identica impostazione del problema del rapporto tra "animale umano" e "Soggetto, con la differenza in fondo marginale che Badiou inverte la posizione althusseriana, facendo del Soggetto il supporto non di una funzione ideologica, ma di un processo di verità. Cfr. A. Badiou, *Ethique. Essai sur la connaissance du mal*, Paris, 1993.

[9] Sulla critica della nozione di interdisciplinarità, cfr. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Paris, 1974, *passim*.

[10] Per quanto riguarda A. Badiou, ad esempio, cfr. F. Toto, *La fedeltà e l'evento. Appunti per una critica della teoria del soggetto in A. Badiou*, in «Polemos. Materiali di filosofia e critica sociale», n. 2-3, 2010, pp. 190-205.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Il declino irresistibile dell'ideologia del "postmoderno"

Roberto Finelli

Un potere senza misura

1. Le trasformazioni epocali degli ultimi trent'anni ripropongono, a mio avviso, quella che è stata la questione centrale di scienze sociali moderne, come l'economia e la sociologia: ossia come sia possibile studiare e definire la dinamica sociale come un tutto. È tempo infatti di ringraziare, ma nello stesso tempo di dire addio, alla grande ricerca microfisica di Michael Foucault. Perché il tempo storico che stiamo vivendo ci dice che non possiamo interpretarlo e muoverci dentro di esso con un pensiero debole, un pensiero anticausalistico e antisistematico, amante del frammento e della moltiplicazione delle differenze. Ed è perciò tempo di dire addio al modello originario di tutte le filosofie deboli ed antisistemiche della postmodernità, qual è stato il decostruzionismo di Nietzsche e il suo innalzamento del corpo, con la sua mutevolezza costante di pulsioni e passioni, a principio dell'intero universo culturale, sociale e politico. Così come è tempo di dire addio a quella reintepretazione del decostruzionismo di Nietzsche in chiave di religione e misticismo dell'*Essere* che è stata la filosofia dell'ontologia esistenziale di Martin Heidegger.

2. Attraverso la rivoluzione tecnologica informatica abbiamo assistito negli ultimi trent'anni al passaggio, per quanto riguarda la tipologia base dell'accumulazione capitalistica, dall'accumulazione rigida all'accumulazione flessibile, ossia, come anche si usa dire, dal fordismo al postfordismo. Questo passaggio epocale, che con l'applicazione delle nuove macchine dell'informazione ha generato un nuovo modo di organizzare l'accumulazione di capitale, ha comportato il collasso del Comunismo dell'Est, capace di reggere il confronto sul fordismo ma non sul postfordismo, e, contemporaneamente, la crisi del welfare states nel capitalismo dell'Ovest, con la perdita di potere della classe operaia tradizionale e della sua capacità d'opposizione quale si era mantenuta per tutto il periodo fordista. Così come ha provocato il sorgere di nuovi mercati del lavoro, con elevatissime quote di disoccupazione e di precarizzazione. Ma soprattutto, per quello che c'interessa in questa sede, questa trasformazione, basata sull'accumulazione flessibile del capitale, ha ancora di più accelerato quel processo di economia-mondo, di mondializzazione dell'economia, che fin dal millecinquecento ha accompagnato lo sviluppo dell'economia moderna.

3. La dilatazione dello spazio a spazio-mondo globale, insieme al movimento opposto di restringimento ed accelerazione del tempo, mette oggi infatti in discussione la caratteristica classicamente moderna dello Stato-nazione come entità economicamente sovrana. Tanto più quando, accanto alla dislocazione e deterritorializzazione del capitale produttivo, vanno considerate sia la velocità diffusiva del turbocapitalismo finanziario, sia la governance messa in atto da agenzie internazionali

come la Banca Mondiale, il Fondo monetario internazionale, la Banca Europea. E tanto più quando, nell'economia-mondo, il centro egemonico dell'accumulazione di capitale reale e produttivo appare in forte spostamento dagli Stati Uniti e dall'Ovest all'Est del pianeta e alla Repubblica Cinese.

È dunque soprattutto oggi che, l'estendersi all'intero pianeta dell'economia del capitale e della merce – dopo il toglimento del limite che al mercato del capitale aveva posto il comunismo dell'Est Europa e dell'Asia –, va riproposta, con la riaffermazione della forza dilagante dell'economico rispetto ai confini del politico, una teoria della dinamica storica e dei grandi mutamenti strutturali. A me sembra infatti che, con la fine del Welfare nei paesi dell'Occidente ed il crollo del comunismo autoritario nei paesi dell'Est, sia venuto chiaramente venuta meno anche la pretesa della politica di poter regolamentare e dirigere gli automatismi e l'impersonalità del mercato: una politica che appunto per mezzo secolo, nel Novecento, ha preteso di essere in qualche modo autonoma o almeno parallela al potere dell'economia. Quasi che *politica* ed *economia*, *Stato* e *Capitale*, dovessero essere concepite come le due dimensioni della modernità, sempre compresenti e parallele, ciascuna con una propria logica specifica, non riconducibile a quella dell'altra

Invece ciò che si sta imponendo, io credo agli occhi di tutti, è che fattore dominante di realtà si stia facendo il potere dell'economico capitalistico, un potere che, con la sua estensione ad un'economia mondo, appare come smisurato, fuori misura, rispetto alle misure delimitate della politica.

Una scienza dell'impersonale

4. Ed appunto di fronte al riemergere e all'espandersi di un mercato capitalistico che mostra di non essere regolabile dall'esterno, dalla volontà e dall'illuminismo della decisione politica, ma di obbedire invece solo a proprie leggi interne, secondo automatismi propri, sembra assai utile, almeno a mio avviso, ritornare a una possibile utilizzazione critica dell'opera di Karl Marx. Perché Marx è stato uno dei massimi pensatori sociali che si sono confrontati con le dinamiche dell'unificazione di un'epoca storica, sotto il segno di un unico fattore di integrazione e di totalizzazione dell'agire sociale, qual è stato per lui il *Capitale*.

Ma possiamo riaccostarci a Marx solo a patto di un'operazione rigorosa e senza compromessi. Solo a patto di lasciare andare, nel crollo del comunismo stalinista ed autoritario del 1989, tutto quanto del comunismo teorico originario di Marx stesso ci appare ormai appartenere a una forzatura mitologica della storia e della visione dell'essere umano e che non a caso era stato poi codificato, nella sua presunta coerenza, nel canone del marxismo ufficiale. Ciò di cui bisogna liberarsi, in altre parole, è la teorizzazione da parte di Marx del primato del fattore economico in ogni formazione storico-sociale e di qualsiasi epoca (tesi che con il Marx del *Capitale* diverrà valida solo per la società moderna); la teoria della funzione solo subalterna e mistificatoria dei processi culturali nel rapporto tra struttura e sovrastruttura; la tesi della natura inevitabilmente associativa e comunitaria della classe lavoratrice a partire dalla funzione progressista e collettiva del lavoro; la teoria dell'inevitabilità storica della contraddizione tra classe lavoratrice e classe capitalistica, fino al suo precipitare nella rivoluzione; la teoria della società comunista come basata sull'unico valore del collettivismo e dell'eguale distribuzione di beni, senza valorizzazione alcuna della individuazione del singolo e di uno spazio del privato irriducibile a quello del collettivo. Ciò che possiamo, anzi dobbiamo, far cadere del pensiero di Marx è dunque tutta la teoria del materialismo storico.

Per dire cioè che non abbiamo più bisogno – né, a dire il vero, ne abbiamo mai avuto bisogno – di quel marxismo della oggettività e della inevitabilità della contraddizione che è stato alla base del canone religioso e dogmatico del materialismo storico e del materialismo dialettico. Come

non abbiamo bisogno di quel marxismo del feticismo e dell'alienazione, da Lukàcs alla Scuola di Francoforte, da Sartre alla scuola italiana di Della Volpe e Colletti, che per tutto il Novecento, ha preteso di contrapporsi come marxismo eretico al marxismo ufficiale della contraddizione. Perché, si diceva, si contrapponeva una teoria della liberazione sociale fondata sull'iniziativa e la prassi antireificata della soggettività a una processualità solo oggettiva e fatalistica della storia

Ma a ben vedere *marxismo della contraddizione* e *marxismo dell'alienazione* hanno partecipato entrambi della visione mitica di un soggetto organicamente e collettivamente predisposto a una volontà rivoluzionaria, come la classe operaia, che avrebbe dovuto spiegare tutta la storia e la conclusione della formazione economico-sociale moderna con la sua leggenda fatta di svuotamento/alienazione, sfruttamento/contraddizione, riconquista e riappropriazione della propria essenza. Hanno partecipato cioè, entrambi quei marxismi, del paradigma identitario, generato dalla regressione che il falso materialismo di L. Feuerbach diffonde tra i giovane Hegeliani, di un soggetto concepito come originariamente comunitario ed organico che si perde e si rovescia nei propri predicati.

5. Ma di tutto ciò, come ho già detto, non abbiamo proprio bisogno. Non abbiamo bisogno di paradigmi antropomorfi e antropocentrici per spiegare un meccanismo di fondo non antropomorfo, bensì astratto e impersonale, quale, soprattutto oggi, nella sua diffusione planetaria, si presenta il *Capitale*. E a tal fine, per collocare il vertice del nostro vedere nella messa in opera storica e sociale di un soggetto astratto ed extraumano, torna ad essere appunto preziosa quella parte del pensiero di Marx che ha voluto essere non più una filosofia della storia, bensì una scienza del presente visto come intessuto e totalizzato da quel peculiare fattore di storia che si chiama *Das Kapital*, quale soggetto, come suona il termine tedesco, neutro e senza sesso. Voglio dire cioè che per leggere il presente è necessario abbandonare i paradigmi teorici consumati della *contraddizione* e dell'*alienazione* e provare a riflettere nei termini di un paradigma nuovo qual è quello che qui propongo e che vorrei definire come il paradigma dell'*astrazione*.

Il *Capitale*, secondo quanto pensa il Marx che maggiormente ci è utile, è nella sua essenza fondamentalmente «quantità», cioè ricchezza che per la sua natura solo quantitativa e numerica non può che aspirare ad una accumulazione quantitativa di sé, e che, per promuovere la sua accumulazione tendenzialmente illimitabile e smisurata, è pronta ad invadere e colonizzare con la sua logica l'intero mondo della qualità, ovvero l'intero mondo della natura e degli esseri viventi, umani e non umani. *L'esistenza del capitale*, ci dice Marx, *è intrinsecamente connessa ad una dimensione di crescita*: di profitto cioè che torna ad essere investito, non consumato ma accumulato. Altrimenti senza reinvestimento ed accumulazione, senza innovazione tecnologica e di prodotto, il singolo capitale non riesce a soddisfare le due condizioni fondamentali della sua esistenza, che sono, rispettivamente, il controllo dei lavoratori al proprio interno e la concorrenza degli altri capitali all'esterno. Il capitale significa dunque, con la subordinazione del mondo della qualità al mondo della quantità, la colonizzazione sempre più estesa, in senso orizzontale e verticale, del mondo non legato e organizzato dal denaro da parti di un mondo in cui gli unici legami sono quelli delle merci e del denaro.

Di fronte a tale sua esigenza vitale – di quantità che deve espandere continuamente il suo limite quantitativo – tutte le altre esigenze della vita umana, affettive, morali, etiche, estetiche, ecologiche, vengono meno. Come tale il capitale è un assoluto incondizionatamente quantitativo-accumulativo, per il quale si dà condizione di patologia e di crisi non appena la crescita diminuisce o s'interrompe. Ed è talmente necessario il suo automatismo di crescita da comandare comunque anche quelle che sembrano le decisioni più liberamente soggettive ed

umane dell'iniziativa economica, come la scelta delle merci da produrre e le abilità imprenditoriali dei singoli capitalisti, che appaiono da questo punto di vista, come dice Marx, solo dei portatori di ruolo, delle «Charaktermasken». Gli esseri umani entrano infatti nella stesura del *Capitale* solo come maschere teatrali che non rimandano mai a singole storie di vita, ma sempre a stereotipi, a ruoli generali di comportamento, predeterminati e prescritti, che vengono poi interpretati e vissuti dai singoli attori. «Il capitalismo -scrive un osservatore acuto come David Harvey -, è orientato alla crescita. Un tasso costante di crescita è essenziale per la salute del sistema economico capitalistico, poiché è soltanto grazie alla crescita che possono essere garantiti i profitti e può essere mantenuta l'accumulazione di capitale. Ciò significa che il capitalismo deve operare per espandere la produzione e per ottenere una crescita in termini reali, indipendentemente dalle conseguenze di ordine sociale, politico, geopolitico o ecologico. Se bisogna fare di necessità virtù, una pietra miliare dell'ideologia del capitalismo è rappresentata dal principio secondo cui la crescità è inevitabile e positiva. La crisi è quindi definita come assenza di crescita»[1]. Questa teorizzazione da parte di Marx del capitale come un assoluto di quantità, come un assoluto di crescita neutra ed impersonale, non è stata in generale mai presa seriamente in considerazione, anche dai marxisti, probabilmente per la paura di cadere nella metafisica e per la seduzione patita di fronte all'empirismo e al realismo.

Con la collocazione nel cuore della modernità di un vettore essenzialmente quantitativo di socializzazione, di una dimensione quantitativa che si fa egemonica della dimensione qualitativa, Marx riesce a definire un soggetto dell'azione sociale fondamentalmente non identitario, un soggetto costituito dal processo e dal circolo della sua accumulazione, che, nel suo divenire di valore in processo, assegna un carattere di continua trasformazione alla modernità e mutua contemporaneamente la natura dello *Spirito* hegeliano: ossia quella di un soggetto che prova a riprodurre costantemente i propri presupposti, non lasciando nulla di altro e di eterogeneo rispetto alla propria logica di crescita e di riproduzione. Il *Capitale* è come il *Geist* hegeliano: fattore tendenzialmente di unificazione e di totalizzazione dell'intera esperienza naturale-geografica-sociale. E per quello che interessa noi, analisti critici della postmodernità, è qui che sta l'hegelismo vitale di Marx. Non nella valorizzazione della contraddizione come pretesa struttura generale, come pretesa metacategoria, della realtà storica e sociale, bensì nell'accettazione di una peculiare tipologia e modalità di totalizzazione. Secondo la quale un processo di unificazione e totalizzazione non avviene affatto attraverso un'opera di esportazione e imposizione di un dominio e di una forza costrittiva, ma attraverso la dinamica opposta della progressiva assimilazione e interiorizzazione dell'esterno, attraverso cioè la trasformazione di un limite e di un mondo che il soggetto, nel proprio agire, si trova di fronte come presupposto, dato, altro da sé, in quanto istituito su una diversa e pregressa logica di costituzione, in un mondo posto, prodotto e attraversato dalla propria e attuale logica costitutiva. Dove la tipologia del processo è circolare, perché il rafforzamento e l'espansione del proprio Sé non nasce dall'esclusione o dalla repressione dell'altro bensi dall'uscire fuori di sé, attraversare e mediarsi con l'altro e ritornare in sé arricchito dallo scambio con l'alterità.

È del resto proprio tale omologia strutturale con il modello di ciò che per Hegel è il *Geist*, lo *Spirito*, che ci fa meglio comprendere la natura paradossalmente "spirituale" del *Capitale* per Marx, ossia il fatto che esso non è mai una cosa fissa, un cumulo di proprietà, una ricchezza statica, ma è un processo circolare, scandito da diverse stazioni di percorso, attraversate dalla ricchezza astratta e che corrispondono, ogni volta, a ruoli umani ben codificati, a figure cioè dell'agire strumentale e della relazione sociale e intersoggettiva ben determinate.

Svuotamenti ed effetti di superficie

6. Tale natura non sostanzialistica ma volatile e in costante divenire del capitale si manifesta in modo quanto mai approfondito oggi, nel tempo storico e sociale che stiamo vivendo e che ormai per convenzione viene chiamato il tempo della società postfordista. Termine giusto a mio avviso se con esso si vuole designare una società che continua ad essere, nei suoi fondamenti invariabili, capitalistica, ma che, possiamo dire, ha profondamente trasformato il suo modo di accumulazione e con esso il suo modo di produrre, oltre che economia, anche forme di coscienza e ideologia. Per usare le parole di quell'acuto geografo e scienziato sociale che è David Harvey possiamo dire, come già abbiamo anticipato all'inizio, che il postfordismo è capitalismo passato dalla tipologia di «accumulazione rigida» alla tipologia di «accumulazione flessibile».

La nuova tipologia di accumulazione del capitale, cominciatasi a sviluppare negli USA all'inizio degli anni '70 del secolo scorso, è caratterizzata da una ricerca infaticabile della flessibilità che ha cercato di aggredire qualsiasi nodo di rigidità, in genere legato a strutture di grande ampiezza, e che ha aggredito l'organizzazione e la tecnologia dei processi produttivi, il modo e il mercato del lavoro, la tipologia dei beni, la modificazione dei modelli di consumo. E' venuta meno la centralità della grande fabbrica. La rigidità della catena di montaggio è stata smontata, attraverso la robotica e l'informatica, in più isole e segmenti, così come si sono affidate all'esterno molte delle funzioni prima concentrate nell'attività di un'impresa. Si è fortemente accellerata la delocalizzazione della produzione in altre nazioni con tempi storici e maturità civili assai diverse da quelle delle imprese di origine. La riduzione della produzione su grande scala con l'eliminazione dei grandi stoccaggi di magazzino ha sollecitato la produzione di piccole quantità e di beni costantemente mutevoli in base alle mutevoli indicazioni del mercato di consumo. Si è perciò accorciato il tempo di rotazione del capitale così come si è accorciato il tempo della durata dei beni e del loro consumo. In particolare con l'esportazione di unità produttive in paesi con inesistenti tradizioni industriali e la reimportazione nei paesi avanzati di relazioni industriali e sindacali arcaiche e sottosviluppate si è prodotto un forte ridimensionamento del costo e dei diritti del lavoro consolidati durante il fordismo: attacco ai diritti del lavoro facilitato anche dagli enormi movimenti migratori che interessano diverse zone del pianeta. In questo modo anche nei paesi cosiddetti avanzati forme di lavoro moderno spesso sono al termine di una filiera che utilizza forme di lavoro premoderno, dal lavoro a domicilio al lavoro minorile, al lavoro sotto patriarcato e sotto caporalato, fino a pescare in forme di lavoro propriamente schiavistico ancora ben presenti in paesi del Terzo Mondo. Per non parlare delle nuove forme di lavoro, offerte soprattutto ai giovani, quali il lavoro a *par time*, il lavoro interinale, il lavoro non pagato a progetto, il lavoro apparentemente autonomo, nelle quali la caduta di ogni voce previdenziale ed assistenziale, per il futuro e per le malattie, si accompagna a valori salariali minimi, al di sotto del livello di sussistenza. Tanto che si può ben dire che con il passaggio all'accumulazione flessibile s'è invertito il ciclo storico novecentesco di riduzione della giornata lavorativa, la quale è appunto è tornata ad allungarsi, riproponendo forme di estrazione del plusvalore assoluto che si credevano appartenere ormai solo alla storia moderna del XVIII° e XIX° sec..

7. È come se il crollo dell'Unione Sovietica e dei paesi del cosiddetto comunismo reale abbia messo in scena fisicamente e geograficamente tale capacità espansiva, senza limite e senza freni, di un capitale che riesce progressivamente a invadere tutti gli spazi e le forme di vita ancora lasciati estranei e non colonizzati dalla società fordista. La smaterializzazione flessibile consente all'economico di penetrare in pressocché tutti gli ambiti non economici e di sostituire a forme di relazione non mediate, nel bene e nel male, dal denaro e dalla logica quantitativa del

mercato rapporti invece di natura solo quantitativo-monetaria. Si pensi in tal senso alla gigantesca riorganizzazione ed espansione del sistema finanziario, ai suoi poteri di coordinamento che, attraverso telecomunicazioni istantanee, sono venute emergendo con sempre maggiore forza a danno dell'autonomia degli stati nazionali nel controllo del movimento dei capitali e in una propria politica monetaria e fiscale. Ed è proprio il potere sempre più accentuato del sistema della finanza che ci parla del grado di smaterializzazione raggiunto oggi dal capitale, per la natura immanente del capitale finanziario di procurarsi un profitto solo attraverso la gestione del tempo e senza passare per la produzione di beni e servizi. Basti pensare in tal senso all'ultima grande crisi innestata nel 2007 dall'insolvibilità dei crediti al consumo e dei finanziamenti per l'acquisto di casa concessi della banche statunitensi e venduti poi come valori di mercato alle banche di tutto il mondo. Per dire cioè che è proprio la scommessa su quanto di più immateriale e concreto possa esserci, ovvero sul tempo futuro, con gli investimenti sugli *swap* valutari, sui differenziali dei saggi di interesse, sui *futures* delle merci, a sollecitare l'anima più profonda del turbocapitalismo contemporaneo mosso dall'unica logica del denaro che genera denaro e pronto dunque a preferire il capitale cosiddetto fittizio o virtuale al capitale produttivo e materiale.

8. Eppure alla fin fine il criterio di fondo per valutare la forza di un'economia non può non rimanere comunque la capacità di investire e di produrre sul piano dell'economia materiale reale e, in tale ambito, di riuscire a vincere costantemente il confronto con la forza-lavoro, riconducendola a norma ed astrazione ad ogni nuova epoca tecnologica. Così come non va dimenticato che, accanto alla forza dell'economia materiale e, in essa, al comando sul lavoro, il capitale si fa realmente totalità dominante quando, com'è ben noto, produce non solo merci e gerarchie sociali, ma anche forme di coscienza e rappresentazioni generalizzabili all'intero corpo sociale.

In tal senso, di nuovo, il paradigma del *Capitale* come *astrazione in processo* ci consente d'individuare lo *svuotamento del concreto da parte dell'astratto* come il fattore fondamentale, nella società postfordista e postmoderna, di produzione dell'ideologia e dell'immaginario sociale. Dove per svuotamento intendo la simultanea messa in opera di due funzioni: la colonizzazione e l'*invasione* del mondo concreto da parte della logica economica dell'astratto e, in pari tempo, l'occultamento di questo processo attraverso la *sovradeterminazione*, l'intensificazione di significato e di ruolo di ciò che rimane solo alla superficie. Svuotamento dell'interiore e intensificazione eccitata («isterica» per dirla con Fr. Jameson) dell'esteriore, che compongono una ideologizzazione dell'esperienza la quale deriva direttamente dalla diffusione impersonale dell'astratto capitalistico e che sta a principio di quel diffusissimo effetto di deformazione e falsificazione che, con le nuove tecnologie informatiche, ha coinvolto l'esperienza e la rappresentazione del *lavorare*.

9. Infatti con la messa al lavoro della *mente*, assai più che del corpo, si è detto e teorizzato che con il passaggio dal lavoro manuale al lavoro mentale sia finito ormai il tempo della fatica e dell'alienazione del lavoro, sostituito da forme di attività ricche della partecipazione e dell'intelligenza personale del singolo individuo. Ossia che con il lavoro non più su materie prime o semilavorati ma su dati alfa-numerici si richiede ormai l'intervento delle facoltà linguistiche, di calcolo, di attenzione e d'improvvisazione del singolo operatore, e che il tempo storico della fatica materiale si è dunque concluso con la macchina dell'informazione, per cedere il posto al tempo della lavorazione personale e creativa. Che insomma sia giunto infine il tempo della società, non più del capitale, ma della conoscenza e dell'informazione, e che in questa società immateriale, ben al di là della mediazione del denaro e delle merci, quale fattore di costituzione e d'integrazione sociale valga il grado di partecipazione di ciascuno alla conoscenza generalizzata, al *general intellect*, formato da un sapere comune, ad alto tasso di comunicazione e codificazione informatica.

A parere di chi scrive tale tesi dell'emancipazione e della liberazione del lavoro, attraverso la rivoluzione della tecnologia informatica macchine, rappresenta il cuore dell'ideologia postmodernista, secondo la quale, dopo l'età classica della ragione moderna, si è finalmente giunti a vedere nella realtà solo un insieme di segni che, privi di riferimento ad un mondo materiale ed extralinguistico, rimandano ad altri segni: in una connessione interpretativa ed ermeneutica di linguaggi, che non conclude mai in un sistema teorico, forte e coeso. Come ha voluto appunto l'ideologia del «pensiero debole», che, rifiutando ogni pretesa profondità nello strutturarsi del reale, ogni possibile dualismo tra *essenza ed apparenza*, tra *inconscio e conscio*, tra *significato e significante*, come avevano concepito i grandi sistemi della modernità tra Otto e Novecento, ha preteso di riportare tutto alla continuità di una superficie che non rimanderebbe ad alcuna interiorità di fondazione e di senso, ma che sarebbe composta di una serie di frammenti e di eventi, lontani da una causalità univoca e ben più interpretabili secondo una causalità accidentale e fortuita che necessiterebbe null'altro che di un'ermeneutica infinita.

Così della rivoluzione tecnologica attraverso l'informatica e i *computers* s'è voluto vedere, in una chiave interpretativa postmoderna, solo la dimensione di superficie, senza considerare quanto la maggior parte dell'odierno lavoro mentale elabori oggi dati alfanumerici attraverso programmi predefiniti, istruzioni di lavoro predeterminate e banche dati, il cui fine sfugge del tutto alla mente dell'operatore, ridotto a una soggettività essenzialmente comunicativo-linguistico-calcolante.

Ma la superficializzazione del mondo e dell'esperienza umana è, come si diceva, proprio uno degli effetti più conseguenti della diffusione dell'astratto capitalistico. E' l'esito infatti del processo di occupazione del mondo del concreto da parte dell'accumulazione della ricchezza astratta, che assimila l'interno del concreto alla sua logica, lasciandone sopravvivere solo la spoglia vuota e di superficie. E' l'«effetto simulacro», per dirla di nuovo con Fr. Jameson, secondo il quale il volto della superficie dell'esperire, apparentemente privo di rimando a una sua profondità – visto che il suo fondo riposto coincide con l'immaterialità di un'astrazione -, viene ad essere sovradeterminato e sovraesposto. Per cui è l'effimero e la vanità del dato superficiale che occupa e seduce l'intero sguardo e l'intera mente dell'osservatore.

Ed è proprio tale duplice processo di svuotamento e di sovradeterminazione che costituisce, a mio avviso, il motivo di fondo per cui l'ideologia postmodernista ha costituito, e ancora costituisce, la logica e la prassi culturale più adeguata e coerente con l'epoca postfordista. Ma si badi, non secondo il canone arcaico e dogmatico del marxismo della struttura e della sovrastruttura; ovvero secondo la tesi della produzione delle idee come mero riflesso ingannevole e deforme della prassi economica. *Bensì secondo il legame più intrinseco del capitale come astrazione del valore in processo che, facendosi meno materialmente visibile con il passaggio all'accumulazione flessibile, svuota il mondo della vita e delle qualità del loro originario contenuto, facendone solo delle silhouettes che sembrano vivere concluse nella loro apparenza e nella loro irrelatività.*

La favola del lavoro mentale ed informatico come lavoro libero dalla fatica e come realizzazione della creatività intellettiva dell'essere umano, fino all'apice del mito di un *general intellect* che unificherebbe le menti di ognuno al di là della separazione dei corpi, è solo l'esito paradossale di una nuova organizzazione capitalistica del lavoro. La quale, per superare le rigidità, quanto a resistenza operaia, della fabbrica fordista, ha inventato un nuovo modo di lavorare, che produce comunque *lavoro astratto* (in quanto dipendente dalle disposizioni, dai programmi e dalle finalità di altri) ma che, paradossalmente si traveste e si dissimula della veste di lavoro altamente individualizzato e personalizzato.

10. Su questo aspetto drammatico a paradossale della realtà dei nostri ultimi trent'anni ha riflettuto bene in un saggio di qualche anno fa Axel Honneth, il teorico del riconoscimento[2]. Ha

sottolineato infatti con acume il paradosso secondo il quale ideali dei movimenti sociali degli anni ’60 e ’70 del secolo passato – ideali di realizzazione del proprio sé affrancati da ogni forma possibile di dominio – si sono rovesciati in un individualismo usufruibile, invece, dal sistema sociale dominante per il suo rinnovamento e la sua espansione. Ma proprio in ciò consiste, io credo, uno dei motivi di forza e di continuità della socializzazione capitalistica: nella produzione cioè di una forma di antropologia e soggettività capitalistica che, con l’aiuto di un sistema dell’istruzione sempre più conforme alle esigenze dell’economia, genera individualità astratte – astratte in primo luogo dalla loro interiorità emozionale – e volte perciò a un’identità essenzialmente superficiale e gruppale, che non può percepire il mondo se non secondo immagini di superficie e prive di qualsiasi logica profonda di connessione e di struttura.

Bisogna dunque ben afferrare la drammaticità della mutazione antropologica che il capitalismo dell’accumulazione flessibile, quanto a nuova tipologia del sentire e del vedere, del pensare e del giudicare dell’essere umano, ha portato con sé, per intendere come oggi una critica del potere, per dirla in termini assai schematici, non possa che riguardare la capacità di mettere in campo un’*economia e un’antropologia dell’attenzione*. Un’economia da istituire su quel bene, oggi prezioso e assai raro, che è la capacità di attenzione e di interiorizzazione, da opporre a quella marea d’informazioni che, come *sapere senza conoscere*, attraversano e danno forma senza profondità alla nostra vita.

Ma su tutto ciò, e su forme possibili di socializzazione ad alto tasso di individuazione (e specificamente su pregi e difetti del paradigma antropologico ed etico-politico del riconoscimento) speriamo di continuare a discutere quanto prima.

---

[1] D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, tr. it. di M. Viezzi, Net-Mondadori, 2002, pp. 221-222.

[2] A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell’individualizzazione*, tr. it. a cura di V. Santoro, in «*post filosofie*. Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», anno I, num. 1, pp. 27 – 44.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Il corpo nella teoria della mente di Wilfred R. Bion

Riccardo Lombardi

Wilfred R.Bion (1897-1979) sviluppò l'impostazione di Melanie Klein in modo autonomo ed originale rispetto allo sviluppo post-kleiniano di autori come Segal, Rosenfeld e Joseph: egli introdusse importanti modifiche del vertice oggettuale alla luce di una prospettiva epistemologica che *ricolloca la centralità dell'interesse psicoanalitico sul funzionamento della mente*, come era già stato in Freud, ponendo in modo marcato l'accento sui problemi posti dalla osservazione psicoanalitica.

Credo sia oggi interessante interrogare l'opera di Bion in relazione al problema corpo-mente, sia per la crescente attualità che sta mostrando questa prospettiva, sia per il fatto che il riferimento al corpo sembrerebbe – ad un primo sommario sguardo- del tutto estraneo alla prospettiva bioniana: in questa presunta estraneità sembra giocare quello che a me sembra un grossolano fraintendimento, che tende a collocare Bion in relazione ad una dimensione astratta ed intellettuale, con la conseguenza di far perdere il legame del suo pensiero con la dimensione concreta del corpo ed il mondo caotico e ribollente degli istinti. Anche se l'impostazione di questo autore porta alle estreme conseguenze una impostazione 'psicoanalitica' centrata sul mentale, Bion resta sempre *vicino ad una intensità emozionale che scaturisce direttamente dal corpo*, per cui la mente è concepita primariamente in funzione alla sua capacità di contenere il marasma sensoriale e la scarica muscolare: in questo Bion rimane coerente con la prospettiva psicoanalitica di Freud e Klein, che avevano considerato le emozioni di natura corporea quali primi elementi propulsori del funzionamento mentale.

Una pietra fondativa: la coscienza collegata agli organi di senso

Se volessimo rintracciare una pietra fondativa su cui si regge l'edificio bioniano, questo sarebbe da rintracciare nel saggio di Freud sui due principi dell'accadere psichico (1911). In questo saggio Freud contrappone due ordini di principi, uno dominato dalla fantasia e dal desiderio di appagamento per via allucinatoria (principio del piacere), ed uno dominato dalla realtà del bisogno fisico ed istintuale, che preme per un confronto con una realtà, concepita come l'unico ambito dove l'appagamento può essere realizzato in forma non allucinatoria (principio di realtà). Freud altresì enuncia in questo saggio la sua più importante teoria inerente la mente: la mente

nasce in relazione alla risposta creata dai bisogni di sopravvivenza posti dalla realtà – bisogni come quelli di un bambino piccolo segnato dalla necessità della fame: una risposta che porta alla formazione di una *coscienza collegata agli organi di senso*, soprattutto attraverso l'attivazione della funzione di *attenzione*. La mente che si costruisce su questa base ha la funzione di tollerare la frustrazione e di demandare la scarica motoria. Gli organi di senso sono gli organi di senso specializzati di cui è fornito il corpo in senso anatomo-fisiologico: organi come la vista, l'udito, l'odorato, il tatto, il gusto, che sono in grado di connettere l'individuo alla realtà esterna e di derivarne delle rappresentazioni coerenti e tendenzialmente affidabili. In questo modo Freud contrappone al corpo istintuale – tirannicamente dominato dalla spinta all'appagamento- la realtà di un corpo sede di uno strumentario percettivo e cognitivo in grado di riconoscere la realtà e ad orientare verso un possibile appagamento reale.

Bion (1962) sceglie di porre il riferimento a questo saggio di Freud a punto di partenza del suo volume '*Apprendere dall'esperienza'*: saggio che inaugura la sua impostazione originale, dopo i primi lavori di impostazione essenzialmente kleiniana, riuniti nel volume '*Second Thoughts'* (1967) insieme ai suoi 'ripensamenti' attuali sulla sua precedente produzione scientifica. Nella scelta che Bion fa di *questo Freud* – scelta specifica rispetto a tutti gli altri possibili Freud che egli avrebbe potuto scegliere, visto che Bion non mancava certo di erudizione- non è difficile riconoscere il profondo influsso derivante dalla sua esperienza di Bion con la psicosi, ovvero un ambito dove la perdità della realtà si fa evidente, come pure si fa evidente l'urgenza a rintracciare la bussola del reale. Il riferimento a *questo Freud* sostanzia allora per Bion l'importanza della minaccia istintuale (il corpo istintuale) ad affermare un appagamento su una base allucinatoria; al tempo stesso, sostanzia l'importanza della dotazione degli organi di senso e della coscienza ad essi correlati (il corpo con dotazioni percettive), come la radice prima da cui deriva il funzionamento mentale, evitando il meccanico assoggettamento al principio dell'appagamento immediato e alla follia disorganizzata.

Di tutta l'immensa opera di Freud, Bion sceglie quindi un saggio di poche pagine ed un insieme elementare di concetti per costruire la sua visione della psicoanalisi: si badi bene che il fatto si tratti di concetti elementari, non significa che le implicazioni che ne derivano siano scontate o che siano di facile ed immediata rintracciabilità. Questa scelta di Bion appare non casualmente orientata ad una semplificazione dell'apparato concettuale della psicoanalisi, ad un radicamento di tale apparato concettuale nei problemi dei casi gravi e nei livelli primitivi di funzionamento, nonché al suo interresse a stabilire il *focus* centrale della psicoanalisi nei problemi connessi alla genesi del pensiero, e al problema epistemologico più in generale. Con questa scelta Bion sembra, inoltre, quasi voler invitare il lettore a diffidare da concettualizzazioni troppo complesse, come accade in quei contesti non così inusuali, in cui il discorso psicoanalitico viene gestito con connotati intellettualistici, per cui si perde la rintracciabilità di un suo significato alla luce immediata del senso comune. Chi conosce l'opera di Bion, sa anche che questo diffidare dalle concettualizzazioni tautologiche e difensive, non equivale a rinunciare ad un vertice centrato sull'astrazione, per cui tutta la sua opera di Bion si caratterizza con una sua costante sfida alla comprensione: desidero, però, sottolineare che il difficile accesso all'opera di Bion, non è legato ad un suo impianto intellettualistico e labirintico, quanto alla necessità di ricorrere all'astrazione per avvicinare i difficili problemi posti dalla pratica psicoanalitica con gli analizzandi con difetto di pensiero e alla necessità di responsabilizzare il lettore verso una lettura personale che sia il riflesso di una propria effettiva esperienza, piuttosto che di una mera operazione intellettuale. A render meno agevole l'accesso a Bion, contribuisce, inoltre, una non felice traduzione italiana, per cui non raramente il testo inglese originale appare più semplice ed accessibile.

Il circuito corpo-mente e la conoscenza della psicoanalisi

La relazione che Bion stabilisce con Freud e con il non meno determinante contributo di Melanie Klein è impregnata dall'idea che non è possibile pensare il contributo di questi maestri senza fare i conti con *la responsabilità di una lettura personale dello sviluppo psicoanalitico*.

Egli scrive:

"un analista deve avere la capacità di vedere le implicazioni di ciò che hanno detto i suoi pazienti e gli analisti che lo hanno preceduto e non la quantità di modi in cui lo hanno detto. Le implicazioni del saggio di Freud sui due principi dell'accadere psichico sono state ampiamente riconosciute in psicoanalisi: il che non significa che ogni psicoanalista ne ha preso atto. [..] Il saggio di Freud va letto e poi 'dimenticato'. Solo così è possibile produrre le condizioni in cui, quando lo si tornerà a leggere, esso potrà stimolare l'evolversi di un progresso. [..] voglio dire che ci sono dei libri, come alcune opere d'arte, che *suscitano potenti sensazioni* e che stimolano molto fortemente la crescita di un individuo"(1967, tr it 237-8, mio il corsivo).

La proposta di Bion di considerare 'le implicazioni di ciò che hanno detto [..] gli analisti che lo hanno preceduto' comporta mettere l'accento sul *valore di impatto verso il cambiamento* che deriva dal testo psicoanalitico, un impatto orientato *verso il futuro* piuttosto che verso una conoscenza erudita del passato. Il suo sottolineare l'utilità dell'atto del dimenticare deriva dal riconoscimento del *ruolo dell'inconscio* nell'ambito dei processi cognitivi. L'inconscio contribuisce a determinare la determinante oscillazione che caratterizza il campo del pensiero, una oscillazione che va *dalla astrazione dello scritto alle "potenti sensazioni" di natura corporea*, per ritornare poi nuovamente al pensiero. In questo modo sistole e diastole [*Gestaltung / Umgestaltung* avrebbe detto Goethe] contribuiscono al funzionamento del pensiero, non meno di quanto accade con l'oscillazione di sistole e diastole nel funzionamento del sistema circolatorio.

La conoscenza psicoanalitica che conta per Bion è quella in grado di passare il vaglio del coinvolgimento sensoriale personale: *il pensiero astratto* svela la sua rilevanza quando è stato in grado di diventare *materia corpuscolare che concretamente scorre nelle vene e nei tessuti del corpo*, pronta a contribuire alla genesi di un nuovo pensiero sulla scia delle sollecitazioni indotte dall'esperienza presente.

Questo circuito *mente-corpo/ corpo-mente* è importante perché non si riferisce solo alla lettura del testo psicoanalitico, ma diventa un modello con implicazioni più vaste che condensa in qualche modo il senso più intimo di un approccio bioniano alla clinica psicoanalitica. Il circuito *corpo-mente-corpo* svela il suo valore nel contesto della seduta psicoanalitica, dove paziente e analista sono confrontati con l'impatto sensoriale e corporeo dello scambio simbolico verbale: dietro ogni comunicazione si muove il travaglio della elaborazione messa in moto dall'impatto comunicativo, il travaglio delle sensazioni corporee e la successiva necessità di riformulare e ritradurre l'esperienza interna in una nuova formulazione astratta.

Legami e Invarianti del funzionamento interno

La presenza dell'inconscio impregna profondamente la prospettiva bioniana: l'inconscio viene però inteso non soltanto come l'inconscio freudiano "rimosso" – che già presuppone una organizzazione mentale- , ma soprattutto come l'incnscio non-rimosso, ovvero '*il vuoto e informe infinito*' [Milton], in cui l'attitudine a pensare non è stata ancora messa in moto o per cui il pensare svela i suoi limiti inevitabili, rispetto a tutto ciò che resta strutturalmente impensabile ed

inconoscibile (Lombardi 2009a). Se il soggetto trascura di introdurre una sua specifica attitudine a pensare non si costituisce nemmeno una differenziazione tra conscio e inconscio: e Bion dà a questo orientamento alla costruzione di pensieri il nome di 'funzione alfa' per sottolineare che si tratta di una funzione non conoscibile in sé.

Bion enfatizza l'importanza dei legami interni tra i pensieri (Bion 1959) e del sistema di teorie che organizzano il funzionamento mentale (Bion 1962b). Egli introduce il termine '*vertice*' -mutuandolo da matematica e topologia- per enfatizzare la specificità di un particolare angolo osservativo rispetto al fenomeno che viene osservato. Partendo dall'assunto che la realtà resta nella sua essenza *'noumenica'* (Kant), egli attribuisce un ruolo centrale ai fenomeni di astrazione che permettono di avvicinare alcuni *invarianti* del funzionamento mentale: così facendo egli *sposta l'interesse della psicoanalisi* dai fenomeni relazionali *ai fenomeni di legame e alla forma di organizzazione della mente*. Dal punto di vista clinico questo spostamento di vertice permette di avvicinare clinicamente pazienti con gravi dissociazioni ed ampie aree di funzionamento asimbolico. Rispetto ai livelli di funzionamento primitivi, potremmo dire che il *legame concretizzazione-astrazione* – legame che marca in modo specifico tutto il funzionamento dell'asse verticale della sua griglia (Bion 1963) - è l'espressione di un legame che investe la relazione tra la *traccia sensoriale corporea* e i *fenomeni rappresentativi di natura mentale*. In questo modo Bion sviluppa in modo specifico un'area già segnalata da Freud (1915) quando, sollecitato dai problemi posti dalla psicosi, aveva sottolineato l'importanza del legame tra rappresentazione di cosa (*Dingvorstellung*) e rappresentazione di parola (*Wortvorstellung*).

Nel cercare di mettere a fuoco alcune idee di Bion sulla relazione con il corpo e sul passaggio dal fisico al mentale procederò con il considerare più nello specifico alcuni concetti che Bion enuncia già nei suoi primi lavori, ovvero il *ruolo degli organi di senso nella costruzione di una conoscenza della realtà*, *l'importanza della trama pre-verbale* nella costituzione della mente ed il determinante *ruolo organizzativo del pensiero verbale*. In questa sequenza "*organi di senso –> trama pre-verbale –> organizzazione verbale*" possiamo riscontrare una sorta di vettore corpo-affetti-pensiero (come l'ho definito in un'altra occasione, Lombardi 2009b), che porta dalla concretezza fisica degli organi di senso specializzati al pensiero astratto e simbolico: un vettore che, pur non essendo enunciato esplicitamente da Bion, traspare in controluce da una considerazione dei suoi scritti.

Funzione mentale degli organi di senso del corpo e 'common sense'

Nel suo primo lavoro su "*Il gemello immaginario*" (1950), Bion introduce importanti osservazioni per cui la psicoanalisi viene collocata, piuttosto che in relazione alla ricostruzione nel transfert di passate esperienze relazionali rimosse, alla *attivazione delle risorse percettive che si acquisiscono imparando ad utilizzare gli organi di senso specializzati*.

Egli scrive:

"Nei casi menzionati la facoltà visiva rappresenta l'emergere di *una capacità atta ad esplorare l'ambiente*; c'è da dire a questo proposito che anche l'analisi venne (dai pazienti) percepita come *un ulteriore strumento posto a disposizione per l'indagine della realtà*. (..) In ognuno dei casi esaminati ho ricevuto l'impressione che *la vista era sentita dal paziente come un fattore comportante problemi di manipolazione di un nuovo organo di senso*" (mio il corsivo).

In questo modo la dotazione corporea dell'organo di senso – in particolare della vista, ma non di meno degli altri organi di senso- viene a costituire una fonte decisiva del funzionamento mentale, in particolare dell'orientamento realistico del soggetto costituito dall'area non-psicotica

della personalità. Nella descrizione del trattamento di uno psicotico con un grave disturbo del comportamento alimentare ho riscontrato per esempio l'attitudine ad un uso sensoriale degli organi di senso, per cui gli occhi erano equiparati ad una grande bocca da cui ricavare una soddisfazione a divorare e conseguente angoscia paranoide ad essere schiacciato e divorato dallo sguardo altrui (Lombardi 2003a, 2006). In un altro grave caso di schizofrenia con gravi sintomi confusionali sino alla compromissione di tutto il funzionamento mentale ho viceversa riscontrato come un orientamento clinico attento a valorizzare l'attività senso-percettiva visiva ed il suo collegamento con le tracce verbali in analisi sia diventata il nucleo basico da cui partire per la ricostruzione dell'apparato per pensare (Lombardi 1987, 2003b).

Il soggetto realizza un accesso alla realtà esterna grazie all'uso dei vari organi di senso specializzati del corpo: la messa a confronto di questi dati senso-percettivi permette di costruire quello che Bion chiama un *senso comune* (common sense), inteso come un vertice privato interno all'individuo che beneficia dell'apporto delle varie fonti senso-percettive. I sensi vengono a costituire una sorta di funzionamento gruppale interno al soggetto, orientati alla registrazione della realtà e alla genesi di esperienza e pensiero:

"Una adeguata descrizione che riguardi una esperienza è sentita essere supportata da tutti i sensi senza disarmonia" (1992, 10, mio il corsivo).

Una disarmonia tra le varie percezioni sensoriali segnala una carenza di contatto con la realtà, e quindi un indebolimento della capacità di apprendere dalla esperienza.

Verità e coerenza sensoriale interna

Partendo da questa prospettiva, la *verità* appare per Bion essere innanzitutto questa *esperienza di coerenza tra le sparse impressioni sensoriali*. La mente funzionerebbe come una sorta di Sherlock Holmes che mette insieme i vari dati a disposizione per trovare una coerenza interna che renda plausibile e realistica la connessione tra i vari dati.

"Se i dati messi in correlazione tra loro vengono ad armonizzarsi, viene esperito *un senso di verità* (a sense of truth); è auspicabile che venga data espressione a questo senso (di verità) in un *enunciato funzionale ad un enunciato di verità* (a truth-functional-statement). Il fallimento nel compimento di questa congiunzione di dati sensoriali, e perciò di coerenza tra i vari sensi (a commonsense view), induce uno stato mentale di debilitazione nel paziente, *come se la carenza di verità sia qualcosa di analogo ad una carenza alimentare*" (1967, 182 tr it modif).

Vediamo in questo passaggio come Bion differenzi 'senso di verità' e 'formulazione che ha funzione di verità': una differenziazione tra ciò che potremmo da una parte ascrivere a *un vissuto sensoriale* ('senso di verità') e dall'altra ad un *livello rappresentativo* ('formulazione che ha funzione di verità'). Tali aspetti colgono *funzioni differenti sul versante corporeo-sensoriale e sul versante verbale-rappresentativo*. Nella clinica questo per esempio corrisponde alla distinzione che esiste tra comunicazioni che hanno eminentemente valore rassicurativo – o che sono ascritte a questa funzione da un orientamento del paziente- e comunicazioni orientate ad essere elaborate sul versante percettivo e mentale.

La verità – a cui Bion tenderà ad attribuire sempre più valore con lo sviluppo del suo pensiero – sembra trovare origine nella esperienza di relazione corpo-mente che il soggetto fa mettendosi a contatto con la realtà attraverso la mediazione dei propri organi specializzati di senso, sino alla costruzione di un 'common sense' che ha valore di integrità psicosomatica, al punto tale che una

carenza di verità indurrebbe per Bion uno stato di malessere fisico analogo ad uno stato di malnutrizione.

Possiamo osservare l'integrazione promossa dal senso comune interno al soggetto in tutte quelle condizioni cliniche in cui la mente si tiene in una condizione di isolamento rispetto all'esperienza fornita dal dato corporeo.

Non andrebbe trascurata la distinzione di Bion tra '*commonsense view*' operativo nell'ambito della 'conoscenza privata' (private knowledge) è un '*common emotional view*', grazie a cui la consapevolezza dell'odio può tenersi collegata alla consapevolezza dell'amore per lo stesso oggetto. In questo modo egli descrive *due differenti livelli di integrazione*: uno di *livello senso-percettivo* inerente i dati provenienti dalla conoscenza della realtà, ed un altro di *livello emozionale* inerente i livelli di integrazione amore ed odio – livelli già descritti da M.Klein in relazione al cosiddetto conflitto depressivo. Le implicazioni cliniche del primo tipo di integrazione – ovvero di una integrazione senso-percettiva – portano a considerare che ogni affermazione pronunciata dall'analista andrebbe passata al vaglio di un senso di *coerenza sensoriale interna* (coerenza tra i vari sensi e coerenza di sentire e pensare) per poter arrivare a dar voce, attraverso i propri enunciati, ad una posizione personale da cui possa derivare una chiara e autentica dinamica anche sul piano intersoggettivo. Viceversa l'uso di enunciati che non corrispondano ad una qualche forma di esperienza sensoriale autentica sembrano puramente formalistici e incapaci di orientare l'analisi verso un processo di cambiamento.

Il pensiero pre-verbale

Bion, già dai suoi primi studi, non trascura le implicazioni del pensiero preverbale, in particolare del pensiero visivo e del pensiero uditivo, ovvero delle forme che si organizzano in prossimità con l'esperienza corporea.

"L'esperienza clinica mi ha convinto che, sin da quando la vita ha inizio, esiste un certo tipo di pensiero: esso non è collegato con la parola e la funzione uditiva, bensì con la funzione visiva e si esprime attraverso ciò che potremmo definire degli ideogrammi" (1967, tr it 82, mio il corsivo).

Forme di organizzazione visiva rappresentano quindi per Bion aspetti di un pensiero pre-verbale. Allo stesso modo l'esperienza uditiva si può prestare a forme organizzative di tipo pensante secondo una logica più prossima alle forme del processo primario, come accade nel caso del linguaggio musicale. Senza negare il valore organizzativo di queste forme non verbali del pensiero, Bion appare però più interessato a valorizzare il ruolo cardine del linguaggio quando si tratta di affrontare il problema del contenimento delle manifestazioni psicotiche. A proposito di alcune manifestazioni del pensiero pre-verbale per esempio Bion commentava che

"si tratta di un tipo di costruzione che può andar bene per il linguaggio musicale, ma non altrettanto per una articolazione verbale completa quale è quella usata da parte della comunicazione non-psicotica" (1967, 72).

La musica si può prestare a rappresentare quella intraducibile area di confine del mondo sparso ed intraducibile delle sensazioni corporee con uno stato d'animo più definito, come un sentimento, senza perdere il legame con l'ambiguità propria alla logica degli affetti.

Il soggetto immerso nel magma confusionale psicotico può essere, quasi inaspettatamente, particolarmente sensibile alle manifestazioni del pensiero pre-verbale di tipo visivo o uditivo come la pittura e la musica: questo tipo di espressioni possono proporre stimolanti esperienze di

rispecchiamento, visto che le manifestazioni artistiche si prestano a rappresentare le più intime esperienze interne.

L'impatto organizzativo della esperienza musicale può realizzarsi anche nell'analista, quando questi abbia sensibilità verso il registro sensoriale uditivo, nel senso che l'esperienza dell'ascolto musicale può aiutare l'analista ad avvicinare e trovare corrispondenza oggettivabile con le espressioni più recondite delle melodie, altrimenti non-udibili, dell'inconscio proprio e di quello del paziente (Lombardi 2008).

Non va, infine, trascurato che alcune concezioni di Bion come quella della *funzione di reverie* o il *concetto di contenitore* –nel contesto della relazione contenitore/contenuto- si applicano in modo particolare al ruolo trainante e organizzante nella relazione analitica di esperienze di natura preverbale, che solo in parte possono essere tradotte a livello rappresentativo verbale.

Il pensiero verbale

Se già Freud ne "L'Io e l'Es" aveva sottolineato l'importanza del collegamento tra l'esperienza sensoriale interna e la traccia verbale per la costituzione del Preconscio, anche per Bion *la funzione del pensiero verbale* è insostituibile per la costruzione delle funzioni della coscienza:

"è esso che provvede ad integrare e ad articolare le varie impressioni sensoriali, ricoprendo un ruolo insostituibile nel prendere coscienza della realtà interna ed esterna"-

Secondo Bion il legame della mente con le esperienze preverbali è utile ed arricchente, ma la crescita della mente non può rinunciare al determinante ruolo integrativo e rappresentativo del simbolo verbale:

"L'aspetto più saliente del linguaggio evoluto consiste nell'enorme semplificazione del compito che si presenta a chi se ne serve per pensare o parlare. Esso costituisce cioè uno strumento attraverso il quale un problema può essere avviato a soluzione in quanto può essere enunciato". (1976, tr it 100).

Bion (1970) riprende questo problema inerente il ruolo del linguaggio in relazione alla esperienza dell'inconscio e dei livelli sensoriali pre-verbali nelle ultime pagine di 'Transformations':

"Messa di fronte all'ignoto, al 'vuoto e informe infinito', la persona, di qualsiasi età, *riempie il vuoto (satura l'elemento), fornisce una forma (dà un nome e lega una congiunzione costante) e pone confine all'infinito (numero e posizione)*. La frase di Pascal 'Les silences de ces espaces infines m'effraié' può servire come espressione dell'intolleranza e del *timore dell' 'inconoscibile' e quindi dell'inconscio* nel senso di ciò che non è stato scoperto o di ciò che non è ancora evoluto" (1965, 235, tr it modif, mio il corsivo).

L'esperienza dell'inconscio implica allora per Bion il confronto con il disorganizzante abisso dell'ignoto (Lombardi 2009): a questo ignoto costituito dal mondo informe delle sensazioni corporee –che in origine corrispondono ad un infinito vuoto e senza forma - *il soggetto ha bisogno di reagire con la costruzione di legami mentali in grado di organizzare la mente.* Questo spiega il costante ruolo propulsivo offerto dal linguaggio, ovvero dell'importanza di una continuità del dialogo nella relazione analitica, nella tecnica di ispirazione bioniana, caratterizzando un approccio clinico che per esempio è molto differente dalla concezione di quegli autori come Winnicott (1953) che sottolineano il ruolo terapeutico della esperienza di essere tenuti (holding) nello stato di regressione e il valore comunicativo del silenzio (Khan 1960), o una mera esperienza di empatia e rispecchiamento (Kohut 1979). Va altresì sottolineato che il linguaggio cui si riferisce Bion è sempre specificamente dotato di una qual-

che continuità e corrispondenza con l'esperienza sensoriale corporea, altrimenti la pressione istintuale somatica rimarrebbe conchiusa in sé stessa ed esposta alla turbolenza catastrofica.

Il riferimento di Bion alla necessità di fornire una forma e di porre confini all'infinito sottolinea l'inevitabile approssimazione a cui è esposto il linguaggio nel cercare di avvicinare l'ineffabilità della esperienza interna e dell'analisi. Questo elemento fa riflettere su quanto insufficiente possa rivelarsi una concezione letterale della interpretazione (soprattutto l'idea di Strachey di una interpretazione mutativa o l'idea della Klein circa l'esistenza di una interpretazione completa che metta insieme angosce, difese e transfert con i suoi riferimenti all'attualità e al passato), proprio perché queste concezioni appaiono eccessivamente saturate da un pre-codificato legame con la teoria.

Per Bion il dialogo analitico fa essenzialmente riferimento alla costruzione di modelli mentali, come precursori di una ipotesi in attesa di essere definita, anche qualora il contenuto dell'ipotesi venisse poi scoperto corrispondere a quanto già descritto nelle teorie analitiche più comunemente disponibili (Lombardi 2003, 2004). Attraverso la mediazione offerta dalla costruzione dei modelli mentali nel contesto del dialogo analitico, il soggetto diventa in grado di osservare sé stesso e le sue proprie modalità di disporre la mente.

Attacchi al legame

Nel saggio sui "Criteri differenziali tra personalità psicotica e non-psicotica" (1955), Bion ritorna a valorizzare il nucleo percettivo funzionante del soggetto correlato alla dotazione fisica degli organi di senso, per differenziare la disposizione non-psicotica (in grado di operare percezioni realistiche soggette al test di realtà) dalla disposizione psicotica, che è mossa dalle dinamiche istintuali e si caratterizza per l'attitudine a realizzare distruttivi "attacchi al legame" (1957). Gli attacchi al legame non si riferiscono al legame tra bambino e seno materno / oggetto madre, come era stato per gli attacchi sadici al seno descritti da Melanie Klein, ma è soprattutto al legame tra i pensieri, nonché al legame tra organi di senso specializzati del corpo e coscienza, ovvero al legame tra corpo e mente.

Per Bion la personalità psicotica è incapace di rimozione: da questo discende che l'uso della identificazione proiettiva –essenzialmente di valore comunicativo- diventa essenziale per la gestione delle pressioni sensoriali. Negli stati primitivi l'esperienza del corpo e delle sensazioni è mediata dalla funzione di reverie materna. Bion scrive in 'Attacchi al legame':

"una di queste funzioni [ovvero gli oggetti di cui il paziente ha esperienza negli stati precoci] – troppo minacciosa perché possa essere contenuta dentro di lui- è costituita dalle sue stesse sensazioni; facendo ricorso all'identificazione proiettiva egli si procura la possibilità di studiare e proprie sensazioni attraverso l'effetto che esse producono nella personalità in cui le ha proiettate. Se gli viene negato tale ricorso – o perché la madre è incapace di fare da magazzino delle sue sensazioni o perché l'odio e l'invidia non permettono al soggetto che la madre eserciti tale funzione – allora ciò che segue è la distruzione del legame tra neonato e seno e una grave compromissione della tendenza alla curiosità, la sola tendenza mediante la quale può forgiarsi ogni ulteriore nozione" (1967, tr it 162).

La mente come apparato digerente

Il funzionamento della mente è assimilato da Bion (1962) a quello del sistema digerente: in questo modo egli attribuisce al corpo una funzione di modello biologico su cui si costruiscono nel tempo i connotati della funzione mentale. Questo vertice è ripreso e sviluppato in modo

sistematico da Bion in associazione ad un modo di intendere la psicoanalisi come capacità di operare consapevolezza in presenza di emozioni, un punto di vista per cui crescita affettiva e crescita cognitiva sono indissociabili: l'ottica 'digestiva' è più che una metafora, nel senso che anche nel senso letterale la più astratta capacità di astrazione è il diretto derivato di una esperienza sensoriale ed affettiva, e quindi di un dato corporeo. Già nel saggio del 1955 "Development of schizofrenic thought" Bion aveva riportato il caso di un paziente

"che mi disse che lui usava come cervello il suo intestino: una volta che io osservai che forse aveva ingoiato qualcosa replicò che 'gli intestini non ingoiano'" (1967, 70).

È molto probabile che questa ed altre esperienze cliniche abbiano stimolato Bion al punto da arrivare a rappresentare la mente come un canale digerente. La scelta di una lettura del genere presuppone una concezione per cui il mentale si configura sul somatico; equivale inoltre a riconoscere uno statuto individuale alla mente, dato che essa si costruisce a partire dalla esperienza del corpo del soggetto, e non sulla mera base di un processo introiettivo dall'esterno. Come appunto aveva notato il paziente di Bion – "*gli intestini non si ingoiano*", ma preesistono all'incontro con il seno e all'arrivo del latte.

La contaminazione che Bion opera tra l'approccio 'bi-personale' della Klein e il contributo 'uni-personale' di Freud lo porta ad imprimere un impatto fortemente originale al suo pensiero.

"Può essere utile supporre che nella realtà esista un seno psicosomatico e, nel bambino, corrispondente al seno, un canale alimentare psicosomatico. [..] (il bambino) ha la consapevolezza di un bisogno non soddisfatto. Se partiamo dall'idea che esiste in lui un equipaggiamento atto a sperimentare la frustrazione, ci è consentito dire che il bambino si sente frustrato; a un equipaggiamento di questo genere si riferisce appunto il concetto usato da Freud di 'coscienza come organo sensitivo che serve a percepire le qualità psichiche' " [..] il bisogno del seno è una sensazione: questa sensazione la chiamiamo seno cattivo [..] prima o poi il seno desiderato non è più sentito come presenza di un seno cattivo bensì come 'idea' di un seno che non c'è più. Come si vede è molto più probabile che venga riconosciuto come idea il seno cattivo –cioè il seno desiderato, ma assente – che non il seno buono, il quale invece viene ad essere connesso con quanto in filosofia sarebbe definito cosa in sé o oggetto reale" (1962, 70, mio il corsivo).

Il questo modo Bion cadenza il passaggio dal mondo corporeo al mentale: la sensazione di una assenza – attraverso la messa in moto di una 'coscienza' in grado di percepire qualità psichiche – può diventare pensiero.

Rêverie e tolleranza della frustrazione

Nella sua opera sull'esperienza Bion (1962b) realizza un importante un importante cambiamento nel divenire storico della psicoanalisi, dal momento che l'avvio del funzionamento mentale non è più correlato direttamente ai fenomeni di introiezione e proiezione, nonché alla introiezione del seno materno –come nella concezione kleiniana-, quanto invece il ruolo dell'analista madre viene collocato nell'ambito di una reverie, che si limita ad avere un'azione facilitante sul funzionamento del soggetto.

"Rêverie sta a designare lo stato mentale aperto alla ricezione di tutti gli 'oggetti' provenienti dall'oggetto amato, quello stato cioè capace di recepire le identificazioni proiettive del bambino, indipendentemente dal fatto se costui le avverta come buone o come cattive (1962, 73).

Accanto al ruolo facilitante della rêverie, Bion mette l'accento su una dotazione costituzionale di natura corporea da cui deriva la messa in moto di un funzionamento mentale autonomo, l'orientamento alla tolleranza o evasione della frustrazione, la responsabilità che ha soggetto di fronte alle scelte che condizionano la realizzazione di attività psichica.

"Allora l'unica scelta che interessa lo psicoanalista è quella se optare per procedure che hanno per fine di evitare la frustrazione o per quelle che intendono modificarla: la decisione cruciale consiste in questo" (1962, 63).

Anche la conoscenza del proprio corpo come realtà spazio-temporale autonoma ed oggettiva passa nel singolo soggetto per il giogo dell'attivazione della propria mente.

"Se la capacità di tollerare la frustrazione è sufficiente il 'non seno' interno diventa un pensiero e si sviluppa un apparato per 'pensare' **"** (1967, ed ingl, p 112).

Se il pensiero presuppone tolleranza della frustrazione, questo è vero sia che si tratti del riconoscimento del seno materno che del proprio corpo, in quanto soggetto-oggetto reale caratterizzato dai limiti dello spazio-tempo.

"Nella misura il cui spazio e tempo sono percepiti come identici ad un oggetto cattivo che è distrutto, ovvero ad un 'non seno', la realizzazione che dovrebbe connettersi alla pre-concezione non è disponibile per completare le condizioni necessarie per la formazione di una concezione**"** (1967, ed ingl. 112).

La concezione del proprio corpo va quindi considerata il risultato di una elaborazione specifica che ha comportato – attraverso l'azione catalizzante della reverie materna- una tolleranza della frustrazione e il superamento della tendenza ad annientare la concezione di uno spazio-tempo realistico e limitante. In questo sembra improprio guardare al corpo come un 'contenitore', come fa per esempio Pollak (2009) con la concettualizzazione di un 'body-container', equivocando sostanzialmente il corpo fisico con la rappresentazione mentale del corpo, quest'ultima essendo comunque già un atto mentale.

Le Emozioni all'intersezione tra Corpo e Mente

Sempre nella sua opera sull'esperienza Bion sottolinea il determinante contributo delle emozioni – come componente somato-psichica – al funzionamento mentale.

"perché si possa apprendere dall'esperienza, la funzione alfa deve poter operare sulla consapevolezza di una esperienza emotiva" (1962, tr it 31).

Per Bion infatti *l'emozione rappresenta lo stesso motore interno del funzionamento mentale che Freud attribuiva alla sessualità*: ed è indubbio che sia la sessualità per Freud che l'emozione per Bion presuppongono un certo qual amalgama tra corporeità e pensiero.

"Le emozioni svolgono, in seno alla psiche, la stessa funzione che le impressioni sensoriali esplicano nei confronti degli oggetti situati nel tempo e spazio" (1967, tr it 182).

Per Bion (1963) la ragione – indicata con la notazione R- è schiava dell'emozione. L'emozione è connessa a quanto Bion descrive come passione, ovvero alla intensa espressione di amore, odio e conoscenza. Se la schiavitù della ragione dall'emozione è concretamente vera quando si è sotto la dominanza del principio del piacere, la ragione (R) si fa portatrice di idee in grado di far da ponte al 'gap' che esiste tra un impulso e la sua realizzazione.

"R rappresenta una funzione che si intende servire le passioni, qualsiasi possano essere, portando ad una loro dominanza nel mondo della realtà. Per passioni intendo tutto ciò che è compreso come L, H, K." (1963, vers. Ingl. 4).

La passione interagendo con la ragione si trova ad essere spogliata di violenza .Il riconoscimento del ruolo subalterno della ragione rispetto alla forza trainante della passione è uno degli elementi che ci aiutano a riconoscere in Bion un "pensatore passionale" – se è lecita l'espressione -, ed a sgombrare il campo dal frequente fraintendimento per cui è invece considerato un pensatore intellettuale. Se facciamo mente locale possiamo realizzare come sia assolutamente senza compromessi l'affermazione di Bion che *si pensa solo in presenza di emozioni*; altrettanto senza compromessi è l'affermazione: "La ragione è schiava dell'emozione ed esiste per razionalizzare l'esperienza emozionale" (1970, vers. ingl, 1).

L'emozione è per Bion l'espressione di un invariante, ovvero di una istanza personale in attesa di essere trasformata e resa pensabile, per cui essa è portatrice di un istinto personale verso la verità: la verità emozionale. Bion identifica la verità emozionale di un soggetto con il segno O, che indica l'incognita di un dato interno che è in continua evoluzione: l'esperienza di unisono ("at-one-ment") con O del paziente con sé stesso e di questi con l'analista nel corso della seduta analitica diventa una fonte importante di esperienza e crescita della personalità. Scrive Grotstein:

"L'epistemologia di Bion sposta l'enfasi posta da Freud – come pure dalla Klein- sugli istinti di vita e di morte alla verità emozionale, O, intesa come causa prima" (2007, 79) [..] "Per cui l'analista è sempre alla ricerca di una verità emozionale nascosta nel paziente nel contesto di ogni seduta analitica" (2007, 96).

Sono qui d'accordo con Grotstein quando enfatizza lo spostamento di accento di Bion dal mondo istintuale sottolineato da Freud ad una prospettiva in cui le emozioni svolgono un ruolo centrale. Viceversa sono meno d'accordo con questo autore, quando mette in primo piano una ontologia della verità, che rischia di portare ad uno slittamento mistico, autoritario ed intellettuale del pensiero di Bion – uno slittamento che mi sembra caratterizzare buona parte della lettura bioniana di questo analista americano. Non certo privo di pensatori dall'impronta autoritaria, la tradizione psicoanalitica rischierebbe allora di trovare in Bion un altro pilastro di dogmatismo, ulteriore ostacolo ad una attualizzazione della psicoanalisi e ad una sua integrazione con il mondo contemporaneo. Rispetto alla generica verità mistica sottolineata dalla lettura di Grotstein, da parte mia tendo ad intendere la verità emozionale di Bion come espressione di un riferimento alla concretezza delle esperienze emozionali interne, strettamente correlate alla sua esperienza del corpo, che vengono a costituire per il soggetto un ago determinante nella costituzione della sua bussola interna; abdicare a riconoscere il ruolo organizzante della bussola interna del corpo equivale a condannare il soggetto ad un destino dissociativo da sé stesso, nonché al suo ennesimo assoggettamento ad una 'verità' pregiudiziale.

La bugia e la rottura della continuità psico-somatica

Un elemento della psicoanalisi da non trascurare è per Bion la disposizione a mentire: una attitudine "talmente universale che solo un bugiardo potrebbe trascurare la sua natura totalmente pervasiva" (1970, 2).

"Si dimentica troppo spesso che il dono della parola, adoperato in modo così centrale, è stato elaborato sia allo scopo di nascondere il pensiero attraverso la dissimulazione e la menzogna, sia allo scopo di spiegare o comunicare il pensiero" (1970, 3).

In tal senso la bugia è il sintomo di un disordine della personalità ed un fenomeno che può ostacolare in modo significativo il funzionamento mentale e lo sviluppo verso la crescita:

"La bugia è il legame tra una mente ed un'altra che porta alla distruzione di entrambi. Il temine 'legame' da una idea inadeguata ella realizzazione che essa è intesa rappresentare. La bugia non si limita, come la parola 'bugia' di norma implicherebbe, all'ambito del pensiero, ma ha la sua controparte nell'ambito dell'essere "

La bugia non danneggia quindi soltanto il pensiero in modo distruttivo, ma può portare alla distruzione dell'Essere e del legame psico-somatico interno che fonda la personalità. Da questo discende che per Bion *la relazione analitica ha bisogno di avere specifici connotati di autenticità emozionale* per permettere ad una personalità di utilizzare la potente spinta alla crescita che deriva dalla esperienza di un autentico contatto emozionale.

Se Riolo (1981) ha esplorato la bugia nella sua dimensione più astratta– per cui ha guardato ad essa soprattutto in relazione al problema della conoscenza, a partire da come veniva concepita, ad esempio, nel pensiero greco in relazione a Aletheia e Doxa, nonché in relazione alle coppie di contrari Aletheia/ Lethe, Aletheia/ Apate, Aletheia/ Pseudes – da parte mia leggo l'enfasi introdotta da Bion sulla bugia in relazione alle potenti forze che allontanano il soggetto da una dialettica continua con il mondo della autenticità, delle emozioni e al loro difficile contenimento. Da questo angolo prospettico la bugia si oppone al riconoscimento della frustrazione e alla sua difficile elaborazione, opponendosi così alla continuità psicosomatica; continuità per cui ogni conoscenza astratta possiede un legame con una controparte senso-emozionale che necessita di essere contenuta. In 'Una teoria del pensiero' Bion sottolinea il legame tra l'intolleranza della frustrazione e la bugia:

"Se si è incapaci di sopportare la frustrazione allora la personalità sviluppa onnipotenza, in modo da eliminare tutte le esperienze connesse al congiungersi di una idea con una realizzazione negativa [..] il risultato sarà un difetto dell'attività psichica preposta alla discriminazione tra il vero e il falso"

Le "esperienze connesse al congiungersi di una idea con una realizzazione negativa" sono potenti forze emozionali da contenere nel corpo, prima ancora di essere elaborate a livello mentale. L'intolleranza alla frustrazione diventa particolarmente acuta di fronte al cambiamento: di conseguenza la bugia può essere una potente difesa di fronte alla percezione di una realtà interna che preme verso un cambiamento, sentito come pericolosamente catastrofico.

"Le formulazioni false sono mantenute come barriere contro affermazioni che condurrebbero ad uno sconvolgimento emotivo. La loro forza deriva dal fatto che lo sconvolgimento contro cui la bugia viene mobilitata è identico al cambiamento catastrofico".

La bugia assume un largo spettro di configurazioni, non facili da riconoscere: e l'analista si trova in una condizione di scacco ed impotenza di fronte alle varie forme in cui si declina la bugia.

"Dal momento che stiamo trattando con persone umane ci stiamo occupando anche di bugie, decezioni, evasioni, finzioni, fantasie, visioni, allucinazioni – ed invero la lista potrebbe allungarsi quasi indefinitamente"

La bugia, per Bion, ha bisogno di un 'pensatore' in grado di pensarle e di una approvazione che provenga da parte di qualcun altro: "il bugliardo ha bisogno di una sua platea, per poter ottenere gratificazione" (1970, versi ingl. 102). Al contrario i pensieri, intesi come espressione del dato di realtà, hanno una loro specifica esistenza con relativa autonomia rispetto alla singola mente che li pensa e non hanno bisogno di un pensatore in grado di pensarli o di un uditorio che li accolga e li approvi. Il pensatore e la bugia si collocano in un ambito di estraneità rispetto alla realtà, nonché rispetto alla verità che è veicolata dalle emozioni. In questo senso la bugia appartiene ad una mente che, come ha perso il suo legame essenziale con la realtà e la verità, allo stesso modo ha perso un legame di continuità e coerenza tra corpo e mente, per cui la mente è a rischio di collocarsi in modo autarchico e contraffatto rispetto ai vissuti corporei.

Il dolore mentale come esperienza di integrazione corpo-mente

Alla importanza centrale delle emozioni nella epistemologia di Bion è correlata la sua valorizzazione del dolore come elemento psicosomatico centrale. Egli scrive in '*Elementi della Psicoanalisi*':

"Il dolore non può essere assente dalla personalità. Un'analisi deve essere dolorosa, non perché vi sia per forza qualche valore nel dolore, ma perché non si può ritenere che un'analisi nella quale il dolore non venga osservato e discusso, affronti una delle ragioni centrali per le quali il paziente è lì. L'importanza del dolore può essere accantonata come una qualità secondaria, come qualcosa che scomparirà quando i conflitti saranno risolti; invero molti pazienti accetterebbero questa veduta. Ed essa può trovare appoggio nel fatto che un'analisi riuscita porta ad una diminuzione della sofferenza. Nondimeno questa veduta mette in ombra il bisogno (più ovvio in alcuni casi che in altri) che l'esperienza analitica accresca la capacità di soffrire del paziente, anche se paziente ed analista possono sperare di attenuare proprio il dolore. L'analogia con la medicina fisica è esatta: distruggere la capacità di dolore fisico sarebbe disastroso in qualunque situazione, tranne che in quella in cui è certo un disastro ancora maggiore, e cioè la morte stessa" (1963, tr it 77).

L'esperienza del dolore mentale va allora considerato non solo oggetto inevitabile della cura psicoanalitica per le sue implicazioni nevrotiche e psicotiche, ma altresì un determinante elemento di coesione della personalità.

L'importanza del dolore va considerata soprattutto in quelle condizioni che sono fortemente connotate in senso dissociativo. In certe situazioni cliniche il paziente può cercare attivamente il dolore fisico come rimedio ad una angoscia impensabile di non esistenza, per cui la ricerca di ferite sul corpo e la percezione reale del sangue può diventare un importante test di realtà in grado di indicare la presenza di una corporeità altrimenti inaccessibile ed impensabile.

Questa concezione bioniana del dolore sembra evocare la concezione greca del '*Pathei Mathos*' ("attraverso il dolore una assennata esperienza") come viene enunciata, per esempio, nell'Agamennone di Eschilo: per Bion, come era stato per la grecità classica, il dolore fisico e mentale correlato alle emozioni diventa un contributo determinante alla crescita mentale.

Il corpo e l'azione

Un altro aspetto importante della concettualizzazione di Bion in cui è determinante la relazione della mente con il corpo è l'azione. Il ruolo dell'azione in psicoanalisi è più frequentemente sottolineato nell'ambito negativo dell'acting out, per cui la scarica somatica diviene la modalità

attraverso cui l'organismo si libera attraverso l'evacuazione di un eccesso di stimoli: secondo questo modello in negativo corpo e mente si contrappongono, mostrando itinerari divergenti.

Bion sottolinea il ruolo dell'azione anche sul versante positivo, per cui mente e corpo si trovano allineati sulla stessa direzionalità: l'azione diventa il prodotto finale del pensiero e parte irrinunciabile dell'esperienza. E non a caso l'azione si colloca nella griglia sul margine ultimo dell'asse orizzontale. In questa valorizzazione Bion è coerente con quanto già Freud aveva sottolineato: "la scarica motoria fu allora impiegata in una appropriata modifica della realtà; e fu convertita in azione" (1911, 211): l'enfasi viene a cadere sulla appropriatezza dell'uso dell'azione per poter modificare la realtà e dare un senso oggettivizzato al pensiero.

Le implicazioni pragmatiche dell'azione sono quindi essenziali per comprendere la concezione di Bion: egli era consapevole del rischio immanente all'operare psicoanalitico di un andamento auto- riverberante del pensiero, per cui esso può chiudersi in sé stesso seguendo uno sterile auto-appagamento. '*Nullius in verba*' era il motto della Royal Society of London, di cui era stato a lungo presidente Isaac Newton: un circolo filosofico che gettava le basi di una concezione scientifica del mondo e metteva al bando le parole vuote, fini sono a sé stesse. Seguendo uno spirito di impronta newtoniana, il pensiero per Bion non si limita alla comprensione, ma trova correlazione e dispiegamento nella realtà, nell'azione, nella fattività dispiegata dal soggetto pensante e, finalmente, nel suo orientamento al cambiamento. In questo modo Bion il confronto con la realtà attraverso l'azione diventa parte inalienabile dell'apprendere dall'esperienza.

Sterili di sapienza

Nell'ultimo scritto prima della morte 'Arrangiarsi alla meno peggio', Bion (1990) ritorna a riflettere sull'uso dei modelli mentali e sulla oscillazione concretizzazione/ astrazione per la mobilitazione dell'apparato del pensare e sul ruolo che il corpo può svolgere nel creare una anticipazione dei fenomeni pensanti.

"Attingo dalla psicologia -egli scrive- per descrivere una faccenda fisica; tra poco attingerò da una faccenda fisica per descrivere qualcosa di psicologico".

Ancora una volta la realtà del corpo e delle 'faccende fisiche' che intorno a questo si muovono è posto da Bion in controluce alla dimensione psicologica, per cui la realtà sensoriale del corpo e l'ambito astratto della mente possono vicendevolmente illuminarsi. Tale prospettiva porta Bion a spostare l'accento della sua concezione della mente dalla collocazione degli elementi beta ed alfa *tout court*, alla dinamica che si costruisce nel *movimento direzionale* che da beta porta ad alfa. La presenza del corpo concreto in seduta richiama l'attenzione per il suo essere un ambito che –come tale- non appartiene al campo del pensiero, ma come una dimensione concreta prementale che è in procinto di produrre il pensiero. In questo modo Bion guarda al corpo come depositario dell'elemento germinativo da cui può scaturire un pensiero nuovo, un pensiero mai ancora pensato, per cui scrive:

"Il poeta Donne ha scritto: "Il suo sangue puro ed eloquente / parlò nelle sue guance, e lavorò così chiaramente / che si potrebbe quasi dire che il suo corpo pensava". Questo esprime esattamente quello stadio di transizione che nella Griglia è rappresentato su carta come una linea che separa gli elementi beta da quelli alfa. Notate che non sto dicendo che esso sia alfa o beta, ma che le parole del poeta stanno rappresentando la linea che separa i due. L'analista praticante deve essere sensibile quando la situazione sta avendo luogo a quello che sta avendo luogo (…) una situazione di cambiamento da qualcosa che non è pensiero a tutto ciò che è pensiero (1990, p.41

Enfatizzando il ruolo dell'anticipazione fisica nel contesto dell'esperienza dell'analizzando Bion al tempo stesso rimarca che il ruolo dell'analista va concepito come quello di una 'levatrice' di un pensiero che è in procinto di nascere – la nascita/ parto come 'faccenda fisica' a cui Bion si riferisce per descrivere 'qualcosa di psicologico'. Nel far questo egli cita un significativo passo del Teeteto di Platone, che riflette a pieno la concezione psicoanalitica del suo ultimo periodo:

"Poiché anche a me è toccato quello che alle levatrici: sono sterile di sapienza, e quel che già molti mi rimproverarono, che interrogo gli altri e che io stesso non mi manifesto su nessuna cosa perché non posseggo alcuna saggezza".

In questo modo viene enfatizzata la necessità della mente umana e della psicoanalisi di emanciparsi dal già pensato/ già conosciuto, per poter rispondere alle esigenze di pensabilità che mano a mano vengon poste dalla realtà: una prospettiva per cui il radicamento al *presente* della esperienza del corpo permette di aprire al *futuro* dei pensieri che sono in attesa di essere formati.

Conclusioni

"Certamente l'Inconscio è il giusto tramite tra il fisico e lo psichico, forse il tanto ricercato *missing link*", scriveva Freud a Groddeck nella lettera del 5 giugno 1917, sottolineando, nello stesso contesto, che una connessione tra l'Inconscio ed il corpo non necessita di alcun ampliamento del concetto di Inconscio. In questo modo Freud lascia fuori dubbio circa l'esistenza di una connessione tra il corpo e l'Inconscio: da ciò deriva che una concezione psicoanalitica della mente trova necessariamente un suo punto cardine nel legame con il corpo. Questa connotazione iniziale della psicoanalisi ha smesso negli ultimi decenni di essere un dato ovvio, se consideriamo che la più recente enfasi sulle relazioni oggettuali e sul mondo relazionale ha portato, insieme ad un indubbio sviluppo dell'orizzonte psicoanalitico, anche ad un indebolimento del legame primario del pensiero con la sua matrice fisica e con il mondo concreto della corporeità: uno spostamento che rischia di trasformare sempre più la psicoanalisi in una psicologia sistematica animata da un suo proprio intellettualismo autoreferenziale.

In linea con la stessa prospettiva di integrazione tra il corpo e la mente sottolineata da Freud, la colonna verticale della griglia di Bion (1963) si costituisce a partire dalla fila A degli elementi beta, per declinarsi successivamente nelle file B, C, e così via sino a G: questo equivale ad una concezione degli elementi psicoanalitici che parte da una dimensione indifferenziata, concreta e pre-mentale, per assumere poi la forma del *senso*, del *mito* e della *passione*, sino alla sua ultima e più astratta trasformazione nel livello del sistema scientifico deduttivo, per cui l'elemento sensoriale trova ad un certo punto corrispondenza con un vero e proprio oggetto psicoanalitico, o con una teoria psicoanalitica (fila G). Il riferimento al corpo appare centrale in Bion nella misura in cui è il corpo che fornisce la materia grezza destinata ad esser trasformata in elementi psicoanalitici; l'esperienza del corpo partecipa, inoltre, di continuo alla fabbrica del pensiero, passando attraverso la dimensione del *senso*, del *mito* e della *passione*. Questo movimento incessante del pensiero, di cui l'esperienza corporea è un *relais* centrale, sembra evocare – in una chiave propulsiva dinamica, che è continuamente in azione all'interno della personalità – il modello del filosofo napoletano Gianbattista Vico che vedeva lo sviluppo dell'umano caratterizzato -dopo un iniziale *sentire senza percepire*- da un "*avvertire con animo perturbato e commosso*", come condizione ineludibile per poter accedere ad un riflettere "con *mente pura*".

Vorrei allora concludere con la speranza che questo *excursus* sulla presenza del corpo nella teoria della mente di Bion – *excursus* che non vuole avere alcuna pretesa di esaustività – possa

contribuire a meglio avvicinare la complessità del contributo di questo grande psicoanalista, nonché originale pensatore, costituendo uno stimolo ad ulteriori approfondimenti.

Bibliografia

BION, W.R.
(1950). The imaginary twin. In *Second Thoughts*. London, Karnac, 1976
(1957). Differentiation of psychotic from the non-psychotic personalities. Ibid
(1959). Attacks on Linking. Ibid
(1962a). A theory of thinking. Ibid.
(1962b). *Learning from experience*. London, Karnac.
(1963). *Elements of psychoanalysis*. London, Karnac
(1967). *Second Thoughts*. London, Karnac.
(1970). *Attention and interpretation*. London, Karnac.
(1992). *Cogitations*. London, Karnac.
FREUD, S.
(1911). Formulations on the two principles of mental functioning. SE 12.
(1915a). The Unconscious. SE 14.
FREUD-GRODDECK
(1970). *Carteggio*. Ed It Milano, Adelphi 1973.
GROTSTEIN, J
(2007). *A Beam of Intense Darkness*. London, Karnak.
KHAN, M.R.
(1960). Regression and Integration in the Analytic Setting—A Clinical Essay on the Transference and Counter-Transference Aspects of These Phenomena. Int. J. Psycho-Anal., 41:130-146.
KOHUT, H.
(1979). The Two Analyses of Mr Z. *Int. J. Psycho-Anal*., 60:3-27
LOMBARDI, R.
(1987) Funzione di guida dell'analizzando nel trattamento psicoanalitico delle psicosi. *Neurologia Psichiatria Scienze umane*, VII, 1, 1–14.
(2000). Corpo, affetti, pensieri. Riflessioni su alcune ipotesi di I. Matte Blanco e A.B.Ferrari. *Riv di Psicoanal*. XLVI, 4, 683-706.
(2003a). Catalyzing the dialogue between body and mind in a psychotic analysand. *Psychoanal. Q*., 72:1017-1041.
(2003b). Mental models and language registers in the psychoanalysis of psychosis. An overview of a thirteen-year analysis. *Int. J. Psychoanal.,* 84:843-863.
(2006). Catalizzando il dialogo tra il corpo e la mente in un analizzando psicotico. [Una prospettiva bi-logica] *Rivista Psicoanal*., 52:743-765.
(2008). Time, Music, and Reverie. *J. Amer. Psychoanal. Assn*., 56:1191-1211.
(2009a). Symmetric Frenzy and Catastrophic Change: A consideration of Primitive Mental States in the wake of Bion and Matte Blanco. *Int J Psychoanal.* 90: 529-549.
(2009b). Body, affect, thought: Reflections of the work of Matte Blanco and Ferrari. *Psychoanal Q* 78:126–60
RIOLO, F.
(1981). Il pensiero analitico tra verità e bugia. Rivista Psicoanal., 27:714-726
WINNICOTT, D.W.
(1953). Mind and its Relation to the Psyche-Soma. In *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis.* London: Tavistock 1958.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Società e individuo da una prospettiva psicoanalitica: identità di una crisi

Emanuela Mangione
psicoanalista e didatta del training de *"Lo Spazio Psicoanalitico"*

Si può parlare oggi di una genesi sociale del narcisismo? Questa è una delle tematiche intorno a cui filosofi, psicoanalisti, ma anche economisti e politici si stanno interrogando; essenzialmente la questione riguarda le possibili connessioni tra l'attuale sistema sociale ed economico e certe patologie di tipo prevalentemente narcisistico, con aree sintomatiche in cui il protagonista risulta essere sempre più il corpo e le scissioni corpo-mente.

A tale proposito mi sembra calzante l'espressione"liquidità del soggetto in una società liquida"(Garella,congresso SPI 2012). Una società, quella della postmodernità, che sembra porre l'individuo all'interno di una accelerazione costante alla ricerca di scommesse continue in cui impegnare il proprio futuro, in una sorta di *surf* dettato dall'imperativo etico di tenersi sempre sulla cresta dell'onda. Un narcisismo individuale imperante spinge la macchina del mondo umano a funzionare non tanto per realizzare un progetto, bensì per produrre una perpetuazione di se stessa attraverso un investimento asettico e senza fine che corrode i caratteri individuali, consumando le potenzialità della propria vita.

Da un punto di vista psicoanalitico è come se si configurasse un assetto simile a quello di una "patologia narcisistica da difetto" contraddistinta dalla carenza di quel "narcisismo minimo vitale" o "necessario" (Bolognini, 2008) le cui carenze possono limitare la capacità di accettare ed amare il proprio sé, sia nei riguardi di se stessi, che degli altri.Il soggetto si trova calato in un individualismo disperato, in cui la natura, il sociale, l'alterità vengono percepiti come meri oggetti da consumare, realtà neglette, feticci, una sorta di nostre emanazioni simili agli "pseudopodi" di nota memoria freudiana (Freud 1914), vere e proprie protesi, come gli strumenti elettronici di cui ci circondiamo.

"Nulla di più inquietante dell'uomo" diceva Heidegger,(1969) "che supplisce con la *techne* all'angoscia del limite, della mancanza di senso, della incompiutezza originaria". Un corpo prepotentemente al centro della scena nelle sue forme più estreme, come in molte espressioni dell'arte contemporanea (si pensi al *body worlds* di Ghunther Von Hagens), alla ricerca di uno schok percettivo più che cognitivo.

Oggetti reali e oggetti mentali

Gli oggetti vengono vissuti così, sul piano psichico, come oggetti sempre più bizzarri lanciati nell'esperienza nella loro irriducibilità. Presenti nella mente non più come elementi che fanno parte della nostra vita, ma come una sorta di precipitati di residui mnestici dell'esterno, nuclei basici che non possono essere metabolizzati, e tanto meno pensati, determinando in alcuni casi veri e propri stati dissociativi. In essi sia la realtà del mondo esterno, vale a dire gli altri, che la realtà del corpo non sono riconosciute ed entrambe sono sottomesse ad una follia interna. Ciò

accade in certe patologie, quali i disturbi del comportamento alimentare, in cui "il nucleo di follia sembra consistere proprio nella pretesa di trattare il corpo, che è un oggetto reale, come un oggetto interno, vale a dire un oggetto mentale e quindi creazione o prodotto della attività mentale stessa"(Ciocca 1995) e perciò controllabile, manipolabile, sino a comportamenti di tirannia e di abuso verso se stessi e la formazione di quella che Meltzer definì "banda interna" (Meltzer 1977) che impedisce il contatto con le parti inermi e sofferenti di sé.

Il grande contenitore dell'infanzia in cui il bambino è al centro, come nel presepe, si è rotto e l'individuo si trova a affrontare il pensiero adulto. In questo passaggio il corpo può essere vissuto come il luogo di una mutilazione originaria che ostacola l'identificazione sessuale. Là dove doveva essere il seno accogliente dell'infanzia ora c'è la non cosa, un'area vuota e, tratto distintivo dei nostri tempi, l'identità sembra soggiacere ad uno stato di vergogna.

Dissociazione mente-corpo

Il corpo può diventare allora in modo difensivo una realtà allucinata, separata, attraverso la quale esprimere quel "nucleo di verità storica", come lo definiva Freud, ovvero il desiderio delirante di un corpo staminale, che si identifica adesivamente con una immagine di bisessualità psichica, di fusione con l'altro, funzionando quale schermo antistimolo e sbarramento del bisogno.

Elementi che comportano una riduzione della patologia strutturata da una parte, e, dall'altra, ad una crescita della combinazione di psicopatologie che si esprimono attraverso una pluralità di sintomi e di meccanismi di difesa.Ciò si traduce in difetti dello sviluppo dell'Io, sino all'inibizione di quelle sensazioni corporee che sono alla base di quello che molti autori designano come "sentimento di vitalità", come accade nei fenomeni di dissociazione che caratterizzano il rapporto mente-corpo. Pazienti che hanno difficoltà a muoversi nella vita, che lamentano stasi psicofisiche, disturbi alimentari, attacchi di panico, blocchi nell' emancipazione, sino alle forme più o meno acute di depersonalizzazione e derealizzazione.

Come è possibile allora per l'individuo ricomporre la propria identità di soggetto? L'impegno che la psicoanalisi si trova ad affrontare in questi tempi di crisi riguarda allora la possibilità di rilanciare un'etica della cura che cerchi di fronteggiare le difficoltà dei pazienti lungo due linee prevalenti:sostenere la struttura e la natura del trattamento psicoanalitico, e rilanciare le potenzialità creative dell'individuo e la sua capacità di investire sugli altri, alimentando nella relazione terapeutica il narcisismo sano. L'intento di questo percorso è quello di tessere i legami che ognuno può costruire con i propri oggetti interni e mentali, riattivando una percezione della realtà nel suo significato profondo, che consenta l'uscita dall'impasto confusionale in cui mondo interno ed esterno si sono mescolati.

Quali modelli psicoanalitici abbiamo?

Quali strumenti e quali teorie abbiamo?

Molti tentativi teorici si orientano verso la possibilità di riformulare la visione dell'io, nello sforzo di giungere ad una concezione della dinamica psichica che contempli aspetti intersoggettivi e intrasoggettivi, riportando in primo piano la necessità, per l'analista, di interrogarsi sulla propria incertezza, per capire l'incertezza d'essere dell'altro.

Un primo problema che mi sembra emergere riguarda i modelli. Che uso fare dei modelli e come utilizzare il "fatto"della seduta analitica con pazienti che presentano un uso spesso massiccio di difese primitive, quali scissioni mente/corpo, idealizzazioni, o anche di difese più evolute,

ma che ricalcano pur sempre un nucleo patologico primitivo, e che sono di natura reattiva,quali l'intellettualizzazione e l'isolamento?

Molti autori, penso a Bollas, Steiner, Fedidà, concordano nel ritenere che, con questo tipo di pazienti, può risultare inefficace la nostra attrezzatura analitica di coattori e registi di un mondo interno animato da personaggi e ruoli certamente conflittuali, ma delineati.

L'approccio classico governato, usando la consueta metafora freudiana,dalla regola fondamentale della libera associazione del paziente e dalla attenzione fluttuante dell'analista è difficilmente percorribile. Di fronte a nuclei particolarmente primitivi del paziente può essere difficile anche l'attivazione, nella mente dell'analista, di quello stato suggerito da Freud di rilassamento psichico e autoosservazione, che può attivare,a sua volta, quelle "idee incidentali che cadono nella mente",così preziose nell'avviare processi trasformativi.

Proporrei questa breve presentazione clinica con l'intento di iniziare un percorso aperto in cui,all'interno dei sentieri che sono stati tracciati e di altri che avrebbero potuto esserlo, l'attenzione si possa focalizzare sul modo, le soluzioni, i problemi relativi alle difficoltà in cui l'analista si imbatte nel trattamento con pazienti, quali la paziente a cui accennerò, con disturbi incentrati sul corpo.

Caso clinico

Carla ha chiesto un colloquio per un problema di anoressia, complicato da tendenze suicidarie e da comportamenti autolesivi e ossessivo-compulsivi,che la tiranneggiavano gran parte della giornata, riducendole drasticamente il tempo della vita, delle relazioni, del lavoro*:"quando sto in macchina mi viene l'idea di andarmi a schiantare contro un albero. Non ne posso più di questi pensieri perché sento che lo potrei fare. Vedo una situazione chiusa.*" Si obbligava ad estenuanti allenamenti per smaltire le zucchine lesse che costituivano il suo pranzo e, quando le sembrava di aver mangiato qualcosa in più, vomitava. La persona che vedo di fronte a me è una giovane donna alle soglie dei trent'anni, di non più di kg.35 di peso, ossa sporgenti che delineavano un volto scarno che lasciava trapelare tracce di bellezza. All'inizio era spaventata dalle idee fisse di suicidio e rimaneva silenziosa

Le sedute si svolgevano tra silenzi e lapidarie risposte alle mie domande, e le scarne notizie sulla sua vita sono emerse faticosamente nel corso del tempo. Coccolata dalla madre sino a quando il suo posto di principessa venne spodestato dalla nascita di una sorella, che acuì la sua dipendenza morbosa dalla madre, con attacchi d'angoscia ad ogni suo allontanamento.

Non trapelava alcuno stato d'animo, o dolore, o fatica relativa a quegli esercizi fisici estenuanti a cui la sua compulsione coatta la obbligava. Diceva che pensava solo a quando avrebbe fatto i suoi chilometri di corsa, che sembravano costituire un rifugio simile ad un incapsulamento cistico in cui si dovevano annidare paure inesprimibili di dolore e di morte relative a separazioni precoci non mentalizzate,e che sembrava tagliare fuori la paziente da una parte della propria personalità e dall'analista

Diceva Bion che con pazienti che mostrano il dolore nel corpo, e trasformano la realtà percettiva in allucinazione di realtà, come il vedere il proprio corpo di kg.35 grasso, non è possibile non ritrovarsi spaventati. Ma questo pensiero non mi aiutava nel metabolizzare lo stato di paura che la paziente mi metteva a vivere. Né mi aiutava il pensiero di quanto doveva essere spaventata la paziente per esser costretta ad allucinare così lo stato del suo corpo. Spavento che poteva ricollegarsi alla sensazione che mi ha spesso accompagnato sin dai primi incontri, per il senso di deanimazione che percepivo attraverso la maschera di imperturbabilità del suo volto.

Una frattura, nei primissimi mesi di vita, di una situazione di unità della coppia madre-bambino, può configurare l'esperienza di un apparire improvviso e prematuro di un sé che, per vari motivi, fa precocemente cadere e lascia precocemente da soli a gestire dosi di angoscia intollerabile. Penso all'*angoscia senza nome* di Bion, alle *agonie primitive* di Winnicott, alla *angoscia di perdita di sé* di Gaddini che possono rendere difficoltosa la formazione di un nucleo di fiducia in sé.

Un'esperienza di controtransfert

La perdita dell'armonia corpo-mente comportava nella paziente una scissione in cui, da una parte, il corpo diventava un insieme di sensazioni fisiche e persecutorie, che, come i suoi allenamenti, agivano da super io arcaico e distruttivo,e, dall'altra, la mente perdeva il legame con l'esperienza e la realtà. Scissione che, sia si ricolleghi all'origine ad un atto di onnipotenza, o di impotenza, o a tutti e due, non permetteva alla paziente di essere se stessa. Ciò sembrava comportare una sorta di bipolarità autismo-narcisismo in cui vita e morte sembravano mescolarsi nell'estremo tentativo di ritornare, come unica speranza di vita, all'inorganico di cui parla Freud quando, in *Al di là del principio di piacere(*1920), introduce la pulsione di morte.

E l'analista in tutto ciò? Le sensazioni di controtransfert che la paziente evocava in me sono state intense. La disposizione mentale di accoglimento si ribaltava in rifiuto. Avvertivo quasi somaticamente la necessità di tenermi ad una distanza difensiva dal suo pallore e dall'aria di sfida che mi trasmetteva: "mi dicono a casa di ridurre la corsa, ma tanto non lo faccio."

Come se temessi fisicamente un contagio. Un senso quasi di non esistenza, di pericolo. Come se le mie parti più fragili registrassero la paura di soccombere. Un opaco e diffuso stato psicosomatico, come se le situazioni di transfert-controtransfert mi portassero a registrare gli stati più primordiali e persecutori del sé della paziente.. La scissione ne metteva in evidenza, come nel cristallo di cui parla Freud nel *Compendio(*1938), tutte le linee di fragilità che si presentavano scardinate, scisse appunto in configurazioni inaccostabili.

Stati in cui la riflessione, il pensiero, la libertà dell'analista, risultavano compromesse.

Il problema si poneva in modo impellente: trovare gli strumenti per far sì che il *setting* potesse funzionare da organizzatore della scissione della paziente in nuove configurazioni creative di esistenza e di vita.

Il processo analitico sembrava imbrigliato tra difese, rifiuti, tirannia. L'affetto presente era sotto forma di vomito, quale disperato tentativo di liberarsi fisicamente delle sensazioni inaccettabili. Che per la paziente doveva risultare più efficace della identificazione proiettiva come meccanismo di liberare la mente.

Vomito che esprimeva però un bisogno vitale: il bisogno vitale di base di essere vista da una persona viva. "Se il volto della madre è poco responsivo" ci ricorda Winnicott,"allora uno specchio sarà una cosa da guardare, ma non una cosa in cui guardare."

I capelli come segnale di vita

Appena ho potuto ristabilire quella equidistanza che mi permetteva di vedere quello che la paziente tendeva a collocare dentro di me, ho visto una madre preoccupata per una figlia vittima di una sofferenza inesprimibile se non con un corpo mortificato ed ho provato, per la prima volta, un gran senso di pena. Questo mi ha permesso di guardarla con occhi che la vedessero.

Così in una seduta vidi qualcosa che sembrava diverso in lei. I capelli. La paziente quel giorno appariva pettinata. Portava in seduta qualcosa di diverso dal vomito.

Un segnale di vita. "Oggi si è pettinata" dico," ed è la prima volta che incornicia così il suo viso". Sì, si era pettinata, rispose, ma non ci aveva fatto caso. Cominciò a prendere vita la possibilità di vedersi. Parlammo dei capelli, e poi del vestito che indossava, dei colori, del modo in cui entrava o si sedeva, dei rumori della sua pancia. Cercavo di cogliere, quando li percepivo, i movimenti dell'inconscio, gli eventuali lapsus, le oscillazioni dell'orario, interrogandomi anche sull'effetto che facevano a me. Da allora ho cercato di osservare e conservare e, quando era possibile, comunicare a Carla le tracce di quei segnali di vita che lei stessa conservava e che aveva potuto mantenere vive, valorizzando analiticamente le percezioni di sensorialità che rappresentavano in quel momento per lei il tentativo di massima integrazione possibile.

Astenendomi, almeno in questa prima fase dell' analisi, da interpretazioni sulla difesa narcisistica, sul sadismo orale, sull'invidia. Ho usato molta cautela nelle interpretazioni di transfert, cercando di introdurre nella scena analitica quegli alimenti e quelle dosi che, progressivamente, mi sembrava lei riuscisse ad assumere e a digerire.

Così anche il suo tagliarsi poteva essere avvicinato al suo significato vitale: alleviamento dell'angoscia, difesa dalla dissociazione, generatore di sensazioni e stati d'animo, ricerca di contatto con il corpo; un modo non di fuggirlo ma di farne esperienza."Il taglio come *non* rottura, come qualcosa che si inserisce e che entra dentro, quasi a riempire un vuoto, stabilire un contatto tra quello che si sente e che si prova, sensazione e sentimenti".(Ciocca2012) Il vedere l'immagine dei capelli, dei vestiti, così come quella del sangue, ma anche i rumori, gli odori, come ci ricorda Bion, è un primo modo per contenere e riconoscere un'esperienza.

Commento

Nell'esperienza vissuta con la paziente ho cercato di valorizzare analiticamente la percezione della sensorialità, necessaria, data la sua costellazione psichica, per accogliere e tollerare le sensazioni che le si presentavano come inaccostabili. Importante è stato il riferimento alle teorie psicoanalitiche che, a partire da Freud , sino alla *griglia* di Bion, considerano in ugual misura sia gli elementi più evoluti della mente, quali il pensiero, sia quelli sensoriali del corpo e delle sue percezioni ed emozioni più basiche.

Nel pensare a questo lavoro ho trovato molto utili le considerazioni di Bromberg in "Standing in the Spaces" (2001), e,in particolar modo, l'idea di un modello non lineare della mente. Evocativa è la descrizione che egli fa del funzionamento mentale come capacità di "restare negli spazi" tra aspetti multipli del sé.

Questo vertice può servire a focalizzare quanto, nell'esperienza clinica, un analista si trovi ad incontrare aree di esperienza dissociate che hanno dei collegamenti deboli con l'esperienza del "sé". Aree che, quindi, difficilmente possono diventare oggetto di pensiero e di comunicazione linguistica. Sono stati che sembrerebbero conservare ciascuno la propria "verità esperienziale incapsulata"(Bromberg 2001), non rendendo possibile nessun movimento, né sul piano della rimozione, né su quello del conflitto. La relazione terapeutica diviene allora una condizione fondamentale per favorire l'ingresso di questi nuclei nel piano della pensabilità. Ho cercato così di descrivere come, sul piano clinico, tra paziente e analista si sia sviluppata, accanto al "racconto" della seduta, un'altra storia che si è svolta prevalentemente su piani somatici.

Ho altresì cercato di mettere in rilievo quanto la vividezza della dinamica transfert-controtranfert abbia potuto determinare nella paziente un accrescimento della percezione che le ha permesso l'accesso ad una maggiore consapevolezza. Per usare le parole di Bromberg "l'esperienza diventa simbolizzata non per mezzo delle parole, ma per mezzo del nuovo contesto percettivo

che le parole giungono a rappresentare". Solo quando, diceva Bion, analista e paziente diventano effettivamente l'oggetto l'uno dell'altro, può attivarsi quel passaggio da una esperienza primordiale, presimbolica di un corpo a un significato che può essere pensato da una mente. Quel passaggio da O a K che solo può muovere quel processo di significazione che produce cambiamento.

Bibliografia

Anzieu D. (1987), *L'Io Pelle*, Borla, Roma.
Aulagnier P.(1994), *La violenza dell'interpretazione*, Borla, Roma.
Bion W. (1970), *Attenzione e Interpretazione*. Armando editore, Roma.
Bion W. (1972), *Apprendere dall'esperienza*, Armando editore, Roma.
Bleger J. (1966), *Psicoanalisi del setting psicoanalitico*, in Genovese C., a cura di, *Setting e processo psicoanalitico*, Cortina, Milano.
Bromberg P.H. M. (2007), *Clinica del trauma e della dissociazione*, Cortina, Milano.
Ciocca A. (1995), *Rappresentazione di anima, et di corpo*. Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria LVI, 2-3, 189-204.
Ferro A. (2007), *Evitare le emozioni, vivere le emozioni*, Cortina, Milano.
Freud S. (1914), *Introduzione al narcisismo*, O.S.F., 7.
Freud S. (1920), *Al di là del principio del piacere*, O.S.F., 9.
Freud S. (1925), *Inibizione, sintomo e angoscia*, O.S.F., 10.
Freud S. (1938a), *La scissione dell'Io nel processo di difesa*.
Green A. (1985), *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*, Borla, Roma.
Grotstein J. (1983), *Scissione e identificazione proiettiva*, Astrolabio, Roma.
Heidegger M. (1969), *Sein und Zeit*, Tr. It. *Essere e Tempo*, P. Chiodi, Torino.
Meltzer D. (1977), *Esplorazioni sull'autismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
Ogden T. H. (1999), *Reverie e interpretazione*, Astrolabio, Roma.
Oliva de Cesarei A. (2010), *Alla ricerca del filo con la vita*, Franco Angeli, Roma.
Winnicott D. W. (1970), *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando editore, Roma.
Winnicott D. W. (1975), *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Les voies du corps. Schuyl, Clerselier, et La Forge lecteurs de L'Homme de Descartes

Delphine Kolesnik-Antoine

Abstract: *From a methodological reflection on the relevance of the categories of "tendency" and "inclination" for a study of the reception of a text, this contribution focuses on three texts that accompanied the first edition of L'Homme in his original language, in 1664: the translation of the preface by Schuyl to the 1662 Latin edition, the preface by Clerselier and the Remarques by La Forge. In order to connect these texts both to the indications given by Descartes himself in his published writings, and to the subsequent condemnation of his works, we can distinguish between three possible readings of Chapter XVIII of the Monde: 1. A reading, like Schuyl's own, which takes physics and the statements of the fifth part of the Discours as its starting point in order to try to deduce its substantial distinction. 2. A reading, like Clerselier's own, which is supported by the context, haunted by empirical-materialistic controversies and thereby anxious to re-inject the distinction between the substances of the Méditations at the foundation of the project of L'Homme. 3. Lastly, a reading which aims to take back up the question posed by Descartes in that place in which he posed it for the first time, that is at the beginning of L'Homme, which has as its telos is not the distinction but the union of body and soul. This is what La Forge does, who wrote the Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et de ses fonctions (1666), because, according to him, Descartes has not said everything about the nature of the spirit, while a kind of "supplement" relative to this union should be provided. We can, thus, understand the crucial role played by Descartes and the Cartesians in the history of ideas, privileging a particular inclination in the text over other possible ones.*

L'étude d'un texte à partir de sa réception constitue un parti-pris méthodologique qui demande à être justifié. On proposera à cet égard trois séries de remarques préliminaires.

1/ Dès l'instant qu'une lecture, explicite ou implicite, d'un texte donné, entre dans l'arène publique et se positionne, dans un autre contexte et pour d'autres motivations que celles qui accompagnent le corpus originel, par rapport au dit corpus, elle devient un acte collectif porté par des problématiques, des acteurs et une actualité (politique, scientifique, etc.) venant réfracter un positionnement solitaire, purement internaliste ou comparatiste, qui pourrait par ailleurs désigner l'acte «pur» de la lecture. Même les notes ou commentaires marginaux directement pris sur le texte de référence pourraient s'interpréter de cette manière. Quand Leibniz ou Spinoza annotent les *Principes de la philosophie* de Descartes ou quand Locke produit des réflexions sur la théorie malebranchiste de la vision en Dieu, en n'ayant pas en tête de les rendre publiques, le geste même est toujours porté 1/ par des philosophies originales en voie de constitution ou déjà bien établies, qui choisissent, dans les textes de référence, les points de fracture dont il leur importe de se distinguer; 2/ et ce choix est lui-même tributaire de polémiques venues s'intercaler entre la publication du texte de départ et le contexte dans lequel eux-mêmes se positionnent (par exemple pour Locke, les polémiques suscitées par la publication de la *Recherche de la vérité* chez Foucher et Arnauld)[1]. En ce premier sens, l'étude d'un texte via l'histoire de sa réception implique de se départir d'une conception de cette dernière en termes stricts de «sources» ou d'«influences», pour faire la place à une forme de construction, de reconstruction ou de déconstruction du propos. Particulièrement lorsqu'ils s'accompagnent de l'édition du texte lui-même, ces différents procédés sont corrélées à un public ou à un art de faire lire, soit pour montrer que sa propre philosophie est meilleure que celle de Descartes, soit (et souvent les deux entreprises sont liées) pour dénouer des apories ou résoudre des incohérences dans le système de départ.

2/ Cette réception construite peut-elle alors se penser plus aisément via la notion d'invention ? Yves Citton[2] la mobilise de façon très convaincante pour rendre compte du caractère élusif du spinozisme dans les Lumières radicales. Il thématise ainsi l'invention d'un rhizome «dont l'émergence doit être pensée dans sa multiplicité, sans qu'aucun centre ni aucune origine ne puissent lui être assignables». Cet «imaginaire auto-poiétique» présente, pour l'histoire des idées et pour la réflexion sur les trois textes qui nous intéressent dans l'édition de *L'Homme*, le double avantage de neutraliser les exigences de continuité attestables entre l'invention et la source originelle et de faire une place importante, au sein de la galerie de grands portraits constituant traditionnellement cette histoire (Descartes, puis Spinoza, Malebranche et Leibniz), aux *minores* souvent chargés d'y déplacer les frontières pour nous faire repenser les «grands» systèmes de façon plus dynamique. La catégorie d'invention permettrait en sens d'autonomiser celle de construction dans un contexte de réception où la lecture deviendrait, potentiellement, un acte de seconde main susceptible de forger de multiples Descartes *ad-hoc*. Mais pourrait-on alors toujours parler de lecture? Pierre-François Moreau thématise le problème à propos des thèses de Jonathan Israël[3]: «*[…] on peut tout à fait « imaginer une argumentation fondée sur l'idée selon laquelle la véritable signification d'un auteur dans l'histoire intellectuelle tient moins à ce qu'il a dit véritablement qu'à ce que lui ont fait dire ses successeurs. A condition de montrer que ce qu'ils lui ont fait dire était d'une certaine façon autorisé, voire produit par la dynamique du système lui-même*». Pour intellectuellement stimulante qu'elle soit, l'approche de J. Israël n'en produit pas moins, de ce point de vue, «un spinozisme sans Spinoza».

3/ Pour circonscrire la démarche des trois lectures de *L'Homme* qui nous intéressent ici, nous souhaitons ainsi proposer l'examen d'une dernière catégorie: celle de «tendance», mobilisée par

Jean-Baptiste Bordas-Demoulin dans *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences* (Paris, J. Hetzel, 1843). Ce texte constitue la contribution de Bordas-Demoulin au concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques en 1839 sur la constitution d'une histoire du cartésianisme. Y ont également répondu Francisque Bouillier et Charles Renouvier (Bordas-Desmoulin et Bouillier ont partagé le prix et Renouvier reçut la mention «très honorable»). La spécificité de l'approche de Bordas-Demoulin consiste d'une part dans l'adoption du prisme de la science et, ceci expliquant peut-être cela (car en sciences l'histoire des relations entre les doctrines et le rapport à la vérité ne se pensent pas de la même manière qu'en philosophie), dans la constitution de son histoire du cartésianisme autour de la définition de quatre «tendances» qui, pour être plus ou moins vraies voire «bonnes» selon les termes de l'auteur, sont toutes pensées comme issues de Descartes. La «tendance» diffère ainsi de l' «opinion» en ce qu'elle n'est «pas rigoureusement déterminée». Elle présente donc le grand intérêt d'ouvrir à plusieurs lectures possibles, très distinctes les unes des autres voire opposées entre elles, mais toujours appelées par le texte. C'est le cas par exemple, au sujet des idées innées, de la capacité de l'enfant à avoir une perception claire de l'idée de Dieu: «[…] *nous nous rangeons à l'avis de Malebranche, que Descartes n'a point eu à cet égard de sentiment arrêté, ou qu'il n'a pas voulu le déclarer*» (chapitre IV, p. 191) Plus largement, selon Bordas-Demoulins, «[…] *pour s'être borné à rappeler la pensée à elle-même et à Dieu et n'avoir point approfondi la nature des idées et des substances, Descartes tend à tous les systèmes, et fournit des armes à toutes les écoles*» (chap. II, p. 48). La thématisation de l'idée de «tendance» permet ainsi à Bordas-Demoulin d'inclure dans son histoire du cartésianisme des penseurs «sensualistes» comme Locke, que l'approche normative des spiritualistes Cousiniens excluait du registre de la filiation légitime[4]: «*Parmi les écrivains diversement issus de Descartes, qui se déclarent contre Malebranche, on remarque surtout Leibniz, Arnauld, Régis et Locke. Ce dernier, entendant tout matériellement, ne conçoit rien à la vision en Dieu. Quand son adversaire traite des idées, lui traite des images et des sensations. Quand il parle de l'union du corps et de l'âme, lui parle de l'union et du contact des corps. Toutefois, il a très bien saisi la conséquence qui sort du principe que Dieu fait tout dans les créatures*» (pp. 68-69). Il existe ainsi une «tendance» ou une «inclination» de Descartes au sensualisme, qui constitue peut-être un «égarement» mais n'en est pas moins directement appelée par les indéterminations du texte originel. Nous conservons donc à la fois les acquis d'une interprétation de la lecture en termes de sources ou d'influences, et la dimension inventive soulignée chez Citton ou Israël: la lecture est à la fois appelée par certaines indéterminations du corpus de départ et potentiellement distincte de lui. La conclusion de Bordas-Demoulins récapitule ainsi les quatre tendances issues de Descartes en nivelant trois d'entre elles sous la «première», qui aurait la particularité de ne pas s'égarer en exploitant l'imprécision du rapport entre idées innées et idées de Dieu: «[…] *les idées innées rétablies dans l'âme ramènent aux idées de Dieu, et il est évident que, lorsqu'on perd l'un ou l'autre de ces deux points, on doit se perdre ou en Dieu avec Malebranche, ou en nous avec Arnauld et Régis, ou dans le sens avec Locke. Leibniz rappelle la philosophie de ces abîmes, et tant qu'il n'est pas systématique, il la maintient dans la première tendance de Descartes et dans la voie de la vie*» (p. 133). Je voudrais repartir de cette conception de la lecture comme exploitation d'une tendance ou tentative de barrage à d'autres tendances définissant la trame du contexte porteur de la réception d'un texte, à partir de l'étude des trois textes accompagnant la publication posthume de *L'Homme* en 1664: la traduction française de la préface à l'édition latine (1662) de Florent Schuyl, la préface de Claude Clerselier et les Remarques de Louis de la Forge, auxquelles j'associerai le *Traité de l'esprit humain, de ses facultés et de ses fonctions*,

paru en 1666 mais rédigé conjointement aux *Remarques* dans sa plus grande partie[5]. Ces textes présentent en effet un triple intérêt:

1/ Ils lisent et font lire *le même texte* et ce, *pour la première fois*, puisque *L'Homme* est resté inédit auparavant (en tout cas dans sa langue originelle). Leur objectif est donc d'accompagner la mise sur la place publique d'un des tout premiers écrits de Descartes (*L'Homme* date du début des années 30), dans un contexte où le reste de l'œuvre (notamment les *Méditations* et toutes les objections qu'elles ont suscité) est déjà connu, et où la philosophie cartésienne subit des mises à l'index successives, *donec corrigantur*, en raison de l'assimilation de la substance corporelle à de l'étendue[6].

2/ Ces trois textes ambitionnent, chacun à sa manière, de dévoiler la «tendance» première du texte de *L'Homme* à la lumière de deux déclarations et d'une prise de position théorique de Descartes, dont le moins que l'on puisse dire et qu'elles ne sont pas, spontanément, aisées à concilier: *A/* au tout début de *L'Homme* (AT XI, 119-120): «*Ces hommes seront composés, comme nous, d'une âme et d'un corps. Et il faut que vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après, l'âme aussi à part; et enfin, que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent*». La primauté, au moins chronologique, est ici donnée à la physique, distincte de la psychologie-métaphysique de l'âme, qui vient après et en est indépendante, et le point d'arrivée est désigné par la théorie unitaire. On sait par ailleurs que *L'Homme*, dans son état inachevé, ne remplit que le premier de ces trois objectifs. *B/* Or dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* (AT VI, 59), Descartes reconstruit curieusement cet itinéraire, encore virtuel pour les lecteurs puisque *L'Homme* n'est pas paru: «*J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut être tirée de la puissance de la matière*». «Après cela», c'est-à-dire après avoir montré que l'explication des fonctions organiques du corps est indépendante de tout recours à un principe immatériel. Mais la nouveauté de ce texte ne réside pas seulement dans la revendication, déconcertante, du remplissement du point 2 de l'itinéraire de *L'Homme* (la description de l'âme «à part»), alors que le texte inachevé s'arrête à la description du seul mécanisme corporel. Elle consiste surtout dans l'affirmation de la possibilité de partir de la physique pour en déduire la distinction substantielle, donc dans la position d'un ordre de fondation et non seulement de succession temporelle. *C/* Enfin, le parcours des *Méditations* et les polémiques suscitées à l'occasion des *Objections*, semblent mener Descartes à soutenir la voie radicalement inverse, qui part du doute radical pour endiguer toute tentation de déduire l'âme de la puissance de la matière. L'échec d'une *historia* prenant pour point de départ la physique et non le cogito est par exemple thématisé par les «philosophes et géomètres» auteurs des VIe *Objections*: «*Quelque soin que nous prenions à examiner si l'idée que nous avons de notre esprit, c'est-à-dire, si la notion ou le concept de l'esprit humain ne contient rien en soi de corporel, nous n'osons néanmoins assurer que la pensée ne puisse en aucune façon convenir au corps agité par de secrets mouvements*» (AT IX-1, 223-224)[7]. Ainsi, tout se passe comme si les indéterminations du texte cartésien étaient progressivement spécifiées par la pression d'un contexte polémique indifférent à l'écriture de *L'Homme* et bousculé ensuite par elle. Tout se passe comme si la dynamique du système appelait, de façon aussi légitime selon le point de vue que l'on adopte, trois types de lectures distinctes de *L'Homme*:

A/ une lecture choisissant de prendre au pied de la lettre l'affirmation de la cinquième partie du *Discours* pour tenter de montrer, en dépit des difficultés que cela pose, que le point de départ physique peut entraîner la distinction substantielle. C'est le parti de Schuyl.

B/ une lecture portée par le contexte, hantée par les polémiques empirico-matérialistes et les condamnations du cartésianisme et du même coup soucieuse de réinjecter, autant que

possible, la distinction des substances au fondement du projet de *L'Homme*. C'est le choix de Clerselier.

C/ une lecture reprenant la question là où Descartes l'a posée pour la première fois, c'est-à-dire au début de *L'Homme*, en se fixant pour télos non la distinction mais l'union de l'âme et du corps. C'est le parti de La Forge, qui rédige le *Traité de l'esprit de l'homme* parce qu'il considère que Descartes n'a pas tout dit sur la nature de l'esprit et qu'un «supplément», relatif à l'union, s'impose.

3/ Il faut ainsi souligner, pour clore ces considérations méthodologiques préliminaires, que ces trois textes se répondent les uns aux autres, dans une constellation centrée sur Clerselier qui cherche à y garder la main. D'une part, la préface de Clerselier répond à celle de Schuyl, qui a selon lui commis la lourde erreur de publier trop tôt sa version latine, d'avoir dissocié la publication de *L'Homme* de celle du *Monde*, alors que le premier texte constitue le chapitre XVIII du second et, surtout, de n'avoir pas suffisamment barré la route à l'exploitation des mauvaises tendances du texte : les lectures physicalistes de la théorie de l'âme elle-même. Clerselier s'acharne ainsi à réintroduire la distinction des substances, ultérieurement théorisée dans les *Méditations*, au fondement de la lecture de *L'Homme*, afin de mettre ou de remettre le lecteur dans la première et droite tendance du texte: la tendance dualiste. D'autre part, les *Remarques* puis le *Traité* de La Forge répondent à Clerselier en réintroduisant dans leur propos ces autres tendances du texte. Cela suppose non seulement une prise au sérieux de la théorie de la distinction pour lire *L'Homme,* mais également une aptitude particulière à aller discuter les adversaires empirico-matérialistes de Descartes (Hobbes, Regius et Gassendi surtout) sur leur propre terrain, en les considérant comme autant d' «inclinations» du texte cartésien (nous reviendrons sur la distinction entre tendances et inclinations). Et c'est précisément l'exploitation de ces tendances qui permet à La Forge de proposer une théorie unitaire s'enracinant à la fois dans la distinction des substances et dans les descriptions matérialistes de *L'Homme*, donc une troisième voie, par rapport à Schuyl ou Clerselier, présentant l'intérêt d'être explicitée par Descartes lui-même à compter des années 1643 et notamment dans les *Passions de l'âme*.

Ce sont ces voies du corps, sans issue, barrées, ou au contraire ouvertes, que nous souhaitons explorer dans cette contribution. Notre progression suivra celle des trois textes envisagés.

I. Clerselier : la voie de la distinction comme barrage à la voie physicaliste dangereusement empruntée par Schuyl

En 1664, Clerselier n'en est pas à son coup d'essai en matière de (re)construction, du texte cartésien. Il reconnaît par exemple, dans le tome III de son édition de la correspondance de Descartes, avoir composé une fausse lettre, qui aurait été lue publiquement à l'Académie de Montmor pour défendre la mémoire de Descartes contre Roberval[8], et il est désormais notoire qu'à plusieurs reprises, il infléchit la traduction ou modifia l'intitulé même de certaines formules de Descartes[9].

C'est le même genre de procédé qui est à l'œuvre dans la préface à *L'Homme*. Clerselier s'y attache à faire lire ce texte de physiologie à partir de la théorie de la distinction des substances. Il reprend ainsi les deux premiers moments de la déclaration inaugurale de *L'Homme*, mais sans faire aucunement mention de l'union: «[…] *prouver, comme une chose préliminaire au dessein [de M. Descartes], que le corps et l'âme sont véritablement deux choses ou deux substances réellement distinctes, et qu'ainsi il a eu raison de les considérer chacun à part*». L'un des premiers indices textuels, connus, de cette démarche apologétique, réside dans la mobilisation de

la référence à Augustin pour instaurer une continuité entre les entreprises de l'évêque d'Hippone et de Descartes. Ce processus est courant depuis les premières censures de Louvain en 1662 et de Rome en 1663 et vise à consolider l'orthodoxie cartésienne[10]. Mais ce qu'en général on ne souligne pas, c'est que cette utilisation d'Augustin va à l'encontre de la façon dont Descartes prétendait précisément s'en distinguer. Car dans sa réponse à Colvius du 14 novembre 1640 (AT III, 247-248), Descartes distingue son cogito de celui d'Augustin par la volonté de prouver la distinction des substances: «*Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon Je pense, donc je suis a quelque rapport; je l'ai été lire aujourd'hui en la Bibliothèque de cette Ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n'a rien de corporel; qui sont deux choses fort différentes*». Alors que Descartes singularisait son cogito par l'ambition de démontrer la distinction des substances, Clerselier ramène en renfort la référence à Augustin pour consolider la tendance à la distinction insuffisamment affermie dans *L'Homme*. Ce retournement atteste de la pression des lectures empirico-matérialistes des textes de Descartes en 1664; de la propension toute particulière de *L'Homme* à s'y prêter; et de la haute conscience qu'avait Clerselier de la nécessité de «secourir» Descartes sur ce point[11].

Mais alors qu'elle est éludée par Clerselier, cette tendance matérialiste comprise comme risque est dangereusement thématisée par Schuyl, dans sa tentative de préserver l'immatérialité de l'âme en partant de la physique.

A plusieurs reprises, selon Clerselier, Schuyl a ainsi donné le bâton pour se faire battre, en soulignant à la fois l'insuffisance des arguments cartésiens pour réfuter ses adversaires et, du même coup, la capacité des dits arguments à prêter le flanc aux critiques des dits adversaires. Selon Schuyl en effet, Descartes «[…] *n'a pas voulu perdre le temps à réfuter ses adversaires. Mais tâchant toujours d'abréger son travail le plus qu'il lui était possible, comme dans ses Méditations il s'est contenté de faire voir clairement que notre âme et ses pensées ne peuvent être une suite ou une dépendance de la matière, sans s'amuser à réfuter les absurdités qui suivent de l'autre opinion : de même le lecteur de ce traité-ci, sans s'arrêter à découvrir les erreurs dans lesquelles plusieurs sont tombés, faute de bien distinguer auquel des deux, du corps ou de l'âme, appartienne chacune des fonctions qui sont en nous, il s'est contenté d'expliquer comment les actions corporelles se font dans notre corps; et comment les bêtes, qui n'ont point de connaissance, peuvent néanmoins, par la seule disposition de leurs organes, faire des choses, que plusieurs, faute d'y prendre garde, et déçus par une fausse et trompeuse apparence, ont cru ne se pouvoir faire que par l'entremise d'une âme connaissante*». Cet extrait disqualifie les déclarations tonitruantes de la cinquième partie du *Discours*. Car en renvoyant aux *Méditations* de 1641 la preuve de l'impossibilité, pour la pensée, de dépendre du corps, Schuyl en souligne le défaut dans *L'Homme* ; et en accolant le thème de l'âme des bêtes à celui du fonctionnement autonome de la machine, il réinstaure une continuité potentielle entre le traitement des questions physiques et celui de l'âme connaissante. Tous les développements qu'il propose, par exemple sur la scolopendre, dont l'âme est «un vrai corps», qui «répond à tout son corps et chaque partie à chaque partie», constituent ainsi une puissante source de projection en l'homme. Et Schuyl n'hésite pas à verbaliser toutes ces tendances néfastes potentielles, par exemple dans ce passage, qui succède à l'examen de la scolopendre, précède le renvoi aux *Méditations*, et constitue en un sens l'envers des objections des amis philosophes et géomètres de Mersenne: «[…] *il ne faut*

pas que l'accoutumance que nous avons de revêtir de fantômes toutes nos pensées, même les plus spirituelles, et de ne rien concevoir qu'en imaginant, nous fasse croire que peut-être les corps pourraient être divisés en parties si subtiles, qu'ils en deviendraient comme spiritualisés, et qu'enfin ils pourraient acquérir cette capacité de concevoir. Car bien qu'on les conçût réduits en la quintessence des plus subtils esprits animaux ou vitaux, ils n'en seraient pas pour cela moins corps, que les plus grossiers et les plus épais; puisque la subtilité ou la petitesse n'est pas moins un mode du corps, que la grossièreté ou l'épaisseur». Dans la traduction de la préface à l'édition latine de Schuyl, théoriquement œuvre du fils de Clerselier, apparaissent ainsi certaines certaines modifications venant durcir et clarifier l'absence de commune mesure entre l'âme et le corps. Nous prendrons seulement deux exemples. 1/ Dans la citation donnée plus haut, où Schuyl établit un parallèle entre l'abrègement de certains arguments des *Méditations* et le texte de *L'Homme*, l'expression «sans s'arrêter à découvrir les erreurs dans lesquelles plusieurs sont tombés, faute de bien distinguer auquel des deux, du corps ou de l'âme, appartienne chacune des fonctions qui sont en nous» est un ajout de la traduction française. En plus du fait de l'erreur, Clerselier (Fils ? Père ? Fils corrigé par le père?) choisit ainsi d'en indiquer la cause, qui résulte d'une distinction insuffisamment comprise mais qui doit pourtant présider à la lecture de *L'Homme*, si l'on veut éviter de croire que ce dernier fonctionne à l'identique d'une scolopendre. 2/ De même, la tournure «*motum vero et calorem membrorum à corpore procedere*» est glosée par «tous les mouvements de nos membres *en tant qu'ils ne dépendent point de la pensée*», etc. Dans la réécriture du texte des autres comme dans l'agencement des arguments de son propre texte, Clerselier se veut donc prioritairement attentif à la mise au jour de *LA* tendance «dualiste» de *L'Homme*. A cette fin, la meilleure stratégie est selon lui celle que Schuyl attribue à Descartes dans les *Méditations*: ne pas réfuter les adversaires, en parler même le moins possible, car la simple verbalisation des mauvaises tendances du texte suffira à rappeler au lecteur que précisément elles en proviennent.

Les choix de La Forge sont très différents.

II. La Forge : guidé par Clerselier ou explorateur des voies barrées par ce dernier?

Dans la continuité de Clerselier, qui se tenait informé de l'état d'avancement du *Traité de l'esprit de l'homme* au fur et à mesure de son écriture, la préface de La Forge mobilise la référence à Augustin, au point d'en expliciter l'objectif dès le titre: *Préface* «*dans laquelle l'Auteur fait voir la conformité de la doctrine de st Augustin, avec les sentiments de M. Descartes, touchant la nature de l'âme*». Plus encore, La Forge ajoute aux passages cités par Clerselier toute une série d'autres textes d'Augustin[12] censés gloser la distinction substantielle et l'identité de nature entre l'âme augustinienne et l'âme cartésienne. C'est le cas par exemple de la différence entre l'homme intérieur et l'homme extérieur ou de l'équivalence entre «le *cogitare* de M. Descartes» et «l'*intelligere* de st Augustin».

A la suite de Clerselier mais de façon moins appuyée que ce dernier, La Forge fait en outre état du combat mené par Augustin contre ceux qui lui soutenaient que l'âme n'était qu'un corps. Mais à la suite de Schuyl et d'une certaine manière contre Clerselier, il thématise dès la préface les arguments de ces adversaires et la nécessité de les prendre en considération pour élargir son panel de lecteurs potentiels. Dans un passage parodiant le début du *Discours de la méthode*, La Forge distingue ainsi trois ou quatre sortes de lecteurs auxquels son écrit est supposé ne pas s'adresser. Or si l'on excepte les premiers, «qui ne cherchent autre chose dans les livres que la pureté du langage», les deux ou trois autres présentent tous une forte «tendance» à se méprendre sur la

nature de l'âme. Pour La Forge, il s'agit donc à la fois de les désigner comme potentiellement extérieurs à la lecture de son ouvrage et d'instaurer avec eux un dialogue privilégié, dont atteste la structure du corps de l'ouvrage dans lequel de nombreux passages, et même un chapitre entier (le chapitre V) leur sont entièrement destinés.

Ainsi alors que Clerselier considérait comme plus prudent d'ignorer les textes de Gassendi, de Regius ou de Hobbes, La Forge choisit au contraire de les citer, en y ajoutant Pierre Chanet[13]. Cette stratégie est corrélée à une toute autre conception du traité de *L'Homme* et de sa place dans l'ordre des raisons et non seulement dans l'ordre chronologique d'élaboration de l'œuvre cartésienne.

Le premier indice de cette différence de point de vue apparaît dans la référence aux *Méditations* dans la préface. Alors que chez Clerselier, la distinction substantielle venait fonder la lecture de *L'Homme* et la renforcer, chez La Forge la référence à Augustin sert à endiguer les mauvaises lectures du début des *Méditations* elles-mêmes, où l'esprit se laisse aller à comparer à l'âme à un air, à un souffle, à un vent, etc. Chez la Forge, ce ne sont donc pas les *Méditations* et Augustin qui viennent défendre *L'Homme*, mais les *Méditations* qui ont besoin d'être défendues par Augustin parce que *L'Homme* est authentiquement considéré comme premier.

Le meilleur indice de cette primauté réside dans le travail d'explicitation, et même d'explication de texte, que La Forge propose à ses lecteurs au sujet de la signification du terme «idée». Au chapitre IX notamment, il souligne ainsi une confusion. Dans *L'Homme*, le nom d'idée est donné aux espèces corporelles, c'est-à-dire aux impressions des objets sur les sens voire même des esprits animaux sur la glande pinéale. Et c'est logiquement en ce sens que La Forge l'a repris dans ses *Remarques* sur *L'Homme*. Or dans les *Méditations*, ce terme vient désigner les notions spirituelles, les perceptions ou les pensées de l'esprit. «Pour éviter la confusion et l'équivoque» (p. 158), suite aux débats houleux suscités sur ce point dans les *Objections*, La Forge propose donc de réserver désormais le nom d'idées aux secondes et d'appeler «espèces corporelles» les premières[14].

Or de façon très étonnante voire dangereuse pour un lecteur «dualiste» comme Clerselier, ce n'est pas l'idée spirituelle qui est présentée comme la plus propre à Descartes mais l'espèce corporelle, en tant qu'elle se distingue des théories de Chanet. Et c'est sur ce point que La Forge éprouve le besoin de rappeler qu'il reste bien dans l'orthodoxie cartésienne: «*Avant que de parler des idées spirituelles auxquelles ces espèces corporelles sont attachées, il me semble qu'il est nécessaire que j'ôte le scrupule qu'on pourrait avoir, que tout ce que je viens d'avancer ne soit pas conforme à la pensée de M. Descartes, d'autant qu'il parle en quelque endroit de son Traité de l'Homme comme si ces espèces contenaient exactement la peinture de l'objet; et en d'autres il semble dire que l'âme contemple immédiatement les idées qui se tracent sur la glande; c'est ainsi qu'il appelle les espèces corporelles en ces endroits là*» (p. 166). Ce qu'il importe de sauver, aux yeux des lecteurs, n'est donc pas prioritairement la distinction des substances des *Méditations* mais, au sein de la physique, la théorie des espèces corporelles et de leur absence de ressemblance avec l'idée spirituelle. Pour espérer montrer, en partant de la physique, que l'âme ne se déduit pas de la puissance de la matière, il faut d'abord clarifier et accréditer la juste conception de cette matière.

Cet aspect de l'argumentation pourrait apparaître comme purement stratégique. La Forge reprendrait au fond le travail de Schuyl, dans la même perspective que Clerselier mais autrement: en combattant ceux qui sont «persuadés qu'il n'y a au monde que des corps» «par leurs propres armes» et sur leur propre terrain (p. 118). La «tendance» matérialiste serait à la fois prise au sérieux dans le texte même de Descartes (notamment en raison de l'indétermination du sens du mot «idée») et invalidée par la spécification de la physique de l'idée cartésienne relativement aux

autres idées matérielles (de Chanet, de Fracastor, etc.)[15]. Mais une telle interprétation ne rendrait pas raison de toute la deuxième moitié du texte de La Forge et du «supplément» qu'il prétend apporter à ce que Descartes «aurait dit de la nature de l'esprit à la fin du Traité de l'Homme, si la mort ne l'eut empêché de l'achever» (chap. XI, p. 186). Car ce «supplément» engage l'explication de la manière «dont les deux natures doivent être jointes et unies», et c'est ce que La Forge prétend avoir voulu faire, «au défaut de M. Descartes». Si c'est bien le travail sur la nature de l'esprit qui doit être poursuivi et défendu, et si cette défense prend la forme d'une réflexion plus poussée sur l'union, alors cela signifie que pour La Forge, la véritable tendance du cartésianisme réside dans la mise au jour, non seulement de l'union en tant que telle, mais surtout des différentes formes de «dépendance» de l'esprit envers la matière: «*[...] pendant cette vie l'homme ne se doit pas considérer comme un pur esprit, mais comme une substance composée d'esprit et de corps, duquel l'esprit dépend en la plupart de ses fonctions*» (chap. XXIV, p. 322). Les références au matérialisme ancien, via les critiques apportées par Augustin, mises au service des débats contemporains que Descartes, à en croire Schuyl, n'a pas suffisamment pris la peine de réfuter, n'engageraient alors pas seulement la relation entre le cartésianisme et son autre mais entre le cartésianisme et son double. Nous souhaitons pour finir proposer une hypothèse sur cette position de La Forge. On peut être surpris du voisinage des déclarations sur la théorie unitaire, la «dépendance» de l'âme envers le corps et même l'existence d'une troisième substance désignant le mode d'être propre à l'homme en cette vie, et de ces autres, que l'on trouve au début du parcours du *Traité de l'esprit de l'homme*: «*il est absolument impossible que deux attributs essentiels, tels que la pensée et l'étendue, puissent jamais se rencontrer dans le même sujet, ni en même temps, ni successivement*» (chap. III, p.115); Ou encore: il faut bien «prendre garde à ne pas faire une seule substance de deux avec cette union» (chap. XIII, p.207).

On pourrait s'en tirer en rappelant que si Descartes lui-même ne parle jamais de troisième substance, il souligne en tout cas à la fois la vérité de ces deux points de vue (la distinction et l'union) et l'impossibilité de les penser ensemble parce qu'ils se «contrarient». Mais cela ne suffirait pas à expliquer pourquoi, sur ce point précis de l'union, La Forge prétend avoir dû «conjecturer de ce que [Descartes] *aurait pu faire*» (*Remarques sur L'Homme*), à un moment où presque toute la correspondance et le traité des *Passions de l'âme* sont de surcroît à la disposition du lecteur.

C'est le lieu d'élaborer, pour finir, une nouvelle distinction, dont l'explicitation était annoncée en introduction: la distinction entre tendance et inclination. Une tendance est ce qui se trouve objectivement dans un texte ou dans un ensemble de textes, ou du moins qui est à la fois appelé et non empêché par ces derniers (de là ce lieu propice qu'est l'indétermination, particulièrement lorsqu'elle est explicite). Une inclination est la lecture qu'un récepteur fait du texte, en choisissant d'y isoler une tendance contre les autres (c'est ce que fait exemplairement Clerselier), ou bien en hiérarchisant et en déchiffrant les autres à la lumière de celle-là. La hiérarchisation est plus subtile que la simple suppression, car alors on a deux textes: celui dont on hérite et celui qui hérite, qui ont les mêmes mots, les mêmes tendances, mais dans un équilibre différent, par exemple quand on pense la distinction sous la juridiction de l'union, ou le contraire. La particularité de La Forge consiste à faire droit aux deux tendances que Descartes lui-même s'interdisait de penser ensemble, mais en privilégiant l'inclination à la théorie unitaire, comprise comme primauté de celle-ci dans une structure également soutenue par la distinction des substances. La question demeure alors de savoir si cette «conjecture» est présentée comme différente du cheminement ayant mené Descartes aux *Passions de l'âme*, parce qu'elle est en effet distincte de l'approche adoptée dans ce dernier texte, ou parce que le relecteur Clerselier a pu la juger trop «hardie». On revient alors au point d'où l'on est parti, c'est-à-dire à la spécification de la réception, par rapport à la lecture,

à la lumière de la pression du contexte. Au total, la catégorie de tendance révèle donc sa productivité à un double niveau: pour comprendre le tissu constitutif de l'histoire du cartésianisme et pour mettre au jour de nouveaux aspects de l'œuvre même de Descartes.

---

[1] Sur ce point, cf. S. Roux, «Comment Locke a lu la théorie malebranchiste de la vision en Dieu», in *Les malebranchismes des Lumières*, à paraître aux éditions Champion en 2012 (dir. D. Kolesnik-Antoine)

[2] In *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Amsterdam, 2006.

[3] J. Israël, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity,* 1650-1750, OUP, 2001; et P-F. Moreau, «Spinoza est-il spinoziste?», in C. Secrétan, T. Dagron et L. Bove -dir-, *Qu'est-ce que les lumières radicales? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Amsterdam, 2007, p. 295.

[4] Nous étudions la polysémie de la référence à Locke et sa relation avec Malebranche chez les Cousiniens dans «Is the History of Philosophy a History of Families ? The examples of Locke and Malebranche in Cousinian's Spiritualisme», in *Philosophy and its History. New Essays on the Methods and Aims of Research in the History of Philosophy*, ed. By Mogens Laerke, Eric Scliesser et Justin Smith, Oxford University Press, 2012.

[5] *L'Homme* paraît en latin en 1662 (*Renatus Des Cartes De Homine figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyl,* Inclytae Urbis Sylvae Ducis Senatore, & ibidem Philosophiae Professore. Lucduni Batavorum, Apud Petrum Leffen & Franciscum Moyardum). C'est la traduction française de la préface de cette édition latine, par Clerselier fils, assortie d'une nouvelle préface de Clerselier père (Claude) et d'importantes *Remarques* du médecin Saumurois Louis de La Forge, qui sont jointes aux textes du traité de *L'Homme* et du traité *De la formation du fœtus* (aujourd'hui connu sous le titre de *Description du corps humain*) dans l'édition de 1664. Le texte de *L'Homme* avait été rédigé par Descartes au début des années 1630. Il constitue le chapitre XVIII, inachevé, du traité du *Monde*. Les commentateurs relient généralement sa non publication à la condamnation de Galilée en 1633. La *Description du corps humain* est un texte plus tardif (1648), qui demeure lui-aussi inachevé. La raison en est peut-être cette fois la mort de Descartes (1650). La particularité de ce texte réside dans ses analyses embryologiques, qui jusqu'alors résistaient à une mécanisation intégrale dans le projet cartésien. On peut de ce point de vue considérer que la *Description du corps humain* constitue la sixième partie des *Principes de la philosophie*, que Descartes avait laissée en attente faute d'expériences suffisantes pour en traiter en remontant des effets aux causes.

[6] Les pièces de ce dossier ont été données par John Cottingham, Roger Ariew et Tom Sorell dans *Descartes' Meditations background source materials*, Cambridge Philosophical Textes in Context, 1998

[7] Ce point est parfaitement souligné (et ce texte est également cité) par Ronan de Calan dans sa thèse *Généalogie de la sensation, physique, physiologie et psychologie en Europe, de Fernel à Locke (1550-1675),* à paraître aux éditions Honoré Champion

[8] G. Belgioioso, «Un faux de Clerselier», *Bulletin cartésien*, XXXIII, 2005, in *Archives de Philosophie*, 2005, 68, 1, p.148-158, consultable également sur www.cartesius.net; et son article «Les 'correspondances' de Descartes» dans *DesCartes et DesLettres. 'Epistolari' e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, cura di Francesco Marrone, Le Monier, 2008, p. 8-32

[9] Cf. notamment la lettre sur les deux sens du mot «principe», analysée dans l'introduction de V. Carraud à ce même volume, p. 6 et 7

[10] De nombreux travaux ont été consacrés à cette question, en particulier le collectif d'E. Faye sur « Cartésianisme et augustinisme» (*Corpus*, 2000), qui fournit d'importantes indications bibliographiques

[11] Cf. les remerciements *a posteriori* adressés par Descartes aux IVe *Objections* d'Arnauld: «Je ne m'arrêterai point ici à le remercier du secours qu'il m'a donné en *me fortifiant* de l'autorité de saint Augustin, *et de ce qu'il a proposé mes raisons de telle sorte, qu'il semblait avoir peur que les autres ne les trouvassent pas assez fortes et convaincantes*» (AT IX-1, 170).

[12] Cf. notamment p. 82 : «Si le passage qui est rapporté par M. Clerselier dans sa préface sur L'Homme de M. Descartes permettait de douter que cela ne soit conforme à la pensée de st Augustin, en voici un autre», etc. Cette stratégie de l'accumulation est concentrée à la fin de la préface, p. 98, dans l'expression: «Il ne faudrait pas faire une préface, mais des livres entiers, si l'on voulait rapporter tous les passages qui se trouvent dans les œuvres de st Augustin conformes au sentiment de M. Descartes». Nous citons le texte dans l'édition de Pierre Clair, PUF, 1972.

[13] Le *Traité de l'esprit de l'homme et de ses fonctions* est daté de 1649. L'auteur y refuse notamment la distinction cartésienne entre espèces corporelles et perceptions spirituelles. La Forge s'y réfère en ces termes pp. 167-168: «(…) si vous prenez la peine de lire le livre de Monsieur Chanet des fonctions de l'esprit, vous verrez qu'il considère les espèces de l'imagination comme des peintures, les esprits animaux comme la lumière qui les rend visibles, et l'âme enfin comme le spectateur qui les regarde. Au lieu que nous devons considérer qu'il y a plusieurs autres choses que les images qui peuvent exciter notre pensée, comme par exemple, les signes et les paroles qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient»

[14] p. 158: «(…) encore que dans les écrits de M. Descartes le nom d'Idée soit aussi bien donné aux espèces corporelles, c'est-à-dire aux impressions des objets sur les sens, auxquelles les pensées de l'esprit sont attachées, comme aux idées qui appartiennent particulièrement à l'esprit, et qui sont les formes de nos pensées; néanmoins dans ce chapitre, et même dans tout ce traité, pour éviter la confusion et l'équivoque, je ne prends jamais le nom d' Idée que dans le dernier sens, et j'appelle les autres idées du nom d'espèces corporelles»

[15] Sur ce point, cf. la longue explication de texte des pages 166-167: «Et pour les lieux où il (Descartes) a écrit, que l'âme contemple immédiatement les idées qui se tracent sur la glande, comme lorsqu'on dit qu'il n'appelle point du nom d'idées les seules espèces de l'imagination, en tant qu'elles sont dépeintes en la fantaisie corporelle (*sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversam informant*) mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même qui s'applique à cette partie du cerveau; ces expressions quoique très fortes ne se doivent pas entendre comme s'il avait voulu dire, que ces espèces corporelles fussent reçues dans la propre substance de l'esprit, ou que ces idées lesquelles il contemple immédiatement et ces espèces corporelles ne fussent que la même chose; mais il appelle du nom d'idées ces espèces corporelles qui se tracent sur la glande, et dit que l'âme les contemple immédiatement, parce que c'est à elles seules que les idées de l'âme qui nous représentent les objets sont immédiatement unies, et qu'à raison de l'étroite union qui est entre l'esprit et le corps l'on peut en quelque façon dire qu'elles informent l'esprit même, parce qu'il ne fait qu'un même tout avec lui».

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Intervista sul materialismo

Pierre-François Moreau e Francesco Toto

FT: Quando si fa la storia delle idee i nomi sono importanti. La prima cosa che vorrei chiederti riguarda allora l'emergere della categoria di materialismo. Si tratta del nome di un'accusa o di una rivendicazione ? Chi accusa chi di essere materialista? E qual è il nemico implicitamente designato da coloro che per primi rivendicano per sé questa bandiera?

PFM: Sappiamo oramai che le prime occorrenze del termine « materialista» si situano nel XV e XVI secolo, ma in un'accezione molto differente da quella che ci è familiare. Il «materialista» è quello che veniva chiamato anche «farmacista», colui che vendeva della materia medica. Nell'accezione tecnica che dura ancora oggi, il termine appare alla fine del XVII secolo in opposizione all'«idealismo». È evidentemente il nome di un'accusa, i materialisti sono l'oggetto polemico degli idealisti. Solo in seguito diventa una rivendicazione. Quello che è interessante nella storia intellettuale ad esempio francese, è che all'interno della nostra università, quale è stata formata tra gli altri da qualcuno come Victor Cousin e dai suoi successori, si è lungamente cercato di mascherare questa opposizione tra materialismo e idealismo, per sostituirla con una doppia opposizione. L'idealismo veniva allora opposto al realismo, invece che al materialismo, in rapporto alla questione della conoscenza, mentre in rapporto alla questione dell'essere il materialismo veniva opposto non all'idealismo, ma allo spiritualismo. Questa doppia opposizione, con lo sdoppiamento di campi di gioco (essere/conoscere) e l'assegnazione di materialismo ed idealismo a due campi diversi, in cui si giocano partite diverse, è una formazione del tutto artificiale, costruita apposta per nascondere la vera opposizione, che è tra materialismo e idealismo, per impedire ai due termini di incontrarsi e confrontarsi in maniera diretta, su un terreno di scontro condiviso. Ancora ai tempi in cui ero studente io, c'erano professori che ti dicevano: «Fai attenzione, non opporre materialismo e idealismo!». Per parlare di fatti ancora più recenti, una trentina di anni fa è stato fondato da Olivier Bloch, quando era ancora professore a Paris-XII, un seminario sulla storia del materialismo, che è stato molto importante, perché vi si studiavano insieme il materialismo antico e quello del XVII secolo, i libertini e i clandestini, come pure il materialismo biologico del XIX secolo, il materialismo storico e diversi tipi di materialismo contemporaneo, e che esiste ancora, diretto prima da Bloch, poi da André Tosel, ed oggi da Jean Salem. Quando Bloch si è trasferito a Paris-I, alla Sorbona, è stato impossibile, per anni, far riconoscere questo seminario dal Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) o dal ministero, talmente dovette sembrare scandalosa l'idea di fare, in un'istituzione rispettabile come la Sorbona, un seminario sulla storia del materialismo.

FT: Quando si cerca qualcosa, a quanto pare, bisogna prima sapere cosa si cerca. Le cose si fanno però più complicate nelle ricerche storiche, che né possono porre esse stesse il proprio oggetto, idealmente o sperimentalmente, né possono limitarsi ad una semplice raccolta di dati. La posta in gioco della ricerca, in fondo, è sempre anche la costruzione di un concetto adeguato dell'oggetto, capace di illuminare i dati, di renderli leggibili, organizzabili, di rispettarne

le articolazioni interne. Qual è, in questo senso, la condizione delle ricerche sul materialismo moderno? Si dispone di una definizione univoca e condivisa, capace di applicarsi a tutti gli autori ai quali abbiamo l'abitudine di riferirci come « materialisti», e in rapporto alla quale ogni divergenza potrebbe essere ridotta a una semplice variazione sul tema ? O bisogna al contrario rassegnarsi ad una semplice somiglianza di famiglia, il riconoscimento della quale sarebbe più questione di buon senso che applicazione di criteri troppo rigidi per essere utili ?

PFM: Il carattere che accomuna per esempio i libertini e i clandestini del XVII secolo, come pure i materialisti del XVIII secolo, prima ancora ed in maniera più spettacolare che una vera e propria tesi sulla materia, è rappresentato senza dubbio dal'anticristianesimo. Ancora nel XVIII secolo essere materialisti significa essenzialmente essere anticristiani. Certo, se ci si fossilizza su questa identificazione si rischia di perdere di vista episodi significativi di materialismo cristiano, di dottrine che sono senz'altro marginali nella storia delle idee, ma delle quali anche un pensatore famoso ed influente come Hobbes può essere considerato un esponente. Ad ogni modo, se si guarda all'insieme dei temi che formano l'"enciclopedia" materialista almeno fino alla Rivoluzione, resta comunque riconoscibile una forte impronta anticristiana, antireligiosa, antiteologica. È solo in seguito, nel corso del XIX secolo, che cominciano ad affermarsi delle tesi sulla materia, sostenute più spesso da scienziati che da filosofi, ed è a partire da questo momento e da questo allargamento di orizzonti a facilitare il recupero dei materialisti antichi, come per esempio l'atomismo. A proposito della tua domanda sulla "somiglianza di famiglia", ecco, non penso che sia così che bisogna pensare le cose. Beninteso, non è che vi sia qualcosa come un'essenza intangibile del materialismo. D'alta parte, però, c'è pur qualcosa che determina in una maniera non arbitraria l'unità dei materialisti, che consente di pensarli come esponenti di una stessa corrente, e questo qualcosa è appunto la loro costante opposizione con gli idealisti. In ogni momento storico, ad ogni nuova forma assunta dall'idealismo, ad ogni conseguente spostamento del terreno dello scontro, anche il materialismo assume una forma nuova. Quando si parla di "aria di famiglia", si intende che qualcosa cambia in maniera contingente, ma quelli con cui abbiamo a che fare, qui, sono dei mutamenti storici necessari. Ad ogni spostamento del dibattito sulle scienze, che si concentra in un certo momento su questioni cosmologiche, in un altro attorno all'emergenza della chimica o della biologia, in un altro ancora sulla storia, il materialismo si sposta anch'esso in maniera regolata. Da qui il problema di un materialismo meccanicistico, del materialismo biologico di Diderot, del materialismo storico di Marx, e così via.

FT: Quando dici che materialismo equivale ad anticristianesimo, da che punto di vista stai parlando? Stai dicendo che quando gli idealisti accusavano qualcuno di essere "materialista", ciò accadeva in riferimento alle sue posizioni anticristiane? Ma allora perché, per indicare l'anticristianesimo di qualcuno lo si chiamava "materialista", e non ad esempio "ateo" (che pure era un'accusa abbastanza diffusa!), "empio" e via dicendo? Oppure che quelli che noi oggi cataloghiamo come "materialisti", tra i quali libertini e clandestini, sono accumunati non da una tesi ontologica, ma da una posizione anticristiana? Ma anche qui, perché allora li chiamiamo materialisti, e non con qualche altro nome?

PFM: Nel fuoco della polemica queste espressioni sono spesso interscambiabili. La stessa cosa, ad esempio, accade anche con "ateo" e "deista", sebbene spontaneamente si penserebbe che ateo sia qualcuno che non crede in Dio e deista qualcuno che ci crede. Da una parte, però, accade spesso che i polemisti non badino ai dettagli (non tutti sono teoricamente così raffinati!); d'altra parte, nella storia delle idee si verifica spesso un fenomeno interessante: chi denuncia una posizione come deviata o eterodossa la caratterizza (e dunque, per dirla in breve, la designa) sulla base non dei suoi obiettivi o della coscienza che ne ha il suo portatore, ma della posta in gioco e

delle conseguenze che essa implica. Così, di fronte a un eterodosso che afferma che Dio esiste, ma non lo fa nello stesso modo della Chiesa ufficiale del luogo in cui si trova, ad esempio perché ha dei dubbi sul contenuto o lo statuto della Sacra Scrittura, si dirà: la sua attitudine verso la Scrittura avrà per effetto, a lungo termine, di rovinare le ragioni di credere in Dio – e dunque è un ateo. Ciò detto, esistono dei tentativi di rigore terminologico: penso a quello che sfocia in Kant nella distinzione di tre forme di non-credenza, corrispondenti ai tre oggetti della metaphysica specialis: l'ateismo, che nega l'esistenza di Dio; il materialismo, che nega l'immaterialità dell'anima, e il fatalismo, che nega la libertà umana nel mondo. La miscredenza combatte dunque la metafisica su tre terreni: teologico, psicologico, cosmologico.

FT: A quale idealismo ti riferisci? Noi ne abbiamo di solito un'idea preconcetta. Ci vengono subito in mente i nomi di Berkeley o di Hegel, l'"esse est percipi" o la natura come idea fuori di sé: la negazione di ogni autonomia, sul piano innanzitutto ontologico, della realtà di fronte al pensiero.

PFM: Ma l'idealismo non consiste per forza nell'affermare che lo spirito (esprit) è dappertutto. Lenin lo dice chiaramente in Materialismo ed empiriocriticismo, in un'osservazione che mi sembra estremamente interessante, e alla quale nessuno sembra fare caso: l'idealismo non consiste nell'affermare direttamente che lo spirito è primo rispetto alla materia, ma, più semplicemente, nel far passare il problema della conoscenza prima del problema dell'essere, nel dire per esempio che la questione principale è quella di sapere se l'intelletto sia più importante della sensibilità, o la sensibilità più importante dell'intelletto. La Critica della ragion pura sta tutta qua. L'idealismo consiste, in fondo, nel pensare il problema della realtà, dell'oggettività, sotto la giurisdizione della relazione tra le facoltà delle conoscenza. Il materialismo consiste allora nel fare esattamente l'opposto. In ogni momento il materialismo si definisce in opposizione alla forma di idealismo dominante in quello stesso momento.

FT: Quindi, a seconda del campo del discorso sul quale ci si colloca, che sia quello ontologico, gnoseologico, etico, siamo obbligati a ridefinire il materialismo all'interno di questo dominio?

PFM: Assolutamente sì.

FT: Tornando per un momento a una questione alla quale hai già accennato, qual è il rapporto tra l'emergenza del materialismo moderno e la riscoperta di quello antico? Quali le affinità e quali le differenze ?

PFM: Un punto che mi pare interessante, a questo proposito, è che quelli che chiamiamo i "materialisti antichi", Democrito ed Epicuro, non difendono le stesse tesi: Democrito è un partigiano della necessità, Epicuro del caso. Quando ci si richiama ad essi, ciò nonostante, lo si fa ad entrambi, perché in effetti necessità e caso, nel materialismo moderno, giocano insieme, sono articolati l'uno sull'altro. Questo recupero del materialismo antico da parte di quello moderno, peraltro, è del tutto tipico del modo in cui le filosofie moderne rileggono quelle antiche. Come abbiamo uno stoicismo moderno, che riscrive, in un'altra direzione, lo stoicismo antico (per esempio rispondendo ai problemi giuridici posti dalla scoperta di popoli sconosciuti agli antichi e di cui bisogna analizzare i diritti: la morale stoica fornisce una teoria dell'umanità in generale, che fonderà il diritto dei popoli moderno), o uno scetticismo moderno, che gioca un ruolo in difesa della religione prima, antireligioso poi, mentre lo scetticismo antico non è certo centrato su questioni religiose, così il materialismo moderno non è in continuità diretta col materialismo antico, ma è a partire dalle proprie posizioni e dai suoi propri problemi che gli è possibile l'incontro ed il recupero del materialismo antico. È per questo, ad esempio, che non c'è bisogno che il materialismo moderno riprenda in particolare l'idea che l'atomo sia indivisibile, come

accade in Epicuro. Sono altre le cose che si vanno a prendere nel materialismo antico. Epicuro e Democrito, per il materialismo moderno, sono piuttosto dei simboli ai quali ci si richiama che delle dottrine che da riprendere parola per parola. Basta pensare a Spinoza, che in una delle sue lettere a Hugo Boxel sui fantasmi se la prende violentemente con Platone e Aristotele, e si richiama invece a Democrito ed Epicuro, sebbene non vi sia nessun rapporto di filiazione diretta tra la filosofia di Spinoza e quella di Democrito ed Epicuro. Contro Democrito ed Epicuro, Spinoza rifiutava il vuoto e non credeva che ci fossero atomi, né sembra conoscere od essere interessato ai dettagli delle loro filosofie. In fondo, quello che cerca presso di loro è l'idea che ci sia in primo luogo un determinismo, delle cause, delle necessità, e in secondo luogo che le serie causali non siano orientate teleologicamente l'una all'altra, cosa che gli basta per opporre queste filosofie, in blocco, a quelle di Platone, Aristotele, e dei loro eredi.

FT: Non può darsi che in Lucrezio, ad esempio, Spinoza trovasse l'idea di un certo primato della connessione? Noi siamo abituati ad identificare l'atomismo con il primato dell'atomo, di un'entità perfettamente consistente in sé stessa al di qua di ogni rapporto con l'esterno. Ma l'atomo, per gli atomisti, è innanzitutto un'ipotesi razionale di cui è possibile servirsi nel tentativo di spiegare la realtà fenomenica effettiva, nella quale si ha sempre a che non con atomi isolati, ma con aggregati, con connessioni, legami che si fanno e si disfano…

PFM: Sì, è vero che Spinoza si interessa più agli autori latini che a quelli greci, ma anche qui è interessante notare che quello che soprattutto lo interessa, in Lucrezio, è il rifiuto delle metamorfosi. È questo il determinismo. Riprende quasi alla lettera tutta la critica delle metamorfosi nella mitologia pagana. Quando deve identificare per esempio cosa sono le «forme» delle cose, o le «forme» delle cose viventi, quando oppone per esempio la propria filosofia alla filosofia che crede che gli uomini possano mutarsi in alberi, gli alberi possano parlare etc., il sottotesto, il sostrato del testo di Spinoza è il testo di Lucrezio.

FT: Qual è il ruolo giocato dal corpo umano nella costruzione di un'antropologia materialista? I filosofi si limitano all'enunciazione di una semplice riduzione della mente al corpo, o di una dipendenza dell'uno dall'altra, lasciando per il resto il discorso sul corpo umano ad altre discipline, come l'anatomia, la fisiologia, la teologia, oppure l'antropologia materialista fa riferimento ad un modello di corpo concreto, privilegiato rispetto ad altri, elaborato dai filosofi stessi o importato da altrove? E se l'esclusione del corpo dall'essenza essenzialmente mentale del soggetto consentiva a Cartesio di escludere sensibilità ed immaginazione dall'essenza della mente stessa, perché si tratta di modalità di pensiero o facoltà che spettano alla mente solo in virtù della sua unione al corpo, qual è il rapporto, nel materialismo, tra rivendicazione del primato del corpo e ruolo della sensibilità? In effetti, esiste certo un materialismo "sensista", ma ne esiste senza dubbio anche uno "razionalista"…

PFM: Riguardo al primo punto, no, nei filosofi materialisti il riferimento al corpo è centrale, semplicemente perché le filosofie idealiste e spiritualiste hanno sempre la tendenza vuoi a dimenticarne l'esistenza, vuoi a negare l'influenza del corpo sulla mente, o a considerarla come negativa, vuoi a produrre delle morali ascetiche. I materialisti non sono quindi i soli a parlare del corpo, ma c'è sempre una rivendicazione dell'importanza del corpo. Si potrebbe addirittura distinguere molteplici approcci materialisti al corpo. Da un lato il materialismo satirico, importante per il suo ruolo demistificatore, che sottolinea a qual punto le decisioni ed i discorsi che si pretendono liberi e diretti verso nobili ideali, sono di fatto determinati dai bisogni e le incapacità del corpo: è un discorso di derisione verso l'illusione idealista. D'altro lato, un materialismo della potenza, che insiste al contrario non sui limiti del corpo, ma sulle sue risorse. Quello che bisogna ricordare, inoltre, è che alla fine del XIX secolo si sviluppano delle scuole che si potrebbero con-

siderare come materialiste, forme di materialismo medico, che insistono molto sul determinismo corporeo, e che sfociano per esempio in una giustificazione scientifica del razzismo, a una giustificazione scientifica del fatto che ci sono dei criminali nati, per l'Italia basta pensare a Lombroso. Questa gente la si può scambiare per materialista, se la si guarda da lontano. La loro insistenza sul corpo e sulle determinazioni materiali, però, consiste nel bloccare il corpo in una dimensione statica, e non dinamica. Ecco, a me sembra che si tratti di un caso paradigmatico di ripresa di temi materialisti da parte di qualcosa che è in effetti un idealismo, una dottrina che si riferisce al corpo e alle determinazioni corporee solo per farne in qualche modo un assoluto, negando al corpo tutto quello che può essere singolarità, trasformazione, dinamismo, possibilità di produrre novità, e riducendolo quindi ad una silhouette, ad una forma od essenza, a un'idea.

FT: E come si distingue questa posizione da quella che abbiamo appena attribuito a Lucrezio o Spinoza, a proposito della stabilità delle forme, del determinismo? Non si tratta un po' della stessa cosa?

PFM: No, perché se guardi a cosa è il corpo, il corpo, in realtà, non è solo un ammasso di organi, come lo pensa questo materialismo medico, il corpo sono dei gesti, delle attitudini, e cioè tutta una serie di iscrizioni storiche, di incorporazioni. In fondo si potrebbe dire che il corpo è un ricettacolo forgiato, fabbricato, formato per ricevere tutto ciò che gli apporta la storia, attraverso la famiglia, la società civile, l'educazione, che in effetti determinano in esso una trasformazione. Beninteso, queste trasformazioni sono regolate (Lucrezio, se vuoi, è sempre presente), non accadono a caso: per apprendere una lingua, bisogna trovarsi in un ambiente in cui quella lingua è parlata, per apprendere una certo tipo di gestualità corporea bisogna trovarsi in una società nella quale questi gesti contano qualcosa. Se leggi l'articolo di Marcel Mauss sulle tecniche del corpo, vedi fino a che punto il corpo sia una cosa malleabile, persino nei suoi gesti, persino nei suoi aspetti tecnici, in funzione della società in cui ci si trova. Lungi dall'essere un mero dato, capace di determinare chi è un genio e chi è un idiota, chi è criminale o chi virtuoso, o quale razza è superiore ed atta a governare quale altra, il corpo è piuttosto, ad un tempo, un prodotto ed uno strumento per produrre quello che è il patrimonio storico di una società. È per questo che, contro una simile specie di materialismo medico, la sola forma di materialismo che oggi sia concepibile per l'analisi delle formazioni sociali è quella di un materialismo storico. Se ci muoviamo a ritroso, e ci rivolgiamo verso i materialismi del passato, ci rendiamo conto, retrospettivamente, che essi erano tutti essenzialmente, in un certo senso, già dei materialismi storici. Prendi per esempio il quinto libro del De rerum natura, in cui Lucrezio costruisce una storia della natura. Oppure prendi quello che Spinoza dice dell'individuo, o dei popoli: se guardi bene vedi che c'è chiaramente per Spinoza una formazione dell'individuo, simile alla formazione di un popolo. Prima della comparsa del materialismo storico, semplicemente, non ci si rendeva conto di come tutti i materialismi fossero, in un certo senso, dei materialismi storici. Per quello che riguarda il corpo, poi, a partire dagli anni sessanta si è sviluppato in occidente tutto un nuovo spiritualismo –una nuova psicologia, un nuovo fascino per l'irrazionale, o per le spiritualità orientali–, e ciò che è caratteristico di queste nuove forme di spiritualismo è proprio l'insistenza sul corpo, sulle tecniche del corpo, sull'importanza del corpo, sulla meditazione a partire dal corpo, eccetera eccetera. Perché? In realtà, se guardi bene i testi in cui questa mistica si esprime, il motivo è chiaro: il corpo, beh… è l'anima! Il corpo è l'anima perché non è la mente, non è la ragione. Molto semplicemente, si fa appello alla sensazione del proprio corpo, alla sensibilità corporea, alla vita, e via dicendo, come argomento irrazionalista. Non bisogna quindi credere che tutti questi discorsi che sono nati negli anni sessanta, e ancor più dopo il '68, addirittura in certi ambienti psichiatrici, come ad esempio il movimento dell'antipsichiatria, siano dei discorsi materialisti. Proprio al contrario, il richiamo

ad essere più vicini al proprio corpo, il richiamo a sentire il corpo dell'altro, alla cura da portare al corpo… sono tutti discorsi spiritualisti.

FT: Parlavi di una presenza costante, a partire da Lucrezio, della questione della storia nel materialismo…

PFM: Io parlerei piuttosto di una presenza della storia non tematizzata.

FT: … secondo te esiste un modo tendenzialmente condiviso, foss'anche soltanto implicito, e prima naturalmente di Marx, nel quale i materialisti hanno pensato la storia? Voglio dire, si tende spesso ad identificare materialismo e naturalismo, inteso come una visione dell'uomo o della storia nella quale il primato spetta alle costanti, alle invarianze… Quale potrebbe essere un punto di vista materialistico su questa variazione incessante che sarebbe la storia? In che modo il materialismo, nella modernità, avrebbe sviluppato un'antropologia che non si concepisca come scienza di una natura umana supposta eterna?

PFM: Tutto quello che dici è giusto, il materialismo mette effettivamente in primo piano costanti e invarianti, ma non c'è nessuna contraddizione tra la tematizzazione delle invarianze e l'affermazione della storicità della natura umana. Semplicemente, per l'idealismo la natura umana è qualcosa di fisso, che assegna delle norme. Si definisce l'uomo, si dice che l'uomo è un animale razionale, un animale che parla, un animale che fa questa o quella cosa, ma questa definizione, qualunque essa sia, in una filosofia idealista implica sempre un certo numero di norme che immediatamente ti dicono che ti è vietato fare questo o quello: è vietato essere omosessuale, è vietato fare la rivoluzione, la proprietà è qualcosa di eterno perché è inscritta nella natura umana, la gerarchia è eterna perché appartiene anche lei alla natura umana, fino ad arrivare ad affermare che ciò che è inscritto nella natura umana è inscritto nella natura tout court. A questo fine preciso si è persino costruita una pseudoscienza apposita, l'etologia. Quando leggi Konrad Lorenz o Robert Ardrey, e ne esci convinto che la divisione del territorio presso gli animali è l'antenato della proprietà, e che la gerarchia spontanea delle scimmie giustifichi l'organizzazione gerarchica delle società umane. Quello che questa scienza pretende di fare è di trovare, dietro la natura umana, una natura tout court, che però in realtà è una semplice proiezione della società umana quale essi la conobbero o desiderarono, e costruita apposta per legittimare quest'ultima. Mi sembra che la posizione materialista, a questo proposito, consista nell'andare nella direzione completamente opposta, nel dire che la natura umana non la si conosce attraverso una definizione. Basta pensare a Spinoza, a qualcuno cioè che parla parecchio di uomo e di natura umana, e che però non prova mai il bisogno di dare una definizione di questa natura umana. Puoi cercare quanto vuoi, nei testi di Spinoza non troverai mai neppure un tentativo di definire cosa l'uomo sia. Al posto di una definizione, troviamo solo una serie di condotte. Quando Spinoza si domanda cosa sia la natura umana, risponde descrivendo il fatto che gli uomini vivono insieme, che hanno delle tecniche economiche, parla ad esempio, nel quinto capitolo del Trattato teologico-politico, del fatto che occorre loro "arare, seminare, mietere, macinare, cuocere, ed effettuare molti altri lavori utili alla conservazione della vita". Un approccio materialistico alla natura umana, in altre parole, consiste nel descrivere le differenti strutture attraverso le quali gli uomini costruiscono la loro vita. Quando osserviamo la storia, vediamo che dappertutto e in tutti i tempi tra gli uomini sono presenti certe strutture: strutture abitative, strutture di lavoro, strutture del viaggio, strutture dell'informazione… strutture che implicano un certo coinvolgimento del corpo umano, un certo numero di capacità che sono messe all'opera, delle istituzioni che incanalano queste potenze, delle specializzazioni di certi individui, che per esempio costruiscono case, danno informazioni, organizzano la circolazione degli uomini. La natura umana, se vogliamo guardarla da un punto di vista materialistico, consiste molto più in questa serie di traiettorie delle potenze del corpo e

delle istituzioni, che in una definizione astratta. Studiare allora la natura umana significa sempre studiare i differenti modi nei quali la storia si sviluppa rispondendo a questi problemi, del loro emergere e del loro scomparire, del loro prevalere dell'uno sull'altro. È questa, io direi, un'antropologia materialista.

FT: Ma in questo modo non si finisce col ridurre questa possibile antropologia materialista ad una sorta di empirismo… siamo davanti a una serie di pratiche e di tendenze sempre singolari, e che si sottrae ad ogni unificazione sotto di un concetto?

PFM: Ma no, non c'è niente di empiricistico! Se tu cerchi un concetto, è evidentemente quello di potenza, e più esattamente: il modo in cui il corpo umano entra in relazione ("è affetto", dice Spinoza) con il mondo esterno. Da una parte, semplicemente, non si deve immaginare che queste pratiche possano essere direttamente e astrattamente dedotte dal concetto di potenza (significherebbe trasformare il procedimento in un idealismo sociologico); d'altra parte, anche se esse si realizzano singolarmente, non sono "soltanto singolari": corrispondono ai bisogni e alle capacità fondamentali del corpo umano, capacità che nel corso della storia si combinano le une con le altre secondo forme di dominanza ogni volte differenti, e producono o deviano degli strumenti di volta in volta più perfezionati per mettersi in opera. Faccio un esempio: la struttura dell'abitare, che è senza dubbio una delle strutture umane più fondamentali (e la meno analizzata dai filosofi, che preferiscono sempre vedere la casa o l'architettura dal punto di vista dell'architetto, e non da quello di colui che la abita); essa combina ad un tempo un bisogno di protezione, una funzione simbolica (la decorazione, l'immagine che si dà agli altri attraverso la propria casa), ed è il supporto di relazioni storico-giuridiche (si è affittuari o proprietari). Nei diversi momenti della storia queste funzioni si intrecciano diversamente, a causa delle tecniche di cui si dispone e dei rapporti sociali nei quali esse si ineriscono. Certo, per sapere cosa ne sia in ogni epoca e in ogni formazione sociale, c'è bisogno di ricerche empiriche. Ma questo non significa una dispersione infinita.

FT: Magari mi esprimo male, e un simile concetto non può essere "dato", ma non si può neppure negare che in Hobbes, Spinoza, eccetera vi sia sempre l'idea di una legalità in qualche modo fissa, per non dire eterna.

PFM: Ma certo, a condizione però di non prendere questa "eternità" per un carattere transstorico. Eterno nel senso in cui ci sono delle leggi della natura, va bene, e nel senso in cui ci sono delle cose che sono impossibili: è impossibile che questo tavolo mangi dell'erba, se siamo al quarto piano non possiamo uscire dalla finestra volando. Beninteso, potremmo fabbricare un automa a forma di tavolo capace di assorbire l'erba, oppure degli elicotteri e degli aerei, ma per fabbricare questi oggetti artificiali bisogna rispettare le leggi della natura (la fisica che regola le nostre costruzioni meccaniche)

FT: Oppure è impossibile un uomo che non abbia paura della morte, come in Hobbes, o che non sia riconoscente verso colui che gli ha fatto del bene, per prendere un esempio spinoziano.

PFM: Certo, è impossibile che qualcuno, direttamente, non abbia paura della morte, o che qualcuno, altrettanto direttamente, odi il suo benefattore. Si può però arrivare a fare in modo che qualcuno non abbia paura della morte, per esempio facendogli bere dell'acquavite, come si faceva durante la guerra del 14-18. Si può anche spingere qualcuno a sputare sul proprio benefattore, ma bisogna aggiungere qualche passione: bisogna aggiungere il gusto per il potere, la necessità di ottenere un bene superiore a quello che si sarebbe potuto ottenuto dal benefattore, una ideologia che gli consenta di compiere in buona fede questo tradimento, e via dicendo. Si può addirittura spingere qualcuno ad accusare sé stesso, ci sono dei processi nei quali l'imputato accusa sé stesso di cose che non ha fatto, perché crede, facendolo, di servire una causa superiore, o perché il giudice o l'inquisitore gli forniscono così una spiegazione dolorosa ma chiare per degli atti di cui

non riusciva a rendersi conto. Basta mettere in gioco un dispositivo affettivo-istituzionale capace di produrre questo effetto. Si può ottenere tutto, a condizione di passare attraverso le leggi della natura. L'antropologia materialista, fondata sulla natura, consiste nel dire che dell'uomo si può fare tutto, a condizione di avere i mezzi per produrlo. È questa l'idea materialista di legge. Solo che non sempre ci sono tutti i mezzi necessari. L'idealismo, al contrario, consiste nel fare come se non ci fosse bisogno di mezzi, oppure come se si disponesse in ogni momento di tutti i mezzi, nel pensare cioè i risultati indipendentemente dal loro processo di produzione. Il materialismo consiste invece nel pensare la natura come processo di produzione…

FT: … all'interno del quale si può intervenire conformemente alle sue leggi interne…

PFM: Sì.

FT: … sulla base di questa immanenza della pratica alla natura, quale etica, o quale politica, può essere quella teorizzata dal materialismo?

PFM: La stessa che trovi in Machiavelli, in Spinoza, o nei testi di Lenin analizzati da Althusser in Per Marx, nei quali mette in evidenza come Lenin pensi sempre in rapporto una situazione concreta a partire da quella che Althusser chiama "surdeterminazione", irriducibile ad una determinazione semplice, lineare. Non mi stupisce che un idealista ritenga di disporre di una nozione di bene o di giustizia universale, fondata magari su una preliminare definizione di natura umana, e che sulla base di questa nozione egli si senta autorizzato a indicare qualcosa come assolutamente buono o cattivo, giusto o ingiusto. Mi stupirebbe, al contrario, se qualcuno tentasse di costruire una politica astratta, a priori, da un punto di vista materialistico. Per un materialista le stesse decisioni sono utili in un caso, nocive in un altro, ed è naturale che si rifiuti di costruire un'etica o una politica sistematiche, di dare lezioni a qualcuno, di dire a chicchessia: "Devi fare questo, non devi fare quest'altro!". In realtà, la stessa politica che è stata utile in certe circostanze concrete può essere disastrosa in altre circostanze. Talvolta, rispondere a tono a un nemico significa fargli la guerra. Talaltra, significa negoziare.

FT: La tua risposta si concentra soprattutto sull'aspetto politico. Ammettiamo che non vi sia, in politica, un contenuto o un fine specificamente materialista : che il punto di vista materialista consista in una certa teoria dell'agire politico piuttosto che nel dire "la democrazia è buona, la guerra e la violenza sono cattive", perché in circostanze determinate possono esserci democrazie cattive e guerre o violenze giuste (per esempio : la resistenza)… Ma non puoi dire qualcosa sull'etica?

PFM: Non sono sicuro che la distinzione tra etica e politica sia molto materialista. L'etica, non è forse nient'altro che la politica spiegata ai singoli.

(*a cura di Francesco Toto*)

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

L'attenzione di Kant per la corporeità: tra medicina e filosofia trascendentale

Chiara Fabbrizi

Abstract: *The purpose of this contribution is to demonstrate that Kant has not neglected the problem of the embodiment of reason. In fact, in order to understand Transcendental Philosophy we should bear in mind that the subject of knowledge is a human being. By focusing on the physiological aspects of the interaction between mind and body, and on the Kantian notes on medicine, I will show their general relevance for Transcendental Philosophy. Even if Kant denies that Transcendental Philosophy depends on human biology, he certainly sees the necessary connection between them. In particular, although the question concerning the relation between mind and body arises in Kant's works on Anthropology and Medical Science, we can say that it is already implied in the whole of his Transcendental Philosophy. The Kantian Refutation of Idealism and his distinction between two Erkenntnisquellen irreducible to one source, are examples of that. Moreover, since Kant maintains that the science of his time may be unable to reach a physiological or medical explanation of the connection between mind and body, it is only in terms of Transcendental Philosophy that this undeniable relation can be explained.*

***

Lo scopo di questo articolo è mostrare che non solo Kant non ha trascurato il tema della corporeità, ma che per comprendere l'impostazione della filosofia trascendentale può essere utile, se non necessario, tener conto del fatto che il soggetto che conosce è un *uomo* Anche se ci soffermeremo sugli aspetti *fisiologici* dell'interazione tra mente e corpo e sulle annotazioni kantiane sulla medicina, lasceremo dunque intravedere il legame tra essi e la filosofia trascendentale, per rimarcare che per Kant non c'è una dipendenza della filosofia dalla biologia umana, ma sicuramente c'è una necessità di accordo tra le due[1].

Infatti sebbene il tema del rapporto tra mente e corpo emerga soprattutto negli scritti kantiani sull'antropologia e la medicina, è possibile vederlo in controluce sotteso all'intera filosofia trascendentale (basti pensare all'importanza della sensibilità per la conoscenza o all'irriducibilità delle due *Erkenntnisquellen* o ancora al ruolo fondamentale della confutazione dell'idealismo nella KrV). Anzi, poiché Kant ritiene che è difficile (se non impossibile, almeno per il suo tempo) giungere a una spiegazione del rapporto tra mente e corpo in ambito fisiologico e medico, è proprio sul piano della filosofia trascendentale che questo innegabile rapporto va giustificato[2].

1. Il tema del corpo negli scritti kantiani

Di fronte agli scritti kantiani è difficile trovare un campo scientifico che non vi sia trattato. Soprattutto se si tiene conto dell'insegnamento di Kant all'Albertina, e quindi della grande quantità di materiale offerto dagli appunti degli studenti che ci sono pervenuti, e ancor più dal lascito manoscritto kantiano (le cosiddette *Reflexionen*), è difficile non trovare argomenti per i settori più disparati[3].

Questo vale anche per il tema della corporeità, un argomento spesso negletto dalla critica, che solo recentemente si è soffermata con maggior interesse sull'argomento[4].

Se si esaminano approfonditamente le opere kantiane, è possibile notare che il tema del rapporto tra mente e corpo ha occupato sempre un posto nella riflessione kantiana e figura tra i problemi ancora aperti nelle pagine dell'*Opus postumum*. Non di rado infatti Kant si serve della coppia corpo-mente per delineare in parallelo e per differenziazione, ora ciò che è corpo, materia, ora ciò che è altro dal corpo e dalla materia[5]. Questo non stupisce se si pensa che nell'epoca in cui Kant vive il tema del rapporto tra mente e corpo è al centro dell'interesse di numerosi pensatori che Kant conosce bene[6]. Inoltre l'attenzione riservata da Kant alla corporeità rispecchia una direttiva illuminista[7].

A guidare l'interesse di Kant per la corporeità non è però la "moda" del momento, o una semplice mania per l'erudizione (è nota infatti l'avversione di Kant per il sapere fine a se stesso)[8] o il fatto che un uomo colto non deve trovarsi a dover pronunciare la frase: «quello che io so non si adatta, e ciò che si adatta, non lo so»[9], per cui è bene possedere in abbondanza conoscenze, sì da avere argomenti nella maggior parte delle occasioni di discussione.

Il tema della corporeità e del rapporto mente-corpo appare in alcuni snodi fondamentali del sistema kantiano (basti pensare che sono spesso collegate a esso le parti della KrV che subiscono una totale riscrittura nella seconda edizione, a cominciare dai Paralogismi della ragione riguardo la presunta sostanzialità dell'anima); tener conto della mente "incarnata", inoltre, significa porre l'attenzione direttamente sull'uomo, obbedendo così a una direttiva kantiana, che vuole l'uomo come oggetto più importante cui applicare le conoscenze acquisite[10]. Infine, bisogna ricordare che data la sistematicità della filosofia kantiana tutti i temi che emergono nel corpus delle opere kantiane possono, anzi devono, essere inquadrati nell'orizzonte più ampio della sua filosofia. Proprio per questo, la trattazione *fisiologica* della corporeità, nonostante i limiti che presenta, è utile anche per gettare luce su queste parti della filosofia trascendentale e, viceversa, in assenza di sufficienti conoscenze fisiologiche, è dal punto di vista della filosofia trascendentale che va spiegata l'interazione tra mente e corpo (come interazione tra spontaneità e sensibilità).

2. Il corpo e il pensiero

Per sottolineare l'importanza accordata da Kant al ruolo della corporeità potremmo portare l'attenzione sul fatto che egli ritiene che la psicologia empirica deve essere riformulata come antropologia perché:

per le umane capacità di conoscere (für menschliche Einsichten) la psicologia non è, né può diventare, niente di più che antropologia, essa, cioè, in quanto conoscenza dell'uomo, è limitata alla condizione che egli conosca se stesso come oggetto del senso interno. Ma egli è anche cosciente di se stesso come oggetto dei sensi esterni, ossia del fatto di avere un corpo congiunto all'oggetto del senso interno che si chiama anima dell'uomo[11].

Infatti «può essere provato che ci è impossibile sapere se, mancando il corpo, il principio vitale che è nell'uomo (l'anima) può qualcosa sul pensiero e che cosa possa»[12].

Nelle *Vorlesungen* logiche precritiche, più vicine a Meier e quindi a una logica legata alla psicologia, si legge che persino rispetto alla logica non possiamo prescindere dal fatto che abbiamo corpi[13]. In epoca critica Kant, avendo nettamente separato la logica dalla psicologia, non si spinge più a fare affermazioni del genere per la *logica pura*, tuttavia il punto resta valido per la *logica applicata*, che si serve degli insegnamenti dell'antropologia per dare massime utili all'«uso dell'intelletto sotto le condizioni empiriche soggettive»[14].

Ma è l'intera filosofia che non deve dimenticare che il soggetto del pensiero è un uomo e non una mente disincarnata, come emerge con chiarezza dal saggio del 1796 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In queste pagine Kant ricorda che Platone, secondo il quale la filosofia ha il «nobile compito»[15] di liberare l'uomo dalle catene del corpo, seppure incolpevole, fu «il padre di ogni fantasticare esaltato in filosofia»[16]. Secondo Kant invece il corpo non deve essere considerato un impedimento per l'anima[17]. Piuttosto il corpo deve *interagire* con la mente (o anima) per la conoscenza, pertanto non il corpo in sé, ma solo un corpo *non funzionante* potrebbe essere di impedimento alla mente[18].

La spiegazione di questa inevitabile interazione, tuttavia, non può avvenire su una base meramente fisiologica. In una lettera a Marcus Herz della fine del 1773 scrive che va omessa «la sottile, e ai miei occhi sempre vana, indagine sul modo in cui gli organi del corpo stanno in collegamento con i pensieri»[19]. Nel 1798, nella *Anthropologie*, ribadisce che una vera e propria trattazione fisiologica non porta a nessun progresso conoscitivo:

colui che investiga le cause naturali, sulle quali poggia, per esempio, il potere memorativo, può qua e là arzigogolare (hin und her vernünfteln) (come Cartesio) sopra le tracce lasciate nel cervello dalle impressioni, che seguono le sensazioni; ma deve ammettere che in questo gioco delle sue rappresentazioni egli è un puro spettatore e deve lasciar agire la natura, poiché non conosce i nervi cerebrali e le fibrille, né può servirsene per i suoi fini, onde ogni sottigliezza teoretica a questo riguardo è in pura perdita[20].

L'unica vera possibile spiegazione del commercio tra corpo e anima, dunque, è dal punto di vista trascendentale, come interazione tra recettività sensibile e spontaneità, una interazione che si osserva sul piano delle rappresentazioni e non della fisiologia. In tal senso, scrive Kant nella risposta a Eberhard, va intesa l'armonia prestabilita leibniziana:

Leibniz ha chiamato il fondamento di ciò (dell'armonia tra intelletto e sensibilità), soprattutto in relazione alla conoscenza dei corpi, e tra questi anzitutto il nostro, come fondamento mediatore di questo rapporto, un'*armonia prestabilita*; con questo egli evidentemente non aveva spiegato, né voleva spiegare, quell'accordo, ma segnalava soltanto che per suo tramite dovremmo pensare una certa conformità a scopi nell'ordinamento da parte della causa suprema di noi stessi come delle cose fuori di noi, posta già nella creazione (prestabilita), ma non come predeterminazione di cose che si trovano l'una esterna all'altra, ma solo delle facoltà dell'animo (*Gemütskräfte*) in noi, della sensibilità e dell'intelletto, secondo la natura peculiare di ognuna l'una *per* l'altra, secondo quanto insegna la *Critica*[21].

Questo non impedisce a Kant di esporre, soprattutto in ambito antropologico, alcuni aspetti dell'interazione tra corpo e anima sia rispetto all'influsso del corpo sul pensiero, sia, viceversa, rispetto all'influsso del pensiero sul corpo, sia infine sulle patologie che possono intralciare l'interazione tra corpo e pensiero.

In questo quadro va dunque iscritto anche l'interesse di Kant per la medicina, che emerge soprattutto in *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) e in *Der Streit der Fakultäten*,

del 1798, e che è testimoniato anche dalle *Reflexionen* in proposito, nonché dal fatto che tra i corrispondenti abituali di Kant figurano dei medici, come J.B. Erhard, M. Herz e J.B. Jachmann (questi ultimi due furono allievi di Kant)[22].

L'interesse di Kant per la medicina dunque non deve essere visto come episodico e slegato da interessi prettamente filosofici. Esso è invece del tutto coerente con la filosofia trascendentale e può offrire delucidazioni su temi particolarmente spinosi per l'esegesi kantiana[23].

A tutti questi argomenti dedicheremo ora la nostra attenzione, consapevoli del fatto che l'esame della fisiologia della conoscenza, rientra nell'osservazione *teleologica* della natura, e quindi ha solo un valore regolativo e non ha il carattere della necessità. Tuttavia, secondo Kant, sebbene non possiamo assumere che qualcosa sia intenzionalmente scopo della natura, in questo modo abbiamo almeno un principio in più per riguardarlo[24].

3. L'influsso del corpo sul pensiero

Dal punto di vista della filosofia trascendentale parlare dell'apporto del corpo per la conoscenza significherebbe soffermarsi sul contenuto dell'*Estetica trascendentale*.

È possibile però anche andare oltre l'Estetica trascendentale – o forse piuttosto di *restare al di qua* dell'Estetica trascendentale – per soffermarsi solo sull'osservazione dell'interazione tra corpo e pensiero dal punto di vista "fisiologico" per osservare come la sensibilità possa giovare, ostacolare o addirittura impedire la conoscenza.

La sensibilità in questo caso non è semplicemente la ricezione di stimoli dall'esterno secondo le due forme a priori dello spazio e del tempo, ma è declinata nei *cinque sensi*, a ciascuno dei quali può essere riconosciuto un preciso ruolo nella conoscenza, secondo quanto si legge nella *Anthropologie*, della quale seguiremo il dettato.

Secondo Kant, i cinque sensi sono nel loro insieme «sensi della sensazione organica, quasi altrettante finestre esterne apprestate dalla natura all'animale per distinguere gli oggetti»[25]. Senza di essi, dunque, non avremmo una finestra sul mondo.

Tra di essi Kant fa una prima distinzione legata a soggettività e oggettività: tatto vista e udito sono più oggettivi che soggettivi, cioè «contribuiscono alla conoscenza dell'oggetto più di quanto non scuotano la coscienza dell'organo interessato»[26]; gusto e olfatto invece «sono più soggettivi che oggettivi, cioè la rappresentazione che si ha per mezzo di essi è più quella del godimento (*Genuß*) che la conoscenza dell'oggetto esterno»[27], quindi sono riferibili solo alla percezione *soggettiva* di alcuni oggetti, e offrono una valutazione solo difficilmente condivisibile rispetto al modo in cui il soggetto subisce l'affezione[28]. I primi tre, invece, ci permettono di conoscere gli oggetti come cose fuori di noi, ovvero danno modo di riflettere sul nostro modo di percepire gli oggetti esterni, cioè sulla figura e sulla collocazione degli oggetti nello spazio, o offrono un tramite sensibile per i concetti, attraverso la comunicazione orale[29].

È interessante notare che in realtà secondo Kant è possibile considerare l'udito anche un senso vago *rispetto all'oggetto*, e in tal caso esso assume un valore del tutto particolare e importante rispetto alla conoscenza, in quanto il suono, percepito dall'udito, si rivela il mezzo migliore per accompagnare i concetti[30]. Questo però vale da un punto di vista che non è più semplicemente la percezione "animale" degli oggetti (cioè quella propria di tutti gli animali) ma solo da un punto di vista umano. Infatti, sebbene gli animali abbiano spesso un udito anche più sviluppato di quello umano e talvolta buone capacità fonatorie, solo umani sono i concetti ed è solo nell'essere *animale e razionale* che si compie il passo che porta all'articolazione dei suoni e alla loro connessione da parte dell'intelletto secondo una legge, con la creazione di un linguaggio[31].

I sensi tuttavia non hanno solo il ruolo di accompagnare il pensiero (parlare e udire) o di recepire l'esterno e offrire materiale al pensiero: a essi Kant attribuisce anche il ruolo di tenere sveglio un uomo che stia pensando, anche qualora, e forse soprattutto, se esso sia completamente assorto nei pensieri più astratti. Nella *Anthropologie* Kant specifica a tal proposito che le sensazioni hanno il ruolo di stimolare il soggetto, e a seconda di quanto riescono a farlo, a esse può essere attribuito un *grado*.

Si noti che questo non si allontana dal contenuto del principio delle anticipazioni della percezione nella KrV, secondo il quale «in tutti i fenomeni, il reale che è un oggetto della sensazione ha una quantità intensiva, ossia un grado»[32]. Vale a dire che tutto ciò che è reale affetta in un certo grado la nostra sensibilità, cioè noi ne abbiamo grado di coscienza.

Tornando alla *Anthropologie*, più in particolare, le sensazioni crescono di grado per il contrasto, la novità, il cambiamento e l'intensità[33]. Tutte queste caratteristiche si oppongono alla caduta dell'attenzione nei primi tre casi, mentre nel caso dell'intensità, come vedremo meglio tra poco, si tratta di sapere o poter misurare il grado per non incorrere nell'*impossibilità* di avere le sensazioni.

Le rappresentazioni concomitanti nell'immaginazione, come le fiamme del caminetto o lo scorrere di un ruscello, avrebbero dunque la capacità di intrattenere e mantenere viva l'immaginazione[34]. D'altra parte, invece, il tabacco, da masticare o fumare, ha anch'esso la funzione di mantenere desta l'attenzione, tuttavia non rispetto al senso, ma piuttosto *occupando* il senso mentre si pone attenzione ai pensieri:

indipendentemente dall'utile o dal danno igienico che può produrre in ambedue gli organi (gusto e olfatto) la secrezione dell'umore, è, come semplice eccitamento della sensibilità in genere, simile a uno stimolo spesso ripetuto per destare l'attenzione sul corso dei propri pensieri, il quale altrimenti sonnecchierebbe o languirebbe per l'uniformità, mentre quel mezzo lo tiene, con sollecitazioni continue, sempre desto. Questa specie di conversazione dell'uomo con se stesso tiene luogo di una società, poiché riempie il vuoto del tempo, anziché con la conversazione, con sensazioni sempre fresche e stimoli fuggevoli, ma sempre rinnovati[35].

Non bisogna però confondere il flusso di rappresentazioni concomitanti e il ruolo delle sensazioni nel tenere sveglia l'attenzione del soggetto, con la mera ripetitività: quest'ultima è infatti piuttosto un impedimento per l'intelletto (e soprattutto per l'attenzione). Secondo Kant infatti l'abitudine e l'assuefazione alle sensazioni *rimuove* l'attenzione: «l'abituarsi (*Gewohntwerden*) (*consuetudo*) (…) si ha quando sensazioni della medesima natura con la loro lunga durata uniforme rimuovono l'attenzione dal senso e quasi ne tolgono la coscienza»[36].

Un riflesso di ciò è che nel caso delle azioni l'abitudine permette con la pazienza di sopportare il male alleggerendone il peso, ma allo stesso tempo rende difficile la coscienza e la memoria del bene, causando l'ingratitudine: «l'assuefazione (*Angewohneit*) (…) (*assuetudo*) è una necessità fisica interna di condursi ulteriormente al medesimo modo, che si è tenuto prima»[37], che toglie il valore morale ad azioni ripetute senza il riferimento alla libertà dello spirito, tanto da condurre al ridicolo, e porta a ripetere formule che non sono più legate ai pensieri. Prosegue Kant:

i modi di dire abituali (formule rivolte a riempire solo il vuoto di pensieri) rendono l'ascoltatore continuamente preoccupato di sentirseli ripetere, e fanno di chi parla una macchina da parole. La causa della nausea che desta l'abitudine meccanica di altri sta in ciò, che troppo qui l'uomo lascia trapelare dell'animale, diretto istintivamente dalla regola della ripetizione come un'altra natura (non umana), e così si corre il rischio di essere accomunati con le bestie in una sola e medesima classe. (...) Di regola ogni abitudine meccanica è riprovevole[38].

L'uomo deve mostrare la propria libertà e razionalità, altrimenti appare non dissimile da un animale guidato meccanicamente dall'istinto[39]. La ripetizione di sensazioni tutte uguali si av-

vicina dunque all'assenza di sensazioni, che ha degli effetti negativi sul pensiero. Innanzitutto, perché è attraverso i sensi che si mantiene un contatto con la realtà: nelle osservazioni sul bello e il sublime Kant sottolinea, con un esempio tratto da un racconto, che una solitudine estrema, che comporti l'esclusione non solo dagli uomini, ma addirittura dall'intera creazione, apparirebbe come il peggiore degli incubi. A tal proposito Kant cita un racconto nel quale il protagonista sogna di essere stato punito con questo isolamento per la sua avarizia. Stordito e terrorizzato dall'immaginazione onirica di questo stato disumano, egli allunga poi le mani verso gli oggetti reali con tale veemenza, da esserne destato[40].

Sulla stessa linea, nel coevo saggio sulle malattie della testa, si legge che i sogni e le chimere in realtà sono sempre presenti nella mente dell'uomo e diventano preponderanti proprio quando i sensi – che in sé sono molto convincenti e vincono, per così dire, sulle chimere – tacciono[41].

Ancora nella *Anthropologie* Kant collega l'assenza di sensazioni a un sentimento di orrore: «il vuoto di sensazioni avvertito in sé desta orrore (*horror vacui*) e quasi il presentimento di una lunga morte, la quale viene considerata più penosa di quando il fato taglia netto il filo della vita»[42]. Questo effetto prefigura quasi la possibilità di percepire la propria morte *nel tempo* (cosa in sé impossibile) con l'assenza di sensazioni, che in realtà, non mancano mai del tutto secondo Kant (semmai possiamo non essere del tutto coscienti delle sensazioni, qualora ne abbiamo un basso grado di coscienza a causa dell'assenza di contrasto, novità e cambiamento)[43].

Rispetto all'indebolimento, all'inibizione e alla completa perdita della facoltà di sentire, Kant parla dell'ebbrezza, del sonno, dello svenimento, e della morte apparente e reale: chi è ubriaco non può ordinare le proprie rappresentazioni sensibili secondo le leggi dell'esperienza; lo svenimento è un preludio della morte, che dipende in genere dall'impossibilità di abbracciare sensazioni diverse che ritornano rapidamente le une sulle altre[44]. Ma il caso che più sembra interessare Kant è quello del sonno, che è «la condizione dell'uomo sano che non può divenire cosciente delle rappresentazioni provenienti dai sensi esterni (…) onde l'uomo appare a se stesso come un neonato nel mondo, e passa così una terza parte della propria vita in modo incosciente e senza rimpianti»[45].

Nel caso del sonno si ha un «assopimento degli organi dei sensi, il quale ha per conseguenza un grado di attenzione sopra di sé minore che in uno stato normale»[46]. Si può anche affermare che esso giunga quando l'animo diviene incosciente o non ragiona[47].

A parte ciò non c'è molto altro da dire. Anzi, come scrive Kant in una riflessione, a chi pretende di saper spiegare il sonno, bisognerebbe dire con Orazio che egli vuol mostrare di saper ciò che come me non sa[48].

D'altra parte, in base alla kantiana confutazione dell'idealismo, emerge una certa coerenza nel fatto che in ambito antropologico Kant sostenga che una minore attenzione su di sé consegue l'assopimento dei sensi: questo rifletterebbe infatti il fatto che i sensi sono coinvolti nell'attenzione portata a noi stessi.

Sempre nella *Anthropologie* Kant elenca anche altri impedimenti che sembrano dipendere da «un'inibizione dell'uso ordinario e abituale della facoltà di riflettere, onde si produce un arresto nel gioco delle rappresentazioni»[49]. Anche esse, infatti, come il sonno, dipendono dall'assenza della stabilità che può venire solo dal contatto con l'esterno che passa attraverso i sensi. Accade così che si possa essere fuori di sé, ovvero di subire una momentanea perdita di senno, o a causa all'emozione improvvisa, o anche per una «intuizione che non è quella dei sensi»[50], e che determina l'estasi.

Tutti questi fenomeni sono accomunati dall'affievolimento o dall'assenza della facoltà di sentire, che provoca un conseguente "malfunzionamento" anche nel pensiero e nella riflessione, ma

è possibile anche che un grado eccessivo nelle percezioni impedisca la riflessione, come a provare che è necessario un equilibrio nella determinazione della sensibilità umana da parte dell'esterno, affinché si possa riflettere utilmente sulla base di questo apporto.

Tatto, vista e udito, come abbiamo visto, grazie alla riflessione che possiamo operare sui dati che da essi ci giungono, ci informano dell'esterno da noi, tuttavia, sottolinea Kant, «se la sensazione diventa così forte, che la coscienza del moto dell'organo è maggiore di quella del rapporto con l'oggetto esterno, allora le rappresentazioni esterne vengono mutate in interne»[51] e l'attenzione è rivolta solamente alla rappresentazione soggettiva, al mutamento dell'organo, poiché «quanto più fortemente i sensi si sentono affetti da un medesimo grado dell'influsso che loro corrisponde, tanto meno ci informano. Viceversa, se devono informarci, devono colpirci moderatamente»[52]. Se sono accecato dalla luce, o assordito da un suono troppo forte, propriamente non sento più e non vedo più, percepisco solo il mio stato di sofferenza, parimenti se tocco una superficie scottante, o se mi soffermo solo sulle qualità esteriori della superficie (calore, ruvidità), sento ancora solo il *mio* subire la presenza dell'oggetto nel senso, senza poter riflettere sugli oggetti che si offrono al senso né sulle peculiarità del percepire stesso.

La mente dunque sembra influenzata (positivamente e negativamente) dallo stato del corpo, come mostrano anche gli effetti conseguenti all'assunzione di sostanze eccitanti o calmanti che influiscono sull'immaginazione. E benché tutte queste osservazioni empiriche siano prive di necessità, esse sono perfettamente conformi al fatto che, come si legge nelle prime righe dell'*Estetica trascendentale*, senza l'apporto dei sensi non possiamo conoscere *oggetti*, e dunque se la sensibilità viene meno o è alterata, la nostra mente rischia di cadere preda di chimere.

Per così dire, se il sonno della ragione genera mostri, anche il sonno dei sensi può essere nocivo per la ragione.

4. L'influsso del pensiero sul corpo

In tema di influsso del pensiero sul corpo, viene naturale pensare alla volontà che spinge il corpo all'azione[53].Tuttavia, così come per considerare l'influsso del corpo sul pensiero non abbiamo inteso soffermarci sull'Estetica trascendentale ma sulle annotazioni kantiane sulla fisiologia dei sensi, passando ora a considerare l'influsso del pensiero sul corpo non punteremo la nostra attenzione sulla volontà, l'arbitrio, o sull'implementazione di un'azione da parte del pensiero. Né ci soffermeremo sulla dottrina delle *ideae materiales* come riscontro sensibile che possa spiegare come entrino in contatto il pensiero e la componente fisica[54]. Piuttosto dedicheremo attenzione alle annotazioni kantiane sulle possibili ricadute sul corpo dell'attività del pensiero.

Fin dall'epoca precritica Kant rifiuta la possibilità di identificare la mente con il cervello, come abbiamo già detto, tuttavia lega con questo organo la nostra capacità di pensare, ad esempio riconoscendo l'affaticamento *fisico* prodotto dalla riflessione[55]. Nei *Träume* si legge che «da una forte riflessione si sente chiaramente che i nervi cerebrali sono affaticati»[56]. Similmente nella *Metaphysik L1* si legge che «il corpo subisce molti attacchi dalla riflessione e ne è molto impegnato. Quanto più l'anima è attiva, tanto più il corpo viene logorato (…). L'anima affetta moltissimo il cervello mediante il pensiero»[57]. Pertanto, anche se non possiamo dire che sia il cervello a produrre il pensiero, l'anima utilizza il cervello, quando il corpo è mosso attraverso la volontà libera, o infine quando i sensi sono colpiti dagli oggetti esterni e ne trasmettono la sensazione all'anima[58].

Nella *Reflexion* 160, Kant ipotizza che il sonno abbia il ruolo di far riprendere dallo sforzo causato dall'attenzione, sia dalla fatica per l'attenzione rivolta al senso interno sia all'esterno, per

esempio nel caso in cui si ponga attenzione a lungo «ad minima (…) per visum aut auditum»[59], e, allo stesso tempo, sostiene che se la mente è molto occupata, scompaiono sensazioni esterne, per esempio il dolore.

Ci sono poi reazioni fisiologiche come il mal di mare, che possono essere interpretate come effetto dell'immaginazione sul corpo[60]. Ma apparentemente anche i desideri vani, nel continuo tendere le forze mediante rappresentazioni, fanno dilatare e avvizzire il cuore e avvizzire l'animo in uno sforzo inane verso qualcosa di irrealizzabile. Eppure, nonostante gli effetti negativi che ne discendono, è comunque possibile pensare che se non ci fossero, e se non «fossimo determinati a esercitare la forza prima che ci si sia assicurati della sufficienza della nostra facoltà di produrre un oggetto, questa forza rimarrebbe in gran parte inutilizzata. Di solito infatti impariamo a conoscere le nostre forze solo perché innanzitutto le saggiamo»[61].

Anche le emozioni possono essere considerate utili al fine di promuovere la salute del corpo, in quanto stimolano reazioni meccaniche nell'organismo. Kant ne parla nella KU a proposito del riso che «mediante l'oscillazione degli organi (…) favorisce il ristabilimento del loro equilibrio e ha un influsso benefico sulla salute»[62], e torna sull'argomento nella *Anthropologie*, sempre rispetto al riso. Ma il riferimento va anche al pianto e persino all'ira, che tuttavia, benché possa assicurare una buona digestione causando una rilassatezza della forza vitale nell'organismo, «non è senza pericolo, a causa della probabile resistenza»[63] della persone contro cui è rivolta. Quello che è benefico nel riso e nel pianto è il fatto che essi tendono a ristabilire la calma nell'animo poiché «sono modi di liberare da impedimenti la forza vitale per mezzo di sfoghi»[64]. E si potrebbe continuare con il fatto che il grido nel dolore serve a sciogliere l'arresto del sangue al cuore, e così via[65].

Nell'ambito del possibile influsso della mente sul corpo rientra anche la trattazione kantiana dei sogni, un argomento che merita una attenzione particolare.

Nella Critica della facoltà teleologica di giudizio Kant avanza una ipotesi su una possibile interpretazione teleologica dell'attitudine a sognare e scrive:

mi domanderei se i sogni (di cui il sonno non è mai privo, anche se solo di rado ci si ricorda di essi) non possano essere un ordinamento della natura che è conforme a scopi, in quanto, nel rilassamento di tutte le forze motrici del corpo, servono a muovere internamente gli organi vitali per mezzo dell'immaginazione e della sua grande attività (che in quello stato arriva per lo più fino all'affetto), così come inoltre questa gioca di solito con tanta maggior vivacità nel sonno quando lo stomaco è troppo pieno e questo movimento è tanto più necessario, e di conseguenza, senza questa forza motrice interna e questa spossante inquietudine di cui accusiamo i sogni (che forse sono in realtà rimedi salutari), il sonno, perfino nello stato di salute, sarebbe una completa estinzione della vita[66].

Se ogni venir meno della percezione può essere considerato un grado di assenza della vita stessa, allora il sonno con una totale assenza di percezioni, comprese quelle illusorie generate dai sogni, potrebbe avvicinarsi all'estinzione della vita.

Secondo Kant invece non è lecito «fare appello allo stato di sonno profondo» per «provare la realtà di rappresentazioni oscure», come fanno «alcuni filosofi»[67]. Il riferimento è qui a Leibniz e Wolff, i quali avevano sostenuto che bisogna ammettere delle rappresentazioni oscure, per esempio nel caso del sonno privo di sogni quando l'anima non è consapevole né di sé né delle cose percepite, e tuttavia non può non percepire anche in quel momento in quanto essa riproduce continuamente l'idea di tutto l'universo. Come scrive Leibniz nei *Nouveaux Essais*:

non si dorme mai così profondamente da non avere una qualche sensazione debole e confusa; e non si sarebbe mai risvegliati dal più grande rumore del mondo, se non avessimo qualche per-

cezione del suo cominciamento, che è piccolo, allo stesso modo che non si potrebbe mai rompere una corda col più grande sforzo del mondo, se essa non fosse tesa e allungata un poco mediante sforzi di entità ridotta, nonostante che la piccola estensione che con essi si ottiene non sia manifesta (ovvero nonostante essa appartenga al regno delle piccole percezioni)[68].

Secondo Kant non abbiamo un appiglio per presupporre queste rappresentazioni oscure nello stato di sonno profondo:

non si può dir con sicurezza più di questo, che, cioè, nella veglia non ci ricordiamo di nessuna di quelle rappresentazioni che possiamo aver avuto nel sonno profondo, e da ciò consegue soltanto che esse non sono state rappresentate chiaramente allo svegliarci, ma non che esse erano oscure anche quando dormivamo[69].

Anzi, se ci si dovesse sbilanciare in proposito, si dovrebbe supporre che le rappresentazioni dell'anima nel sonno siano ancor più chiare di quelle nella veglia, grazie al «completo riposo dei sensi esterni»[70]. Ma se possiamo immaginare che questo riposo dei sensi renda particolarmente chiare le rappresentazioni nel sonno, è poi proprio il fatto che nei sogni non viene sentito contemporaneamente anche il corpo, che fa sì che al risveglio «manca l'idea concomitante di questo (del corpo), la quale poteva procurare la coscienza al precedente stato di pensieri, in quanto appartenente appunto alla stessa persona».[71]

Nella saggio sulla *Deutlichkeit* si legge addirittura che, anche qualora non se ne sia più coscienti al risveglio, nulla esclude che le rappresentazioni del sogno fossero chiare durante il sogno (come dimostrano i sonnambuli). Anzi, forse è nel sonno profondo che l'anima attinge al massimo delle sue possibilità. A sostenere il contrario c'è infatti solo un argomento che non prova nulla, ovvero il fatto che al risveglio non ricordiamo.[72]

Dunque così come se si vuole spiegare il sonno bisogna limitarsi a una spiegazione meccanica (il rilassamento delle forze motrici), allo stesso modo se ci fosse dato (all'epoca di Kant certamente non era dato) di sapere come meccanicamente alcuni stimoli sul cervello provocano le immagini dei sogni, questa sarebbe la spiegazione reale del sogno. In assenza di ciò, non ci resta che assumere una spiegazione teleologica secondo la quale il sonno e i sogni sono utili in qualche modo alla vita.

Da questa assunzione deriva che per coerenza si debba pensare che tutti gli animali sognino, e non solo l'uomo – e Kant effettivamente fa questa affermazione nello *Streit der Fakultäten*. Il sogno, si legge in quest'opera, è «una confusione di rappresentazioni, che annulla la nostra coscienza della posizione fisica (esterna)» nella quale:

subentra un ordine del tutto diverso, cioè un gioco involontario dell'immaginazione (che nello stato di salute è il sogno), in cui, per un mirabile artificio dell'organizzazione animale, il corpo è rilassato quanto ai moti animali, ma per il moto vitale è internamente agitato, e proprio per mezzo dei sogni, che (...) non sono potuti mancare: perché altrimenti, se fossero del tutto assenti, se la forza nervosa che parte dal cervello, sede delle rappresentazioni, non operasse unitamente a quella muscolare delle viscere, la vita non potrebbe conservarsi neppure un istante. Perciò è presumibile che tutti gli animali sognino quando dormono.[73]

Ma come è possibile definire quello del sogno un "ordine del tutto diverso"?

Secondo Kant il sistema dei principi sintetici a priori esposti nella KrV, permettono di stabilire un punto certo in base al quale stabilire l'ordine che è allo stesso tempo l'unico modo sano di ragionare.[74] Esso è dunque una garanzia contro l'ipotesi di un sogno collettivo.[75] Il mondo fuori dal sogno è un mondo condiviso, mentre «quando di diversi uomini ciascuno ha il suo proprio mondo, è da presumere che essi sognino».[76] Questa condivisione passa anche per la sensibilità corporea. Nei *Träume* Kant spiega infatti che chi sta dormendo non ha «la rappresentazione sen-

tita del suo corpo, e rimane soltanto quella autoimmaginata, verso la quale le altre chimere sono pensate come in rapporto esterno, e fintantoché si dorme, devono anche ingannare il dormiente, giacché non vi è sensazione, che, in confronto con quella rappresentazione, faccia distinguere l'originale dall'ombra, cioè l'esterno dall'interno».[77] È dunque proprio grazie alle sensazioni corporee che è possibile riconoscere un sogno (ordinario) dalla realtà.

Le cose stanno diversamente per i "sognatori della sensazione": essi hanno presente la sensazione che viene dal loro corpo, ma la trascurano, causando così una errata considerazione di ciò che è nel loro interno e ciò che è esterno a loro. Le cose immaginate vengono proiettate dai sognatori veglianti fuori di sé e prese per immagini che giungono effettivamente dall'esterno. Secondo Kant si potrebbe ipotizzare una spiegazione di questo fenomeno riconducendolo a una qualche stortura negli organi del cervello di questi individui che finiscono per porre fuori di sé con un *focus immaginarius* rappresentazioni in realtà solo immaginate.[78]

Le annotazioni kantiane sul sogno non sono semplicemente una curiosità: dietro di esse si può cogliere la perfetta coerenza con la confutazione dell'idealismo. Il cuore di tale confutazione è il fatto che «in realtà io sono cosciente della mia esistenza nel tempo (e quindi della determinabilità di essa nel tempo) attraverso un'esperienza esterna».[79] E quest'ultima non può che passare attraverso la sensibilità. Tanto la coscienza interna di sé deve essere legata all'esterno, che «chi sa raccontare molto di interne esperienze (…) nel suo viaggio di scoperta alla ricerca di se stesso approda sempre e soltanto ad Anticira»,[80] come afferma Kant con sottinteso riferimento a Orazio, alludendo all'antica usanza di curare i disturbi mentali con l'elleboro, pianta molto comune ad Anticira.[81]

All'esperienza è necessaria infatti la stabilità, prerogativa che manca alla coscienza interna di sé, legata al tempo e al suo flusso:

le esperienze interne non riguardano, come le esterne, oggetti nello spazio, in cui gli oggetti stessi appaiono gli uni accanto agli altri e come stabili. Il senso interno vede i rapporti delle sue determinazioni soltanto nel tempo e quindi in un fluire, in cui non è possibile nessuna stabilità della osservazione, che pure è necessaria all'esperienza.[82]

Al fine di ristabilire l'ordine normale in chi ha tendenza all'esaltazione o alla visione, è dunque necessario il rapporto con l'esterno. Solo in questo modo chi ha creduto di trovare qualcosa nel suo animo, senza rendersi conto di aver trovato solo ciò che egli stesso vi aveva messo, può liberarsi dall'inganno dei propri sogni a occhi aperti:

a una tale inversione dello spirito non si può portare sufficiente rimedio con rappresentazioni razionali (perché, infatti, che cosa possono esse contro intuizioni immaginarie?). La tendenza a ripiegarsi in se stesso, con tutte le illusioni del senso interno che ne derivano, non può essere riportata nell'ordine normale che da un ritorno dell'uomo al mondo esterno, perciò all'ordine delle cose sottoposte ai sensi esterni.[83]

Anche le aspirazioni vane, slegate dalla realtà, possono rendere malato l'uomo. Questo emerge nell'appendice alla *Rechtslehre* aggiunta nella seconda edizione della *Metaphysik der Sitten*, nella quale Kant risponde a una critica rivolta alla sua definizione della facoltà di desiderare, come «facoltà di essere, mediante le proprie rappresentazioni, causa degli oggetti di queste rappresentazioni». La critica alla quale Kant intende rispondere è quella di Bouterwerk, il quale, nella sua recensione all'opera, prendendo alla lettera la definizione aveva obiettato che la conseguenza del desiderio non ha sempre condizioni esterne, tanto che questa facoltà ha un significato per l'idealista, che giudica pari a nulla il mondo esterno. A tal proposito Kant aggiunge:

non esistono forse ugualmente delle aspirazioni vivissime seppure nello stesso tempo consapevolmente vane (per esempio un desiderio come questo: volesse Dio che quell'uomo vivesse

ancora), le quali sono sì prive d'atti, e tuttavia non prive di conseguenze, ossia quantunque non abbiano nessuna azione sulle cose esterne, agiscono però potentemente nell'interno del soggetto stesso (rendendolo malato)? Una brama, in quanto sforzo (nisus) di essere causa per mezzo delle proprie rappresentazioni, è, quando anche il soggetto scorga l'insufficienza di questa causa relativamente all'effetto desiderato, pur sempre una specie di causalità, almeno nell'interno del soggetto. (...) non si tratta qui che del rapporto di una causa (la rappresentazione) con l'effetto (il sentimento) in genere, la causalità della rappresentazione (sia essa interna o esterna) in rapporto al suo oggetto deve essere necessariamente compresa nel concetto di facoltà di desiderare.[84]

Seppure diventi consapevole della vanità di alcuni desideri, l'uomo non smette di subirne il potere, e se questi desideri vani non possono agire all'esterno, agiscono comunque all'interno dell'uomo, rendendolo vittima delle proprie rappresentazioni oscure.[85]

Questo ci permette di passare a considerare l'ambito delle patologie della mente.

5. Le patologie della mente

Delle patologie che possono turbare la mente Kant offre una trattazione sistematica nella *Anthropologie*. Ciò che si evince è che la sanità – così come è emerso già nella trattazione dei sogni – sta nell'ordine del pensieri, un ordine condiviso da tutti gli uomini, e non solo privato. Per questo, scrive Kant nella *Anthropologie*, «l'unico segno generale della pazzia è la perdita del senso comune (*sensus communis*) e il subentrare invece del senso logico personale (*sensus privatus*)».[86]

È su questa base che Kant può indicare quali siano le semplici deficienze e le malattie dell'animo rispetto alla facoltà di conoscere. E sempre su questa base è possibile affermare che l'esercizio di qualche piccola follia, controllata e voluta, e soprattutto ridotta all'ambito privato del divertimento, come gli hobby, può essere positivo, poiché tiene «sempre deste le forze vitali».[87]

Le malattie dell'animo secondo Kant sono riassumibili in due gruppi: l'ipocondria (le chimere) e la perturbazione. Nel primo caso il corso dei pensieri non è dominabile, nel secondo, il corso dei pensieri si inserisce in un mondo che segue regole private.[88]

1) L'*ipocondria*, connessa alle chimere, è un disturbo nel quale l'ammalato è consapevole del malfunzionamento del corso dei propri pensieri «perché la ragione non ha sufficiente dominio su di sé per poter raddrizzare o trattenere o sospingere il corso dei pensieri».[89] La malattia degli ipocondriaci è data dal fatto che per essi «certe sensazioni corporee interne non tanto rivelano un male reale esistente nel corpo, quanto piuttosto lo fanno solo temere».[90] Se l'ipocondriaco pone la propria attenzione su questo timore, e soprattutto se consulta egli stesso libri di medicina (per cui finisce per sentirsi tutte le malattie che vi vede descritte) benché sia consapevole del fatto che sta solo immaginando queste malattie, ne resta succube. Non riuscendo a liberarsi dalle proprie immaginazioni, si rivolge al medico, che «non lo può quietare altrimenti che come un bambino (con pallottole di pane invece di medicine)».[91]

Ancora a tal proposito, in una riflessione Kant annota che «innanzitutto è svantaggiosa al corpo l'attenzione diretta a se stesso, specialmente al corpo, mantiene le malattie, soprattutto gli spasmi. L'attenzione diretta all'animo indebolisce il corpo. *Diarium observatoris sui ipsus*».[92]

Per usare un termine che sarà coniato solo successivamente, potremmo parlare dunque di una vera e propria origine psicosomatica dei (presunti) disturbi dell'ipocondriaco.

2) La *mania*, ovvero la perturbazione dell'animo, intesa come corso volontario dei pensieri che segue una regola soggettiva e va contro le regole oggettive conformi alle leggi dell'esperienza. Si tratta qui di un completo disordine, pertanto, sostiene Kant, è difficile anche darne una classificazione, ed è impossibile da curare:

è difficile fare una divisione sistematica di ciò che essenzialmente e inguaribilmente è disordine. C'è anche poca utilità a occuparsene, perché, siccome le forze del soggetto non cooperano (come accade nelle malattie del corpo) alla guarigione, e tuttavia questo scopo può essere raggiunto solo per mezzo dell'uso dell'intelletto, allora ogni metodo di cura deve riuscire vano.[93]

Poiché le malattie dell'animo possono essere curate solo se l'animo collabora e ristabilisce l'ordine nel corso dei pensieri, quando il disordine è completo e il soggetto ignora completamente le leggi oggettive del pensiero, non c'è cura possibile. Kant si sforza comunque di dare una classificazione delle perturbazioni proprie della mania in tre specie:[94]

a) *tumultuaria*: la confusione mentale, rispetto alla rappresentazione sensibile, che impedisce di porre le rappresentazioni in un ordine necessario alla possibilità dell'esperienza;

b) *metodica*: il delirio, in cui il racconto del malato è conforme alle leggi dell'esperienza ma si confonde tra rappresentazioni spontanee e vere, scambiando cose solo immaginate per cose percepite. In questo gruppo va posto anche il perturbamento metodico *frammentario*, cioè quello che riguarda la *facoltà di giudizio*, che porta a inseguire e costruire analogie realizzando connessioni fantasiose tra cose disparate;

c) *sistematica*: la stravaganza, che riguarda la *ragione*, nella quale l'ammalato crede di comprendere l'incomprensibile (ad es. la quadratura del cerchio) allontanandosi dalla guida dell'esperienza. L'anima è in questo caso propriamente *alienata*, in quanto è come spostata rispetto al *sensorium commune* necessario per l'unità della vita animale. Nella stravaganza è come se l'anima non fosse più nella normale situazione in cui si trova in ogni animale, ovvero incarnata nel corpo attraverso il quale percepisce l'esterno. Essa sembra come collocarsi altrove, al di là dei limiti corporei:

pressappoco come accade di un paesaggio montano che, visto a volo d'uccello, dà un'impressione del tutto diversa di quando è considerato dal piano. In verità, l'anima non si sente o non si vede in un altro posto (poiché essa non può, senza cadere in contraddizione, percepirsi secondo un posto nello spazio, perché altrimenti si percepirebbe come oggetto del suo senso esterno, mentre essa è soltanto oggetto del senso interno); ma in questo modo si spiega nel miglior modo che si può la cosiddetta alienazione.[95]

In questo gruppo vanno inseriti anche i visionari, che trascurano abitualmente il confronto con le leggi dell'esperienza, ovvero sognano a occhi aperti.[96]

Oltre alla perturbazioni, ci sono le deficienze. Tra le perturbazioni dell'animo e le deficienze della facoltà di conoscere non c'è solo un grado differente, ma anche una diversa *qualità* dell'alterazione, qualora non ci sia coscienza (che Kant attribuisce all'ipocondriaco) né volontà (attribuibile a chi ha l'animo perturbato) rispetto al corso erroneo dei pensieri.

Alcune deficienze vengono considerate da Kant meno gravi, come la testa ottusa, che si ha quando manca lo spirito (*Witz*) ma l'intelletto e la ragione sono sani. O la stupidità (la deficienza della facoltà di giudizio). Quando si arriva invece alla totale deficienza di spirito, le persone che ne sono vittima vengono recluse in un luogo in cui «senza riguardo alla maturità e alla forza della loro età, devono essere tenuti in ordine nelle minime circostanze della vita da una ragione estranea»[97]. In questi casi:

la deficienza totale di spirito che o non consente l'uso animale della forza vitale (...) o anche solo consente l'imitazione puramente meccanica delle azioni esterne possibili agli animali (...) si chiama imbecillità (Blödsinnigkeit), e può essere chiamata non tanto malattia dello spirito, quanto piuttosto assenza di spirito (Seelenlosigkeit).[98]

Rientrano infine nelle malattie dell'animo anche i disturbi legati alla facoltà di desiderare, cioè le emozioni e la passioni, perché esse escludono il dominio della ragione.[99] Quando esse cadono

nell'eccesso, sembra che l'azione sul corpo possa almeno placarne la violenza, se è volta a impedire un movimento che asseconda l'impeto,[100] ma sostanzialmente è l'animo che deve governarle, affinché non ci rendano ciechi[101]. Le emozioni infatti «sono in genere stati morbosi (sintomi)»,[102] benché gli aspetti fisici che si legano a esse possono avere degli effetti positivi.[103]

6. L'origine fisica dei disturbi mentali

Secondo Kant se si tiene conto dei fini dell'uomo è necessario coltivare *tutte* le facoltà, siano esse della mente o corporali, perché, se da una parte per la sopravvivenza dell'uomo come vivente sono di primaria importanza le ultime (cioè le corporali), dall'altra, il fine completo dell'esistenza dell'uomo comprende anche, se non soprattutto, le facoltà della mente. C'è dunque una piena e completa interazione tra la natura fisica, animale, dell'uomo, e la sua caratteristica razionalità (intesa come capacità di pensiero e moralità).[104]

Di fronte alla malattia, peraltro, i sensi e l'intelletto devono necessariamente collaborare, poiché essa può essere solo "sentita" ma le cause devono essere indagate dall'intelletto:

riguardo alla salute (...) la faccenda è del tutto intricata. Ci si può sentire (fuhlen) sani (a giudicare dalla piacevole sensazione della propria vita) ma non si può mai sapere (wissen) di esserlo. – Ogni causa di morte naturale è una malattia: la si avverta o no. (...) Ma la causalità non si può sentire, per riconoscerla occorre l'intelletto, il cui giudizio può essere erroneo; il sentimento (Gefühl) invece è infallibile, ma possiamo parlare di sentimento solo se ci sentiamo malati; ma se anche quando non ci si sente così, tuttavia ugualmente (la malattia) può celarsi nell'uomo in maniera nascosta e pronta a un rapido sviluppo; perciò la mancanza del sentimento non consente all'uomo di dir altro del suo stato se non che egli è all'apparenza sano.[105]

Poiché la salute è «l'equilibrio nell'antagonismo delle forze vitali del corpo animale. L'eccitabilità (*incitabilitas*) nel sistema nervoso e l'irritabilità (*irritabilitas*) nel sistema muscolare sono le forze motrici, dalle quali deriva la vita»,[106] allora è lecito supporre che la medicina sia almeno simile per gli uomini e per gli animali (che secondo Kant, contro Cartesio, non devono essere considerati macchine).

La differenza è che per l'uomo la «*conservazione di se stesso* nella sua natura animale»[107] non è solo un istinto ma è un dovere, come si legge nella *Tugendlehre*:

il disporre di se stessi come di un puro strumento per un fine arbitrario, è un abbassare l'umanità nella propria persona (homo noumenon), alla quale invece la conservazione dell'uomo (homo phaenomenon) era affidata.[108]

Sopprimere la propria vita organica significa estirpare l'esistenza dell'eticità nel mondo, ma anche non curare il corpo, che è condizione di possibilità della mente nel mondo, non è accettabile, né è lecito mutilare il corpo sfruttandolo per guadagno o per altri scopi. Viceversa, non può essere considerato un suicidio parziale «l'amputazione di un membro che, in quanto è cancrenoso o minaccia di diventarlo, mette la vita in pericolo».[109]

Né estreme mortificazioni del corpo a maggior gloria dello spirito, né intangibilità del corpo, dunque[110]. Con il corpo si identifica l'esistenza fenomenica dell'uomo, senza la quale non si dà nel mondo l'umanità stessa (intesa come vita razionale e morale). Pertanto è cura della parte razionale "decidere" cosa sia meglio per il corpo: curare il male che mette a repentaglio l'esistenza fenomenica, anche a costo di una mutilazione, o curare che nessuna mutilazione o abbrutimento intervenga a lederla.

D'altra parte la cura del corpo potrebbe giovare anche rispetto alle patologie della mente. Alla luce dei continui rimandi all'interazione tra corpo e mente rispetto alle malattie, viene infatti da

chiedersi se, secondo Kant, data la duplice natura (corporea e mentale) dell'uomo, le malattie dell'animo possano avere una origine fisica. In *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, dopo aver esposto tutte le possibili alterazioni della mente, Kant avanza proprio l'ipotesi che questi disturbi abbiano la loro origine nel corpo:

ho definito le infermità della capacità di conoscenza malattie della mente (Krankheiten des Kopfes), così come la corruzione della volontà si chiama malattia del cuore. Ho inoltre prestato attenzione solo alle loro manifestazioni nell'animo (Gemüt), senza voler indagare la radice di esse che certo risiede propriamente nel corpo e, più precisamente, può avere la sua sede principale nell'apparato digerente più che nel cervello (...). Non posso persuadermi in nessun modo che lo squilibrio dell'animo debba nascere, come comunemente si crede, da orgoglio, da amore, da eccessiva meditazione o da chissà quale abuso delle forze dell'anima.[111]

Credere che le malattie della mente vengano da un abuso delle forze dell'anima, secondo Kant, è impietoso, poiché ciò offre l'occasione per rimproveri beffardi contro il malato, ed è basato su un errore comune che porta a invertire causa ed effetto. In realtà, scrive, il primo a soffrire è proprio il corpo, ma la primordiale manifestazione della malattia, ancora latente, causa nel malato dei capricci o dei comportamenti insoliti, che poi vengono presi come cause del successivo evidente squilibrio, mentre quest'ultimo, come i primi sintomi, dipende piuttosto da un'altra causa.

Anche nei *Träume* attribuendo ai visionari una attitudine a mischiare l'illusione con la verità, Kant sostiene che questo presuppone un cattivo equilibrio dei nervi, che vengono posti in moto dall'attività dell'anima senziente soltanto spiritualmente, e rappresenta una reale malattia (*eine wirkliche Krankheit*).[112]

Nella *Anthropologie* Kant sostiene che deve essere attribuita una origine fisica alle malattie che comportano un disordine *totale* nella facoltà di conoscere. Innanzitutto, infatti, esse sono incurabili per mezzo dell'intervento dell'animo, come le malattie propriamente fisiche.[113] Inoltre Kant ne sottolinea l'ereditarietà, escludendo che si possa completamente impazzire se non si è ereditato il germe della pazzia.[114] A esse va unito il delirio che accompagna il febbricitante, che appare immediatamente come una malattia fisica che abbisogna di cure mediche,[115] e l'accesso di collera, cioè la rabbia, «che rende l'uomo insensibile a tutte le impressioni dell'esterno (…) e che, come il parossismo in una malattia acuta, non tanto ha radice nell'animo, quanto piuttosto viene suscitata da cause materiali, e spesso può scomparire con una medicina».[116]

Quando invece l'origine di una malattia della mente non può essere considerata fisica, la cura potrebbe essere rivolta alla mente e non al corpo. In questo caso, la filosofia potrebbe svolgere un ruolo terapeutico.

7. La filosofia come cura

Nel 1786 Marcus Herz scriveva a Kant di essere felice di poter dare talvolta dei suggerimenti e contributi che fossero validi in entrambe le province, della filosofia e della medicina.[117] E Kant concordava certamente sull'affinità tra medicina e filosofia.

Secondo Kant:

Il medico è detentore di un'arte (Künstler), e tuttavia, poiché la sua arte non può che essere mutuata direttamente dalla natura e derivare perciò da una scienza della natura, come dotto egli è subordinato a qualche facoltà nella quale deve aver fatto i suoi studi e al cui giudizio resta sottoposto.[118]

La facoltà di medicina, rispetto alla facoltà giuridica e teologica, riguardo al controllo da parte dello Stato è molto libera «ed è strettamente affine a quella filosofica».[119]

Un esempio della possibile interazione tra medicina e filosofia, può essere tratto dal *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. In quest'opera Kant parla del normale fantasticare di tutti gli uomini, per esempio nel dormiveglia del mattino, o rispetto al fatto che gli uomini vedono quello che li porta a vedere la loro inclinazione, motivo per cui un collezionista scorge dei paesaggi nelle venature della pietra paesina, il devoto vede nel marmo macchiato la storia della Passione, o, ancora più significativamente, una dama vedrà nelle macchie della luna due innamorati e il suo parroco piuttosto due campanili. [120 Cfr. *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, AA II: 265-266; trad. it.: 68.] Specifica inoltre che questo normale fantasticare va distinto dall'attitudine a sognare durante la veglia, che è propria dell'allucinato: costui non considera le normali fantasie come chimere, ma le scambia per sensazioni reali, per cui, quando chi è sveglio non riesce più a distinguere l'elemento illusorio nell'immaginazione che lo inganna, e al normale fantasticare si aggiunge una passione, la debolezza d'animo sconfina nella fantasticheria (*Phantasten*). A questa esposizione Kant aggiunge:

questi tristi mali, a meno che non siano esclusivamente ereditari, lasciano ancora sperare in una felice guarigione, e in questi casi colui del quale principalmente si deve chiedere l'assistenza è il medico. Tuttavia, a titolo d'onore, non vorrei escludere il filosofo, che potrebbe descrivere la dieta dell'animo; ma solo a condizione che, per questo, come per la maggior parte delle sue altre occupazioni, egli non esiga alcun compenso. Per riconoscenza il medico non dovrebbe poi rifiutare la sua assistenza al filosofo, se questi talvolta tentasse la grande ma sempre vana cura della sciocchezza (Narrheit).[120]

Secondo Kant, dunque, nella misura in cui il disturbo ha una base fisica, sta al medico curarlo, tuttavia il filosofo può avere un ruolo, intervenendo nella cura in parallelo dell'animo. Per contro, se solo fosse possibile curare la sciocchezza, che certo non ha origine fisica, la medicina potrebbe cercare di aiutare il compito del filosofo, per esempio suggerendo l'uso di catartici, per cercare di purificare il corpo, quale cura per l'abitudine a scrivere opere meschine e lambiccate, dal momento che – sostiene ironicamente Kant sulla scorta di Swift – anche questi scritti, come le cattive poesie, possono essere viste come risultato dell'eliminazione di umori nocivi per il sollievo dell'autore malato.

Proprio perché tutti i disturbi dell'anima rivelano una assenza di ordine, la filosofia è una forma di cura. L'ordine che tutti gli uomini possono condividere, fuori dal sogno, non è infatti altro che quello dato dall'insieme dei principi della filosofia trascendentale (cioè è l'ordine di leggi universali e necessarie che fondano e regolano la conoscenza).

Riconosciuta l'importanza dell'ordine, ne deriva che esso deve essere tenuto in gran conto anche dai sani. Ad esempio per ottenere una migliore comprensione e più attenzione dal proprio uditorio, chi parla deve stare attento a quello che dice nel momento, per essere chiaro, ma anche a quanto ha detto, e dirà, perché se si trascura questo ordine, si dà mostra di una testa confusa, per quanto buona, come spiega Kant nella *Anthropologie*.[121]

La filosofia dunque non offre solo il punto di appoggio per stabilire l'ordine. Essa può anche prescrivere delle massime a favore del buon uso della mente e contro alcuni disturbi della mente – non senza conseguenze positive anche per il corpo.

In una lunga riflessione risalente al 1786, intitolata *De Medicina Corporis, quae Philosophorum est*, che rappresenta probabilmente il testo che Kant utilizzò per un discorso di chiusura del primo mandato rettorale,[122] Kant inizia sostenendo:

Curandum esse, ut sit Mens sana in Corpore sano. In hoc commercio medicorum est: (corpo) menti aegrotanti per curam corporis, philosophorum autem: corpori afflicto per mentis regimen opitulandi.[123]

Qualora dunque la causa di un atteggiamento sbagliato sia fisica, i farmaci potranno intervenire per placare la reazione parimenti fisica che ne consegue. Al filosofo spetta invece di far sì che l'animo non diventi una causa di malattia e sofferenza per il corpo, e soprattutto di valutare l'origine di alcuni disturbi nel turbamento dell'animo, e su di essi intervenire come guida, affinché sia eliminato il *disordine* nei pensieri che causa il disturbo.[124]

Il caso in cui la filosofia può risultare più utile sembra quello dell'ipocondria, rispetto alla quale Kant scrive nella *Anthropologie*:

La malattia degli ipocondriaci consiste solo in ciò: che certe sensazioni corporee interne non tanto rivelano un male reale esistente nel corpo, quanto piuttosto lo fanno solo temere; e la natura umana è così fatta (l'animale non lo è) da rinforzare con l'attenzione portata ad alcune impressioni locali il sentimento che se ne ha o anche da contenerle. Invece una astrazione o intenzionale o determinata da altre occupazioni fa indebolire quelle impressioni e, se essa diventa abituale, le fa totalmente scomparire.[125]

L'animale non può avere disordine nell'ordine della conoscenza (poiché di fatto non arriva alla conoscenza), né può riflettere e concentrare così la propria attenzione sulle sensazioni che arrivano dal corpo, ricavandone erroneamente conclusioni circa il suo stato di salute (né tantomeno, ovviamente, può intervenire volontariamente a riportare all'ordine il flusso di pensieri che genera l'ipocondria con un ulteriore atto di riflessione e con la forza del proposito).

L'ipocondria è dunque solo umana così come la follia, e altrettanto solo umano – e legato alla filosofia, scienza discorsiva per eccellenza – è l'unico modo per controllare che non si sia folli, ovvero nella possibilità e necessità di *comunicare* i propri pensieri e condividerli. Solo in questo modo possiamo verificare di non aver preso per oggettivo ciò che è solo soggettivo.

Non a caso Kant nella *Anthropologie*, poco dopo aver classificato le malattie dell'animo, espone anche le tre massime che «per la classe dei pensatori possono valere come precetti invariabili», cioè il pensare da sé, mettersi (nella relazione con gli uomini) col pensiero al posto di ogni altro, e pensare in accordo con sé.[126]

L'aspetto terapeutico della filosofia, dunque, è in gran parte l'esplicitazione di massime che andrebbero a comporre una "dietetica".

8. Kant e la dietetica: tra filosofia e medicina

Alla fine degli anni novanta, Kant, poiché è arrivato alla vecchiaia in salute, vuole offrire il suo esempio agli altri, benché egli sia afflitto dai limiti che la vecchiaia impone al pensiero, e in particolare alla capacità di seguire i ragionamenti altrui, come confessa in una lettera a K.L. Reinhold del 28 marzo 1794.[127]

Il 19 aprile 1797, annunciando la stesura di una risposta al saggio di Hufeland sulla longevità, Kant scrive:

credo che si tratti di un esperimento non disprezzabile e che meriti di essere accolto nella teoria medica, se non altro come rimedio di carattere psicologico. Poiché alla fine di questa settimana entrerò nel mio settantaquattresimo anno di età e finora ho felicemente tenuto lontane tutte le vere malattie (...), questo lavoro potrebbe magari ispirare fiducia e incontrare successo.[128]

Il 6 febbraio dell'anno successivo Kant invia il saggio a Hufeland, chiosando che «diventare vecchi è un grave peccato: per esso si è puniti con la morte, e senza nemmeno un briciolo di clemenza».[129]

Innanzitutto, rispetto alla possibilità di curare in modo morale la fisicità dell'uomo, Kant scrive nel saggio che «la filosofia pratico morale serve anche da medicina universale, che certo non

giova a tutti in tutto, ma che non può mancare in nessuna ricetta»[130]. E sempre rispetto alla medicina universale specifica che essa «riguarda comunque solo la *dietetica*, opera cioè esclusivamente in modo *negativo*, come arte di prevenire le malattie. Ma un'arte di questo genere implica una capacità che può essere accordata solo dalla filosofia o dal suo spirito, quale presupposto assolutamente indispensabile»[131]. Il saggio stesso che Kant scrive in risposta a Hufeland, riguardo al potere dell'animo *umano* di dominare con la sola fermezza del proposito le proprie sensazioni morbose, ovvero il compito stesso della dietetica, «si riferisce allo spirito della filosofia»[132].

Per comprendere coma vada intesa la dietetica possiamo trarre degli esempi dal testo. Come dicevamo, Kant si sente nella possibilità di fare osservazioni sulla dietetica in virtù della propria longevità, seguendo il filo della ricostruzione delle sue abitudini in parallelo a quello della buona salute che l'ha condotto a vivere a lungo. Infatti, chi è arrivato alla vecchiaia «s'è conservato tanto a lungo da porsi d'esempio»[133]. Un primo principio della dietetica che egli suggerisce porta a non tener conto della comodità:

questo risparmio dei propri sentimenti si risolve infatti in infiacchimento, ha cioè per conseguenza snervatezza e debolezza, e un graduale spegnersi della forza vitale per difetto d'esercizio; proprio come un esaurimento della forza vitale è causato da un uso troppo intenso e frequente. Lo stoicismo come principio della dietetica (sustine et abstine) è dunque parte non solo della filosofia pratica come dottrina della virtù, ma anche come scienza medica[134].

Lo stesso principio vale dunque per l'animo e per il corpo, in vista della virtù e in vista della salute.

Quando poi le forze vengono a mancare con la vecchiaia, il modo migliore di restare attivi è proprio quello di occuparsi di filosofia. Essa infatti pertiene «la totalità dello scopo finale della ragione (che è un'unità assoluta)»[135] e porta con sé un senso di forza che con l'apprezzamento razionale del valore della vita può essere di compenso alla debolezza della vecchiaia. E così tutte le nuove prospettive che portano all'ampliamento delle conoscenze, e persino i passatempi futili, purché la mente sia impegnata e attiva.

Esaminando la propria storia, Kant torna ancora una volta sull'ipocondria e scrive alcune interessanti osservazioni in proposito. Innanzitutto osserva che da chi è effettivamente malato di ipocondria non si può prendere un dominio delle proprie sensazioni morbose: «se potesse farlo non sarebbe ipocondriaco»[136]. Egli, a causa della propria costituzione fisica, caratterizzata da un petto stretto che lascia poco spazio al movimento del cuore dei polmoni, sostiene di essersi trovato fin dalla gioventù predisposto all'ipocondria[137]. Proprio l'attenzione all'origine meccanica non eliminabile di questo disturbo, tuttavia, «ottenne presto l'effetto di non far(lo) più volgere a essa» [138].

L'origine di un disturbo dell'animo può dunque essere fisico, e con la riflessione sulla sensazione fisica che deve essere limitata a quello che è, e non ingigantita con l'attenzione rivolta a se stessi (che, come abbiamo visto, è propria dell'uomo), può determinare una guarigione dal disturbo stesso, la cui importanza viene ridotta e relativizzata.

L'attenzione all'effettiva composizione delle attività umane, e al loro sostrato fisico, deve portare anche a evitare la sovrapposizione dell'attività di organi diversi: per esempio, nota Kant, non giova pensare quando si sta già impiegando lo stomaco o i piedi. Benché il pensare sia per sé una nobile attività, «occorre in chi studia, una risoluzione ferma e presa una volta per tutte di attenersi a una *dieta nel pensare*»[139].

La stessa fermezza d'animo che può giovare nel caso di disturbi fisici di origine psicosomatica, non può nulla invece contro disturbi propriamente fisici che abbiano influsso sulla mente, anzi, rischia di peggiorare la situazione. È il caso del male che opprime Kant nella sua vecchiaia,

come si legge nella conclusione allo *Streit der Fakultäten*. Nelle pagine conclusive infatti Kant sostiene che gli accidenti morbosi dell'animo che sono governabili attraverso una volontà salda, tuttavia:

alcuni di essi (cioè: degli accidenti morbosi di tipo spasmodico) sono di natura tale che i tentativi di assoggettarli alla forza del proponimento finiscono piuttosto col rafforzare ancora la sofferenza spastica; ed è questo anche il mio caso, poiché quella malattia che, più o meno un anno fa, è stata descritta nel giornale di Copenhagen come "catarro epidemico connesso a un senso di pesantezza alla testa" (in me risale a un anno prima ma la sensazione è simile), mi ha reso quasi incapace di organizzare particolari lavori intellettuali o, per lo meno, mi ha indebolito e fatto ottuso[140].

Questo peggioramento dovuto allo sforzo di applicare il pensiero e la volontà a dominare il male solamente fisico, è dovuto al sovrapporsi degli spasmi morbosi con l'affaticamento che normalmente causa il pensiero. Quest'ultimo punto è quello che appare particolarmente interessante:

la condizione patologica del paziente, che accompagna e rende gravoso il pensare, in quanto consista nel tenere stretto un concetto (l'unità di coscienza delle rappresentazioni congiunte (der Einheit des Bewußtseins verbundener Vorstellungen)), genera la sensazione di uno stato spasmodico dell'organo del pensiero (il cervello), come di un peso che invero non indebolisce propriamente il pensare e il riflettere, e nemmeno la memoria di ciò che si è già pensato; ma nel discorso (orale o scritto) lo sforzo per tenere saldamente unite le rappresentazioni nella loro successione temporale, fatto per evitare di divagare, provoca anche un involontario stato spasmodico del cervello, come un'incapacità, nell'avvicendarsi delle rappresentazioni, di conservarne l'unità di coscienza[141].

Un male fisico può dunque inibire o indebolire la capacità della coscienza di tenere insieme le rappresentazioni congiunte, e causare la sensazione di uno spasmo cerebrale. Questo male colpirà in maniera particolare il filosofo, perché «chi opera nel campo della filosofia pura per eccellenza (logica e metafisica)», ricorda Kant:

non può che tenere il suo oggetto sospeso nell'aria davanti a sé e per giunta è costretto a rappresentarselo e a esaminarlo non per parti, ma anche sempre in una totalità sistematica (della ragion pura). Non c'è perciò da stupirsi se un metafisico diventa inabile prima di chi studia in un altro ambito, compresi i filosofi di professione (Geschäftsphilosophen); nondimeno è necessario che alcuni ce ne siano, che si dedicano interamente a quella disciplina, perché senza metafisica non potrebbe esserci affatto una filosofia[142].

In quanto essa presuppone il sistema e in quanto non può servirsi di simboli in luogo dei concetti, secondo Kant la filosofia pura è il compito più arduo per il pensiero. Tuttavia essa è necessaria per stabilire cosa sia uno stato d'animo sano, sebbene possa in un certo senso stremare la capacità psico-fisiche dell'uomo.

Proprio perché non richiede l'uso del corpo, la filosofia è dunque una attività adatta a chi non abbia particolari capacità fisiche (come gli anziani), tuttavia essa può logorare corpo e mente e richiede dunque a sua volta uno stato di salute.

Quest'ultimo, secondo la *Tugendlehre*, è lo stato in cui un uomo è padrone di se stesso. Quindi, benché la forza d'animo sia «la fermezza nella risoluzione di un uomo considerato come un essere dotato di libertà»[143], è assurdo domandarsi se la forza d'animo non sia maggiore in chi compie un delitto. Si può concedere, prosegue Kant, che in un accesso di delirio un uomo abbia una maggiore forza *fisica*, ma non una maggiore forza d'animo, se per animo si intende «il principio vitale dell'uomo che gode del libero uso di tutte le forze»[144].

Come il cattivo equilibrio delle forze fisiche determina la malattia nel corpo, così un cattivo

equilibrio nell'animo dovuto all'indebolimento della ragione da parte delle inclinazioni determina la malattia dell'animo che porta l'uomo a compiere un delitto:

poiché i delitti hanno il loro principio nella forza delle inclinazioni che indeboliscono la ragione, il che non dimostra nessuna forza d'animo, la questione di cui qui si tratta sarebbe assai simile a quella di sapere se, in caso di malattia, un uomo possa dar prova di maggiore forza di quando si trova in buona salute; e a ciò si può con tutta facilità rispondere negativamente, perché la mancanza della salute, che consiste nell'equilibrio di tutte le sue forze corporali, è un indebolimento nel sistema di queste forze, il quale sistema è invece l'unico indizio per riconoscere lo stato di assoluta buona salute[145].

Tanto nella salute fisica quanto in quella dell'animo, si tratta sempre di un equilibrio di forze. Con la differenza che il medico deve giudicare l'equilibrio fisico, ma chi può valutare il mancato equilibrio delle forze dell'animo, e quindi la sanità dell'animo, è solo il filosofo[146].

Per verificare la sanità mentale, in quanto la follia consiste nell'assunzione di una logica privata fuori dal mondo condiviso, la filosofia deve dunque stabilire cosa sia un mondo condivisibile e condiviso. A tale condivisione non è estraneo il corpo, non solo perché, come abbiamo già ricordato, la condivisione passa per la comunicazione e questa ha bisogno di segni sensibili.

A tal proposito è interessante citare una lettera che viene inviata a Kant (acclusa alla dissertazione di C. Arnold Wilmans, sulla similitudine tra il misticismo puro e la dottrina della religione di Kant) e che egli decide di pubblicare in *Streit der Fakultäten*. Scrive Wilmans (che Kant segnala come promettente medico e studioso):

cose esterne operano su un corpo capace d'agire e lo stimolano così all'azione; la vita ne è il prodotto. – ma che cos'è la vita? Riconoscimento fisico della propria esistenza nel mondo e del proprio rapporto con le cose esterne; il corpo vive in quanto reagisce a esse, le considera come suo mondo e le impiega per il proprio scopo, senza preoccuparsi oltre del loro essere. Senza cose esterne questo corpo non sarebbe un corpo vivente e senza la sua capacità d'agire le cose esterne non sarebbero il suo mondo. Lo stesso accade con l'intelletto. Il suo mondo sorge solo dall'incontro con le cose esterne; senza queste esso sarebbe morto – ma senza intelletto non ci sarebbero rappresentazioni, senza rappresentazioni non ci sarebbero oggetti, e senza questi non ci sarebbe infine il mondo dell'intelletto; così come, supponendo un intelletto diverso, vi sarebbe anche un mondo diverso, come risulta chiaro dall'esempio dei folli[147].

Introducendo la pubblicazione di questa lettera nel suo scritto, Kant avverte che non è detto che egli sia del tutto concorde con quanto scrive Wilmans. Potremmo infatti fare degli appunti a questo veloce quadro del rapporto tra oggetti, corpo, intelletto e vita. Tuttavia quello che è qui interessante è che il mondo che conosciamo è il mondo a misura della conoscenza dell'uomo; senza l'incontro tra intelletto ed esterno, non ci sarebbe vita, così come se il corpo – per ipotesi – non avesse nulla da percepire.

Il mondo condiviso, dunque, non può che essere un mondo "umano", dato che conosciamo solo l'uomo e lo conosciamo con mezzi umani, sebbene ci sforziamo di astrarre regole universali e necessarie dalla variegata e mutevole osservazione empirica[148].

9. Alcune conclusioni: corpo, lavoro e desiderio

Per concludere possiamo richiamare l'attenzione sulle chiavi concettuali di questo numero: corpo, lavoro e desiderio.

Rispetto al *corpo* dobbiamo dire che secondo Kant esso è indispensabile per conoscere: innanzitutto perché da esso passa una delle fonti della conoscenza (cioè la conoscenza empirica);

inoltre senza di esso e senza il rapporto con l'esterno non potrei essere cosciente di me stesso (come vuole la confutazione dell'idealismo) e infine attraverso i sensi passa la condivisione della conoscenza (non c'è infatti un dialogo tra menti ma un umanissimo dialogo fatto di segni, innanzitutto uditivi).

La filosofia infatti non è affare di intuizioni intellettuali e rivelazioni mistiche: la filosofia è *lavoro*, per riprendere l'espressione che Kant usa rispetto ad Aristotele[149]. Ciò che spinge avanti la conoscenza è il *desiderio* del singolo che ha interesse a conoscere e dalla privata opinione sul mondo vuole ottenere le prove e *conoscere* il mondo[150]. E sebbene la metafisica non rientri tra le conoscenze che sono ottenute passando dall'opinione al sapere, è pur sempre vero che senza il desiderio e il lavoro di chi si dedica alla filosofia (rischiando il logoramento delle proprie facoltà fisiche e psichiche, a quanto è emerso), non avremmo i parametri per stabilire quale sia il mondo condiviso da chi può con ragione essere definito *sano*.

Riferimenti bibliografici

Opere kantiane

Per le opere di Kant il testo di riferimento è *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (e successori), Berlin 1900 ss., indicato con "AA" seguito dal numero del volume in cifre romane e dalla pagina in cifre arabe.

Per le tre Critiche si indica la paginazione delle edizioni originali (A per la prima, B per la seconda edizione) annotata in AA.

Si dà di seguito la lista delle eventuali abbreviazioni e traduzioni italiane adottate, talvolta modificate senza segnalazione.

(*Allgemeine Naturgeschichte*) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des Ganzen Weltgebäudes nach newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (1755); trad. it. *Storia universale della natura e teoria del cielo*, a cura di S. Velotti con Giacomo Scarpelli, Roma, 2009.

(*Anthropologie*) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); trad. it. *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, riv. da A. Guerra, Roma-Bari 1994.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764); trad. it. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in *Scritti Precritici*, a cura di P. Carabellese, riv. e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Roma-Bari 1990, pp. 291-346.

Briefwechsel, AA X–XIII; trad. it. parziale *Epistolario filosofico 1761-1800, a cura di O. Meo, Genova 1990.*

Der Streit der Fakultäten (1798); trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia 1994.

(MdS) *Die Metaphysik der Sitten* (1797): (*Rechtslehre*) *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; (*Tugendlehre*) *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*; trad. it. *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, riv. da N. Merker, Roma-Bari 1996 (per i *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* si è tenuto conto anche della trad. it. *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 2005).

Duisburgsche Nachlass, AA XVII: 643-673; AA XVIII: 218-221; AA XIX: 276-282; trad. it. *Il fondo Duisburg,* a cura di D. Drivet, Pisa 2000.

(*Fortschritte*) *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (a cura di F.T. Rink, 1804); trad. it. *Sul tema del concorso bandito dalla Reale Accademia delle Scienze di Berlino: Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e Wolff?*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari 1991, pp. 149-238 (la trad. it. contiene anche i fogli sparsi relativi ai *Fortschritte*, pubblicati in AA xx: 335-351).

(KpV) *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); trad. it. *Critica della ragione pratica,* a cura di G. Riconda, Milano 1994.

(KrV) *Kritik der reinen Vernunft* (A1781, B1787); trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Milano 1996.

(KU) *Kritik der Urteilskraft* (1790); trad. it. *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni, H. Hohenegger, Torino 1999.

(*Logik*) *Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen,* a cura di G. B. Jäsche (1800), trad. it. *Logica. Un manuale per le lezioni*, a cura di M. Capozzi, Napoli 1990.

Metaphysik L1 (1770?), (in: *Kants Vorlesungen über Metaphysik*); trad. it. parziale *Lezioni di Psicologia*, a cura di G.A. De Toni, Roma-Bari 1986.

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765-1766.

(*Prolegomena*) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783); trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di P. Carabellese, riv. da H. Hohenegger, Roma-Bari 1996.

(*Reflexion*) *Reflexionen aus Kant's handschriftlichem Nachlaß*: AA XIV ss. (si citano secondo la numerazione di AA assumendo le datazioni di Adickes).

(*Träume*) *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766); trad. it. *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 347-408.

(*Untersuchung über die Deutlichkeit*) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, (1764); trad. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 215-248.

(*Über eine Entdeckung*) *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790); trad. it. *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pur sarebbe resa superflua da una più antica*, a cura di C. La Rocca, in *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, cit., pp. 57-138.

Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764); trad. it. *Saggio sulle malattie della mente*, a cura di L. D'Ortenzi, Bolsena 2001.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796); trad. it., in *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 255-273.

Studi

Angelini, E., 2007, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, Pisa.

Battaglia, F., 2010, *Il sistema antropologico. La posizione dell'uomo nella filosofia critica di Kant*, Pisa.

Bertani, C. / Pranteda, M.A. (a cura di) 2003, *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Bologna.

Bochicchio, V., 2007a, *Il laboratorio dell'anima*, Genova.

Bochicchio, V., 2007b, postfazione e note a I. Kant, *De medicina corporis*, Napoli.

Böhme, H. / Böhme, G., 1985, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main.

Borowski, L.E., 1804, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's*, Königsberg (rist. Bruxelles, 1968); trad. it. in L.E. Borowski/R.B. Jachmann/E.A.Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, a cura di E. Pocar, Bari 1969.

Brandt, R., 1999, *Immanuel Kant: „Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist". Und: Woran starb Moses Mendelssohn?*, «Kant-Studien» 90.

Brandt, R., 1999a, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg.

Bruch, J. L., 1968, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris.

Butts, R. E., 1984, *Kant and the Double Government Methodology*, Dordrecht-Boston-Lancaster.

Capozzi, M., 1982, *Scienza e metafisica nei "Gedanken" del giovane Kant*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena», 3, pp. 105-135.

Capozzi, M., 2002, *Kant e la logica*, vol. 1, Napoli.

Capozzi, M., 2006a, *Pensare, parlare e udire in Kant*, Atti del convegno «Scienza e coscienza tra parola e silenzio» (Monte Compatri, 2-4 maggio 2002), Roma (rist. di Monte Compatri 2002), pp. 183-210.

Capozzi, M., 2006b, *Biangoli rettilinei e centauri: l'ontologia di Wolff e Meinong*, in R.M. Calcaterra (a cura di), *Le Ragioni del Conoscere e dell'Agire*, Milano, pp. 44-56.

Capozzi, M., 2006c, *Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic*, in C. Cellucci / P. Pecere (a cura di), *Demonstrative and Non-Demonstrative reasoning in Mathematics and Natural Science*, Cassino, pp. 123-181.

Carboncini, S., 1991, *Transzendentale Wahrheit und Traum*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Cassirer, E., 1918, *Kants Leben und Lehre*, Berlin; trad. it. a cura di G. A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze 1997.

Ciafardone, R., 1983, *L'Illuminismo tedesco*, Torino.

Descartes, R., (AT), *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1996.

Ecole, J., 1966, *Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'Analyse de l'âme ou la Psychologia empirica de Christian Wolff*, «Giornale di Metafisica» IV-V, pp. 589-617.

von Engelhardt, D., 2003, *Il dialogo fra medicina e filosofia in Kant nel contesto storico*, in Bertani/Pranteda 2003, pp. 253-266.

von Engelhardt, D., 2005, *Kant e il rapporto fra scienze empiriche e filosofia della natura nel 1800, in* C. Ferrini (a cura di), *Itinerari del criticismo. Due secoli di eredità kantiana*, Napoli., pp. 89-116.

Fabbrizi, C., 2003, *Intuizione, conoscenza di sé e linguaggio in Kant. Il paragone con gli animali*, «Studi Kantiani», xvi, pp. 23-52.

Fabbrizi, C., 2008, *Mente e corpo in Kant*, Roma.

Fabbrizi, C., 2010, *Kant e le capacità conoscitive degli animali*, «Fogli di filosofia», 1, pp. 17-83 (http://www.scuoladifilosofia.it/fogli-di-filosofia/kant-e-le-capacita-conoscitive-degli-animali).

Fabbrizi, C., 2012a, *Praktische Logik und angewandte Logik*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des 11. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, Berlin (in stampa).

Fabbrizi, C., 2012b, *La logica applicata. Logica e condizioni empiriche soggettive nella filosofia di Kant*, Roma (in corso di pubblicazione).

Fabian, G., 1974, *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems (Lehre von der prëstabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule)*, Hildesheim.

Failla, M., 2006, *Kant e il Ciclope*, in: M. Failla (a cura di), *"Bene navigavi". Studi in onore di Franco Bianco*, Macerata.

Garber, D., 2003, *Soul and mind: Life and thought in the seventeenth century*, in Garber/Ayers 2003, pp. 759-795.

Garber, D. / Ayers M. (a cura di), 2003, *The Cambridge history of seventeenth century philosophy*, Cambridge.

Garber, D. / Wilson, M., 2003, *Mind-body problems*, in Garber/Ayers 2003, pp 833-867.

Grillenzoni, P., 1998, *Kant e la scienza*, vol. i (1747-1755), Milano.

Hatfield, G., 1990, *The Natural and the Normative. Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge (Mass.)-London.

Kuehn, M., 2001*, Kant: a biography*, Cambridge.

Landolfi Petrone, G., 1997, *L'ancella della ragione. Le origini di* Der Streit der Fakultäten *di Kant*, Napoli.

Laywine, A., 2004, *Kant's Unanswered Question About Aging*, in C. Ferrini (a cura di), *Eredità kantiane (1804-2004). Questioni emergenti e problemi irrisolti*, Napoli., pp. 247-275.

Leibniz, G.W., (Ak.), *Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Darmstad 1923 ss., Leipzig 1938 ss., Berlin 1950 ss.

Leibniz, G.W., 1765, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Ak. VI, 6, pp. 43-527; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di M. Mugnai, Roma 1993.

Meo, O., 1982, *La malattia mentale nel pensiero di Kant*.

Naragon, S., 1990, *Kant on Descartes and the Brutes*, «Kant-Studien» 81, pp. 1-23.

Nuzzo, A., 2008, *Ideal Embodiment: Kant's Theory of Sensibility*, Bloomington.

Oeser, E. / Seitelberger, F, 1988, *Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis*, (*Dimensionen der moderne Biologie* vol.2) Darmstad.

Pimpinella, P., 2005, Machina *come immagine del mondo in Chr. Wolff*, in M. Veneziani (a cura di), *Machina.* Atti dell'XI colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 8-10 gennaio 2004), Firenze.

Pirillo, N., 2003, *Saper vivere. Nota sul rapporto tra dietetica e filosofia*, in Bertani/Pranteda 2003, pp. 267-284.

Poggi, S., 2003, Omnia vincit animus. *Terapia morale e malattie dei nervi nella psichiatria tedesca tra Sette e Ottocento*, in Bertani/Pranteda 2003, pp. 285-302.

Svare, H., 2006, *Body and Practice in Kant*, Dordrecht.

Thomasius, Chr., 1691, *Einleitung zu der Vernunftlehre*, Halle (rist. con una prefazione di W. Schneiders, Thomasius, Chr., 1993-, vol. 8).

Thomasius, Chr., 1696, *Ausübung der Sittenlehre*, Halle (rist. Thomasius, Chr., 1993-, vol. 11).

Thomasius, Chr., 1993-, *Ausgewählte Werke*, 24 Bände, hrsg. von Werner Schneiders, Hildesheim.

Tomasoni, F., 2005, *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo europeo*, Brescia.

Tschirnhaus, E.W. von, 1695, *Medicina corporis seu cogitationes admodum probabiles de conservanda sanitate*, Leipzig (Amstelodami 16861, con data 1687, unitamente al *Medicina mentis*), ripr. a cura di W. Risse, Hildesheim, 1964.

Wolff, Chr., (GW), *Gesammelte Werke*, a cura di J. Ecole/H.W. Arndt/J.E. Hofmann/M. Thomann/C.A. Corr, Hildesheim-New York, 1965 ss.: GW i: *Deutsche Schriften*; GW ii: *Lateinische Schriften*; GW III: *Materialen und Dokumente.*

Wolff, Chr., 1720, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, *auch allen Dingen überhaupt*, (GW I, vol. 2); trad. it. *Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Milano 1999.

---

[1] Come osserva Hatfield 1990: 87, «empirical psychology is conditioned by transcendental psychology in such a way that the findings of the former cannot contradict the findings of the latter».

[2] Ritengo infatti giusto quanto sottolinea Brandt 1999a: 61: «*Daß* eine Harmonie oder ein commercium mentis et corporis besteht, wird von Kant vernünftigerweise nie geleugnet; er bezweifelt jedoch, daß wir bei der Klärung des *Wie* zu Ergebnissen gelangen können».

[3] Per le abbreviazioni, edizioni e traduzioni adottate si rimanda alla bibliografia.

[4] Cfr. Svare 2006, Bochicchio 2007a, Fabbrizi 2008, Nuzzo 2008, Battaglia 2010.

[5] Non si può parlare dunque del corpo e della corporeità come di un "rimosso" nella filosofia kantiana, né lo si può considerare una mera proiezione della ragione come suo "altro" (cfr. Böhme/Böhme 1985).

[6] Ben noti a Kant (allievo di Martin Knutzen, autore di un trattato sull'influsso fisico), furono molti i filosofi, da Bilfinger a Swedenborg che scrissero opere sul rapporto corpo-mente, e nelle opere di metafisica veniva regolarmente inserito un capitolo sul *commercium* dell'anima con il corpo. Per un quadro introduttivo su mente e corpo nel diciassettesimo secolo cfr. Garber 2003 e Garber/Wilson 2003. Per una panoramica sul problema mente-corpo nella scuola leibnizio-wolffiana cfr. Fabian 1974: 47-193.

[7] Su Thomasius cfr. Tomasoni 2005: 42-45. Anche Wolff, in chiusura della Psicologia empirica tratta i rapporti dell'anima e del corpo, poiché, anche se non possiamo comprendere i reciproci influssi, è innegabile che ci sia una interazione, che deve essere però spiegata dalla Psicologia razionale (cfr. Ecole 1966: 615-616).

[8] Sull'opposizione kantiana all'idea dell'erudito "ciclope" cfr. Capozzi 2002, Failla 2006, Battaglia 2010.

[9] Cfr. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre*, *von 1765-1766*, AA II: 313.

[10] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 119; trad. it.: 3.

[11] Fortschritte, AA XX: 308; trad. it.: 203.

[12] *Fortschritte*, AA XX: 286; trad. it.: 180.

[13] Cfr. Capozzi 2002: 186 con riferimento in particolare alla *Logik Philippi*, AA XXIV: 313-314.

[14] KrV A53 B77; cfr. *Logik*, AA IX: 18; Fabbrizi 2012a, Fabbrizi 2012b.

[15] *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII: 391; trad. it.: 259.

[16] *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII: 398; trad. it.: 265.

[17] Sebbene così appaia nella giovanile *Allgemeine Naturgeschichte* del 1755, opera in cui in realtà sono presenti sia la critica alla sensibilità (gli abitanti di pianeti lontani dal sole soffrirebbero

meno il freno della materia), sia un legame tra autocoscienza e corpo (una sorta di proto-confutazione dell'idealismo, più che altro da ricollegare alla posizione già baumgarteniana "*status repraesentativus universi*") – cfr. *Allgemeine Naturgeschichte*, AA I: 355-357 e Fabbrizi 2008: cap. 1.

[18] A tal proposito è interessante un passo del *Duisburgsche Nachlass* (come vengono chiamate un insieme di *Reflexionen* risalenti al "decennio silenzioso" prima dell'uscita della KrV) nel quale Kant commenta il commercio del corpo con l'anima: «l'argomento fisiologico è o in senso proprio o in senso analogico (quest'ultimo è il migliore di tutti in base alla natura umana). Non si possono dare per il primo argomenti né a favore né contro, poiché non possediamo alcuna esperienza di un'anima disgiunta dalla relazione con il corpo, dal momento che non pensiamo se non per mezzo di tale relazione. Né, al contrario, si possono addurre argomenti partendo dalla dipendenza dell'anima dal corpo in questa vita, poiché non vediamo in cosa il corpo ostacoli l'anima, dal momento che sarebbe d'impedimento a se stesso, come se qualcuno fosse legato a un carro e non potesse muoversi se non muovendo anche questo. Se le ruote sono unte in maniera corretta, il moto allora procede liberamente, ma non sono le ruote cause di questo moto, sebbene, qualora fossero frenate da qualche causa intrinseca al carro, renderebbero l'uomo immobile» (*Duisburgsche Duisburgsche Nachlass*, AA XVII: 673, *Reflexion* 4684; trad. it.: 113). In proposito cfr. Bruch 1968: 118-119, e le *Reflexionen* 5464, AA XVIII: 190, e 4556, AA XVII: 593 (in cui si legge che la buona disposizione del corpo è una diminuzione dell'ostacolo che il corpo rappresenta per l'anima).

[19] *Briefwechsel*, AA X: 145; trad. it.: 78.

[20] *Anthropologie*, AA VII: 119; trad. it.: 3. Kant è certo che ritenere che il pensiero stia nella testa sia il risultato di un «errore di surrezione, consistente nello scambiare il giudizio sulla causa della sensazione in un certo luogo (del cervello) con la sensazione della causa in questo luogo» (*Briefwechsel*, AA XII: 32; trad. it.: 349). Sulla base di questo errore poi, si procede a «mettere (…) in concomitanza le tracce cerebrali delle impressioni esercitate sul cervello, chiamate "idee materiali" (Cartesio), con il pensiero conformemente alla legge dell'associazione» (*ibidem*). L'espressione "idee materiali" è in realtà wolffiana ma ricalca la teoria cartesiana. Anche nelle lezioni di Metafisica si ribadisce che è solo per analogia che il cervello è considerato luogo dell'anima, solo in quanto è «il locus corporeo in cui l'anima agisce in sommo grado» (*Metaphysik L1*, AA XXVIII: 225; trad. it.: 51).

[21] *Über eine Entdeckung*, AA VIII: 250; trad. it.: 136.

[22] Pare che Kant stesso, all'epoca dei suoi studi, interrogato dal teologo F.A. Schultz circa i propri intenti per il futuro abbia dichiarato di voler fare il medico, ma, come scrive Cassirer 1918: 26, è probabile che con questa risposta Kant volesse solamente «esprimere il suo prevalente interesse per la scienza naturale nel quadro allora vigente delle facoltà». Che la medicina fosse legata con le scienze naturali in genere, appare chiaro dal fatto che i più importanti insegnanti di fisica all'Albertina furono due professori straordinari di Medicina, Johann Gottsched e Heinrich von Sanden (seguiti poi da Johann Gottfried Teske che, già straordinario di logica e metafisica, fu ordinario di *Naturlehre* al tempo in cui Kant vi svolgeva i propri studi universitari all'Albertina); cfr. in proposito Grillenzoni 1998: 24-25 (a p. 30 Grillenzoni riporta di come la Facoltà di medicina fosse la roccaforte del cartesianesimo). Borowski 1804, trad. it.: 49, riferisce che dal fine di vivere sano venivano «le sue continue attenzioni per il corpo e per le relative funzioni; di qui il suo piacere di conversare intorno ai mezzi per mantenersi sano, (…) la sua predilezione per la medicina e il fervido interessamento alle sue nuove conquiste, per es., col sistema di Brown (non col vaccino che per qualche tempo definì inoculazione della bestialità); di qui la gioia all'idea di quanto la medicina avrebbe ancora acquistato coi progressi della chimica». (John Brown (1735-1788) è autore di un sistema (brownismo) secondo il quale il principio della vita consiste nell'ec-

citabilità, causa di tutti i fenomeni patologici che si manifestano in seguito a stimoli troppo forti o troppo deboli, per cui tutte le malattie sono steniche o asteniche: nelle prime bisogna diminuire, nelle seconde aumentare l'eccitazione). Per un panorama storico cfr. von Engelhardt 2003.

[23] Ad es. rispetto al legame tra la felicità e la sensibilità: nella KpV si legge che l'applicazione delle regole della legge morale in vista della felicità (intesa come amore di sé) è empiricamente condizionata e oscura (c'è da notare il collegamento tra oscuro e sensibilità, anche per chiedersi se sia da intendersi in senso wolffiano o piuttosto con una sfumatura nuova che non contraddica il rigetto kantiano della concezione wolffiana dell'oscuro) in quanto dipende dall'esperienza, ovvero dalla forza e dalla facoltà fisica (A65). Possono essere illuminanti su questo tema le osservazioni che Kant fa in proposito all'imperturbabilità nelle pagine dedicate alla medicina.

[24] Cfr. KU, B301; trad. it.: 213.

[25] *Anthropologie*, AA VII: 154; trad. it.: 38.

[26] *Ibidem*.

[27] *Ibidem*.

[28] Kant si stupisce del fatto che si sia potuto utilizzare il termine "gusto" per indicare anche il gusto che pretende una universalità soggettiva, e un riferimento al sapore per la sapienza: «così il sentimento organico, per mezzo del suo senso particolare, ha potuto fornire il nome per un sentimento ideale, cioè per una scelta sensibile universalmente valida. – Ancor più strano è che l'abilità di riscontrare per mezzo del senso se qualcosa sia oggetto di godimento da parte di un solo e medesimo soggetto (*sapor*) (non, se la sua scelta sia valida universalmente), è stata persino elevata a denominare la saggezza (*sapientia*); probabilmente ciò accade per il fatto che uno scopo assolutamente necessario non ha bisogno di alcuna riflessione e indagine, ma immediatamente si presenta nell'anima, come per un sentore di quel che conviene» (*Anthropologie*, AA VII: 242; trad. it.: 132). Nel primo caso invece si può pensare forse alla capacità degli albergatori di mettersi al posto degli avventori e dei loro diversi gusti, così da preparare pietanze valide per il gusto di tutti i possibili ospiti, come afferma Kant poco sopra il passo citato.

[29] Da ciò si può dedurre l'importanza che il corpo ha nell'acquisizione delle forme della conoscenza (cfr. Fabbrizi 2008 e 2010).

[30] Su questo cfr. Capozzi 2006a, Fabbrizi 2008. È anche possibile analizzare il rapporto tra i tutti i sensi e la sensazione vitale: nella *Reflexion* 1503, AA XV: 803, datata ai primi anni ottanta, Kant scrive che la maggiore sensazione vitale viene da olfatto, gusto e udito.

[31] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 155; trad. it.: 39.

[32] KrV, B207. Nella prima edizione della KrV si diceva «in tutti i fenomeni la sensazione, e il reale che ad essa corrisponde nell'oggetto (*realitas phenomenon*), possiede una quantità intensiva, ossia un grado» (KrV, A166), e la riformulazione è dovuta probabilmente al fatto che scindere il reale dalla sensazione potrebbe portare a ritenere che questo reale sia proprio dell'oggetto in sé, laddove è invece soltanto il massimo che si possa affermare dell'oggetto astraendo dal soggetto che lo conosce, prima di dover semplicemente *pensare* il noumeno. Mentre Bacone nel *Novum Organum* (I, 26) utilizzava il termine "anticipazione" (della natura o della mente) con un valore dispregiativo rispetto alla interpretazione della natura, Kant si riferisce qui piuttosto all'uso epicureo del termine. I logici stoici ed epicurei denominavano infatti "próleyiV" i concetti generali, di generi e specie, attraverso i quali i dati dell'esperienza sono anticipati dalla mente. Kant assegna all'anticipazione il compito di guidare (se ci si riferisce al principio regolativo anticipato della facoltà di giudizio) o di rendere possibile la conoscenza empirica attraverso i principi sintetici a priori. Si può dire infatti che questi nel loro insieme costituiscono una anticipazione, tuttavia poiché nel caso delle anticipazioni della percezione si tratta di una anticipazione del

contenuto, della sensazione che «è ciò che mai propriamente può essere anticipato» (KrV, A167 B209), è a questa *sensazione in generale* che spetta principalmente il termine anticipazione.

[33] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 162 ss.; trad. it.: 46 ss.

[34] Cfr. *Reflexion* 199, AA XV: 76, nella quale Kant sostiene che tutto ciò che desta il gioco di rappresentazioni nell'anima e la sua azione di comparazione o collegamento, rende sveglio l'animo attraverso la meditazione (*Nachdenken*) e rende le conoscenze più vivaci. In proposito porta gli esempi della musica, del fuoco del camino, di un ruscello che scorre, o il giocare dell'avvocato con un filo, e sostiene che «si pensa meglio quando si ha una calma attività davanti agli occhi».

[35] *Anthropologie*, AA VII: 160-161; trad. it.: 45. Già Leibniz 1765 (Ak., VI, 2: 276), aveva sottolineato: «Mirum est qui fiat, quod quando meditabundi sumus, simul aliquid corpore agamus, ut scalpamus ungues, mordeamusve, ludamus digitis. Puto inde fieri, quod occupato judicio corpus ad libitum se excercet judicio etsi sciente, tamen non retinente, unde et qui in loquendo sunt occupatiores, et quasi immersis ludunt digitis aut alio modo, quamquam (…) sit a prava consuetudine».

[36] *Anthropologie*, AA VII: 148; trad. it.: 32.

[37] *Ibidem*.

[38] *Anthropologie*, AA VII: 149; trad. it.: 32-33.

[39] Questo non significa che per Kant l'animale sia accomunabile a una macchina, ma che macchinalmente funziona l'istinto, di contro alla libertà e autodeterminazione umana.

[40] Cfr. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA II: 209-210 nota; trad. it.: 295-296 nota.

[41] Cfr. *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, AA II: 264; trad. it.: 66-67.

[42] *Anthropologie*, AA VII: 233; trad. it.: 122-123.

[43] Per Leibniz non c'è mai un *rapporto* tra l'anima, che è una sostanza incorporea, e il corpo, ma semplicemente tanto nel corpo quanto nell'anima si hanno impressioni che giungono alla coscienza e altre che non vi giungono, per cui, come non abbiamo appercezione della circolazione del sangue o del movimento delle viscere, allo stesso modo possiamo non ricordare i sogni o non accorgerci del rumore di un mulino ad acqua, se da sempre abitiamo nelle vicinanze. Ma tale mancanza di coscienza non dipende da un limite fisico: «in effetti, se ci fossero nel corpo, durante il sonno, o mentre si è svegli, impressioni di cui l'anima non fosse toccata o affetta in alcun modo, bisognerebbe dare dei limiti all'unione dell'anima e del corpo, come se le sensazioni corporee avessero bisogno di una certa figura e di una certa grandezza perché l'anima se ne potesse accorgere, cosa questa che non è comprensibile se l'anima è incorporea, poiché non vi è alcun rapporto tra una sostanza incorporea e una tale o talaltra modificazione della materia» (Leibniz 1765, Ak. VI, 6: 116 (II, I, § 15); trad. it.: 111). Del resto per Leibniz, Ak. VI, VI B: 1493: «semper corpus nostrum percipimus» (1683-1685/6), ovvero noi percepiamo sempre il nostro corpo, sebbene in maniera confusa, senza distinguere i vari moti in esso, così come nel sentire il rumore del mare non distinguiamo il ruolo delle diverse onde nel comporre quel suono. Kant invece pone una interazione tra le sensazioni corporee e la consapevolezza che possiamo averne.

[44] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 165; trad. it.: 50-51.

[45] *Anthropologie*, AA VII: 165-166; trad. it.: 50. Cfr. *Reflexion* 125, AA XV, sul sonno e l'ebbrezza.

[46] *Anthropologie*, AA VII: 166; trad. it.: 50-51.

[47] Cfr. *Reflexion* 1526, AA XV: 945 («qui mentem omni conscientia sui privat, facile somno sepelitur ») e AA XV: 948 («mens vacans cogitationibus immergit nos somno»).

[48] *Reflexion* 1526, AA XV: 948. Il Riferimento è a Quintus Horatius Flaccus, *Epistolae*, II, 1, 87. Sul sonno cfr. anche *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 104-107.

[49] *Anthropologie*, AA VII: 166; trad. it.: 51.

[50] *Ibidem*. Cfr. *Reflexion* 130, AA XV: 18, in cui Kant definisce l'estasi «un grado di assenza di vita».

[51] *Anthropologie*, AA VII: 156; trad. it.: 41.

[52] *Anthropologie*, AA VII: 158; trad. it.: 42.

[53] Ovviamente questo tema, per la sua stessa natura, è molto presente nella filosofia della *Aufklärung*: secondo Thomasius ad esempio, «l'intelletto è l'agire o il patire dell'anima, in quanto essa considera e conosce l'essenza o natura delle cose. La volontà invece è l'agire o il patire dell'anima, in quanto essa si propone di fare qualcosa mediante il movimento delle membra» (Thomasius 1691: 114; trad. it. in Ciafardone 1983: 58), e l'intelletto e la volontà sono strettamente congiunti tra loro in modo da offrirsi una guida reciproca (cfr. Thomasius 1696: 79; trad. it. in Ciafardone 1983: 59). Secondo Wolff (1720) invece la volontà necessita di moventi e i moventi sono principi del volere e del non volere che necessitano della rappresentazione del bene e del male.

[54] Di questo mi sono già occupata in Fabbrizi 2008. Per una chiara panoramica sul tema nell'origine cartesiana cfr. Angelini 2007.

[55] Secondo Oeser/Seitelberger 1988 pp. 124-125 la fondazione della neuroepistemologia va fatta risalire alla "fisiologia dell'intelletto umano" di Kant (piuttosto che al sensualismo di Locke), che rappresenterebbe una forma di "cerebralismo" contrapposta sia al sensualismo che al "noologismo".

[56] *Träume*, AA II: 325 nota; trad. it.: 357 nota.

[57] *Metaphysik L1*, AA XXVIII: 259.

[58] Cfr. *Metaphysik L1*, AA XXVIII: 259-260.

[59] *Reflexion* 160, AA XV: 59.

[60] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 169. Del secondo tipo sono la vertigine, che sopraggiunge a causa del pericolo che è possibile immaginare, o il mal di mare, nel quale le rappresentazioni mutevoli offerte dalla vista su un battello oscillante causano un moto antiperistaltico degli intestini.

[61] Cfr. KU, Bxxiv; trad. it.: 14.

[62] KU, B225; trad. it.: 168.

[63] *Anthropologie*, AA VII: 260; trad. it.: 152.

[64] *Anthropologie*, AA VII: 255; trad. it.: 146.

[65] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 256-257; trad. it.: 147.

[66] KU, B302-303; trad. it.: 213.

[67] Le ultime due citazioni in *Träume*, AA II: 338 nota; trad. it.: 369 nota.

[68] Leibniz 1765, Ak. VI, 6: 54; trad. it.: 49.

[69] *Träume*, AA II: 338 nota; trad. it.: 369 nota. Kant specifica che non si tratta dei sogni, «cioè le rappresentazioni del dormiente, che egli ricorda al suo svegliarsi. Giacché allora l'uomo non dorme completamente: egli sente chiaramente in un certo grado, e intesse, nelle impressioni dei sensi esterni, i suoi atti spirituali. Perciò egli, dopo, se ne ricorda in parte, ma anche vi ritrova soltanto chimere selvagge e insulse, quali del resto devono essere necessariamente, essendovi in esse lanciate alla rinfusa idee della fantasia e idee della sensazione esterna» (*Träume*, AA II: 338 nota; trad. it.: 370 nota).

[70] *Träume*, AA II: 338 nota; trad. it.: 370 nota. In un certo senso, dunque, in questo passo la sensibilità appare ancora nella veste di "intralcio" per la conoscenza.

[71] *Ibidem*.

[72] *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, AA II: 290; trad. it.: 234.

[73] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 105-106; trad. it.: 193.

[74] Sull'ordine come criterio di distinzione tra sogno e verità in Wolff, cfr. Pimpinella 2005: 441-444.

[75] Cfr. *Prolegomena*, AA IV: 376 nota; trad. it.: 317 nota. Sull'importanza di una garanzia contro l'ipotesi di un sogno collettivo (in particolare in Wolff), cfr. Carboncini 1991. Sul rapporto tra l'esigenza fondamentale della filosofia kantiana e quella di Wolff, cfr. Capozzi 1982, e Capozzi 2006b.

[76] *Träume*, AA II: 342; trad. it.: 373.

[77] *Träume*, AA II: 343; trad. it.: 375. Per Descartes sogni e chimere sono frutto di un "malfunzionamento" (cfr. AT XI: 184 e 197).

[78] Cfr. *Träume*, AA II: 344; trad. it.: 377-378.

[79] KrV, bxxxix-xl. Per un esame più articolato della confutazione dell'idealismo rispetto alla corporeità cfr. Fabbrizi 2008: 153-162.

[80] *Anthropologie*, AA VII: 134; trad. it.: 16.

[81] fr. Quintus Horatius Flaccus, *Satirae*, II, 3, 83 e 166, *De Arte poetica*, 300.

[82] *Anthropologie*, AA VII: 134; trad. it.: 16.

[83] *Anthropologie*, AA VII: 162; trad. it.: 46.

[84] MdS (*Rechtslehre*), AA VI: 356-357; trad. it.: 198.

[85] L'importante è dunque che sia comunque chiaro dove finisce il campo della verità e inizia quello della fantasia o del sogno. In questo senso, e dati gli effetti negativi che possono avere le illusioni, la filosofia critica, fissando i criteri per distinguere questi due campi, può giovare ai mali dell'animo, come vedremo più avanti.

[86] *Anthropologie*, AA VII: 219; trad. it.: 107.

[87] *Anthropologie*, AA VII: 203; trad. it.: 91.

[88] Per un esame puntuale della classificazione delle malattie mentali nella *Anthropologie*, cfr. Meo 1982: 70 ss. Per una lettura del confronto tra Kant e la follia (e soprattutto il "pensiero folle" di Swedenborg) cfr. David-Ménard 1990).

[89] *Anthropologie*, AA VII: 202; trad. it.: 89.

[90] *Anthropologie*, AA VII: 212; trad. it.: 99.

[91] *Anthropologie*, AA VII: 212-213; trad. it.: 100.

[92] *Reflexion* 1536, AA XV: 952. Sull'ipocondria cfr. anche *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 103-104.

[93] *Anthropologie*, AA VII: 214; trad. it.: 102.

[94] La classificazione è ottenuta dalla complessiva esposizione kantiana della *Anthropologie*, AA VII: 215 ss.

[95] *Anthropologie*, AA VII: 216; trad. it.: 104.

[96] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 202; trad. it.: 89.

[97] *Anthropologie*, AA VII: 203; trad. it.: 90.

[98] *Anthropologie*, AA VII: 212; trad. it.: 99.

[99] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 251; trad. it.: 141.

[100] Kant fa l'esempio di qualcuno che è adirato e viene convinto a sedersi: cfr. *Anthropologie*, AA VII: 252; trad. it.: 142.

[101] Tuttavia esse devono essere considerate anche nei loro aspetti positivi, per esempio in quanto surrogati (*Surrogat*) temporanei della ragione (cfr. *Anthropologie*, AA VII: 253; trad. it.: 143).

[102] *Anthropologie*, AA VII: 255; trad. it.: 145.

[103] Una annotazione interessante emerge rispetto all'impossibilità di attribuire le passioni agli animali: la passione è una inclinazione che impedisce alla ragione di paragonarla con la somma di tutte le altre inclinazioni. Essa è distinta dunque dall'istinto, che è «la necessità interna della facoltà di desiderare di appropriarsi di un oggetto prima di conoscerlo» (*Anthropologie*, AA VII: 265; trad. it.: 156) – o, nel caso dell'animale, nell'impossibilità di conoscerlo. A differenza dell'istinto la passione è legata al fine, poiché presuppone nel soggetto una massima dell'agire in vista dello scopo prescritto dall'inclinazione, pertanto «non si può attribuire nessuna passione agli animali come non la si può attribuire agli esseri di pura ragione» (*Anthropologie*, AA VII: 266; trad. it.: 157). In nessuno dei due casi infatti si possono avere massime soggettive, che sono proprie soltanto di un essere che sia allo stesso tempo sensibile e razionale, come l'uomo.

[104] Cfr. MdS (*Tugendlehre*), AA VI: 444-445; trad. it.: 307-308. Questo è tanto vero che, dice Kant, si potrebbe assumere un buon pranzo in buona compagnia come una specie di benessere (fisico) che ben si accorda con l'umanità. In questo caso infatti al godimento per il cibo si unisce la conversazione tra uomini di buon gusto, e al piacere fisico, la condivisione dei pensieri attraverso il dialogo (cfr. *Anthropologie*, AA VII: 278; trad. it.: 169 ss.).

[105] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 100; trad. it.: 185.

[106] *Reflexion* 1539, successiva al luglio 1998, AA XV: 963. In questa stessa riflessione Kant si interroga pertanto se si debba esercitare la medicina nell'uomo allo stesso modo dell'arte negli animali che si chiama veterinaria. A tal proposito Kant e cita (*Reflexion* 1526, AA XV: 943) i due partiti degli hoffmaniani (meccanicisti) secondo i quali si cura il corpo, e i seguaci di Stahl, per i quali la mente ha un ruolo preponderante. Bochicchio 2007b: 84, proprio a proposito di questa riflessione sostiene che Kant non sarebbe di questo avviso perché l'uomo per Kant non è una macchina. Tuttavia bisogna ricordare che per Kant neanche l'animale è una macchina (cfr. Fabbrizi 2003, 2010, Naragon 1990; per restare al *De medicina corporis*, in AA XV: 944 Kant sottolinea che uomini e animali sono entrambi dotati di immaginazione, colo che nel caso dell'animale non c'è libertà neanche per l'immaginazione), quindi la vera differenza tra cura dell'uomo e cura dell'animale è che l'uomo può seguire anche delle norme dietetiche in quanto è razionale. Si può infatti intendere nel titolo *De medicina corporis quae philosophorum est*, come propriamente riferito solo al filosofo (e non nel senso che pertiene ai filosofi), ovvero come se il filosofo avesse una sorte di dovere in più nel curare il *proprio* corpo, come sembra apparire in AA XV: 941 quanto Kant scrive che il corpo, appesantito dagli errori passati, opprime l'animo, per cui il filosofo deve disciplinare il proprio corpo, tramite l'esperienza del conoscere e non tramite la conoscenza del meccanismo del corpo. È un passo successivo che estende le norme a tutti gli uomini: il filosofo in quanto erudito deve seguire le norme (cfr. AA XV: 948).

[107] MdS (*Tugendlehre*), AA VI: 421; trad. it.: 277.

[108] MdS (*Tugendlehre*), AA VI: 423; trad. it.: 279.

[109] *Ibidem*.

[110] Contro l'ascetismo monacale (*Mönchsascetik*), superstizioso, ipocrita e fanatico, cfr. MdS (*Tugendlehre*), AA VI: 485; trad. it.: 366.

[111] *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, AA II: 270; trad. it.: 75-76.

[112] Cfr. *Träume*, AA II: 340; trad. it.: 372.

[113] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 214; trad. it.: 102.

[114] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 217; trad. it.: 105.

[115] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 213; trad. it.: 101.

[116] *Anthropologie*, AA VII: 220; trad. it.: 108.

[117] Cfr. *Briefwechsel*, AA X: 431. Il riferimento di Herz era al proprio saggio fisiologico-

medico sulle vertigini (*Versuch über der Schwindel*) pubblicato nello stesso anno. Secondo Borowski 1804, trad. it.: 65, Kant non lesse l'opera di M. Herz: «una volta ero da lui quando gli fu recapitato uno scritto di Marcus Herz sulle vertigini (…). Appena lesse il titolo disse che lui non soffriva di vertigini e, chiamato il domestico, gli ordinò di mettere lo scritto accanto agli altri suoi libri (non diceva mai nella sua biblioteca)».

[118] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 26; trad. it.: 80. Sull'opera cfr. Landolfi Petrone 1997: 210-220 per la parte che qui ci interessa.

[119] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 26; trad. it.: 81. Di questa affinità si parla soprattutto nell'ultimo saggio compreso nello *Streit der Fakultäten*, nel quale Kant pubblica una risposta a Hufeland e al suo trattato sulla longevità, del quale parleremo più avanti.

[120] *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, AA II: 271; trad. it.: 76-77.

[121] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 208; trad. it.: 95-96.

[122] Cfr. nota di Adickes (che ritiene la data incerta tra 1786 e 1788) in AA XV: 939 e Bochicchio 2007b: 109-110 (che assume la datazione al 1786 seguendo Brandt 1999). Quanto al titolo come sottolinea Bochicchio 2007b: 59: «rimanda a due discorsi rettorali pronunciati da H.D. Gambius (1705-1780), professore di medicina all'università di Leiden, nel 1747 e nel 1763, ed intitolati *De redimine Mentis quod medicorum est*: titolo ripreso da Kant all'inizio della terza pagina del manoscritto (si cfr. AA XV: 946). Originariamente Kant aveva vergato: *De Regimine corporis quod philosophorum est*, sostituendo poi la prima parte del titolo provvisorio con *De cura et disciplina corporis quae…*». Tuttavia è difficile non pensare a Tschirnhaus e al suo *Medicina corporis seu cogitationes admodum probabiles de conservanda sanitate* (Tschirnaus 1695).

[123] *Reflexion* 1526, AA XV: 939; in proposito si rimanda a von Engelhardt 2005: 99 ss.

[124] Se poi il disordine è totale e il disagio psichico e fisico insieme toglie la possibilità di far sì che il soggetto collabori alla cura del proprio animo, e non trova giovamento nemmeno nella medicina, non resterà che riconoscere l'effettiva minorità dell'ammalato, prendendosi cura di lui.

[125] *Anthropologie*, AA VII: 212; trad. it.: 99-100. A tal proposito è Kant stesso, in una nota al passo che abbiamo appena citato, a rimandare al saggio che poi verrà incluso come ultima parte dello *Streit*.

[126] Cfr. *Anthropologie*, AA VII: 228; trad. it.: 117. Sul valore delle tre massime cfr. Capozzi 2002: 474-480.

[127] Kant si scusa con Reinhold del mancato invio di un parere sul suo libro riguardo i principi sulla legge naturale e scrive «credo che questo problema sia attribuibile a cause fisiche (…). Altrimenti io sono del tutto in salute, per essere un settantenne» (AA XI: 495). Sulla questione dell'invecchiamento in senso molto ampio, e sugli influssi che essa ha nella concezione della teleologia, cfr. Laywine 2004.

[128] *Briefwechsel*, AA XII: 158; trad. it.: 363-364.

[129] *Briefwechsel*, AA XII: 232; trad. it.: 391. Hufeland pubblica il saggio nel «Journal der praktischen Arzneikunde und Wundarzneikunst». Sarà poi Kant stesso a porlo come saggio conclusivo del suo *Der Streit der Fakultäten*.

[130] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 98; trad. it.: 182. Su cosa sia la medicina universale, in una riflessione molto tarda, datata agli stessi anni dello *Streit der Fakultäten*, si legge «Della medicina universale – la vita dell'animale è una unità assoluta della forza auto-motrice di una materia. Le parti possono qui possedere una vita propria. Non si cerca un farmaco universale per tutte le malattie, ma per la vita nel soggetto (sostrato?) in genere nel suo complesso» (*Reflexion* 1530, AA XV: 957: «Von der Universalmedicin – Das Leben des Thiers ist eine Absolute Einheit der Sich selbst bewegenden Kraft einer Materie. / Die Theile können hier eine vita propria be-

sitzen. / Man sucht nicht ein allgemein Arzneymittel für alle Krankheiten, sondern für die Allgemeinheit des Lebens im Subject (Substrat) überhaupt»).

[131] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 98; trad. it.: 182. von Engelhardt 2005: 108 ss. Sottolinea che Kant riprende un concetto tradizionale, proprio già della medicina antica, trattato ad es. da Galeno. La dietetica per il benessere psicofisico, si pone come equivalente dell'Illuminismo per la conoscenza, ovvero come capacità di osare di essere responsabile della propria salute. Cfr. Pirillo 2003 e Poggi 2003.

[132] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 98; trad. it.: 182. Cfr. Butts 1984, trad. it.: 301 ss.

[133] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 99; trad. it.: 185.

[134] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 100; trad. it.: 186. Cfr. dietetica e salute come benessere negativo: MdS (*Tugendlehre*), AA VI: 484-485; trad. it.: 365.

[135] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 102; trad. it.: 188.

[136] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 103-104; trad. it.: 190.

[137] Contro la bizzarra idea di Böhme/Böhme 1985: 389 ss. secondo i quali l'ipocondria sarebbe un prodotto dell'Iluminismo, e in partiicolare quella kantiana sarebbe legata al suo razionalismo, cfr. Kuehn 2001: 461-462.

[138] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 104; trad. it.: 191.

[139] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 109; trad. it.: 198.

[140] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 112; trad. it.: 202-203.

[141] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 113; trad. it.: 203.

[142] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 113-114; trad. it.: 204. L'inabilità, specifica Kant, non ha necessariamente a che vedere con la salute fisica: si può essere sani per la propria età e tuttavia essere nel contempo costretti a rinunciare agli incarichi pubblici. La vecchiaia può lasciare una certa salute rispetto all'essere vegetativo, consentendo di «mangiare, passeggiare e dormire», tuttavia: «quello che per la sua esistenza animale significa essere sano, per l'esistenza civile (tenuta a incarichi pubblici) significa invece essere malato, cioè inabile» (*Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 114; trad. it.: 205).

[143] MdS (*Tugendlehre*), AA VI: 384; trad. it.: 233.

[144] *Ibidem*.

[145] *Ibidem*.

[146] Su questa base Kant rifiuta l'idea di una medicina legale, poiché giudicando pazzo chi ha compiuto un crimine si finirebbe per dover curare e deplorare i malfattori, senza punirli: «una medicina legale (*medicina forensis*) è (…) – quando essa si ponga la questione, se la condizione psichica di chi agisce è di alienazione e se l'atto è stato compiuto in condizioni di sanità – un'invasione in affari estranei, dei quali il giudice nulla sa; tutt'al più egli può rinviare la questione ad altra facoltà, come non pertinente al suo foro» (*Anthropologie*, AA VII: 214; trad. it.: 101-102).

[147] *Der Streit der Fakultäten*, AA VII: 71; trad. it.: 144-145.

[148] Kant sostiene infatti che si possa dire che la logica è astratta ma non derivata dall'uso: cfr. *Reflexion* 1612 (datata agli anni Settanta) AA XVI: 36 «(die Logik) ist vom empirischen Gebrauch des Verstandes abstrahirt, aber nicht derivirt»; la stessa idea è ribadita in una aggiunta posteriore alla *Reflexion* 1603, in cui si legge che la logica «wird von Erfahrung abstrahirt, aber nicht derivirt» (AA XVI: 33).

[149] Cfr. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII: 393; trad. it., p. 261.

[150] Secondo la dottrina kantiana del *Fürwahrhalten* infatti, per passare dal grado dell'opinione a quello del credere, e da qui al sapere, è necessario un interesse (cfr. Capozzi 2002: 555-556).

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

La conoscenza del bene e del male. Dal Breve Trattato all'Etica

Emanuela Scribano[1]

Malgrado l'evidente continuità problematica tra il *Breve Trattato* e l'*Etica*, nel passaggio dallo scritto giovanile all'opera maggiore non è solo la disposizione delle materie a subire modifiche, e i cambiamenti non sono solo aggiunte. Nell'*Etica* è dato rintracciare vere e proprie confutazioni delle tesi contenute nel *Breve Trattato.* Un buon esempio, in questa direzione, è quello della meraviglia. Nel *Breve Trattato* i sentimenti sono divisi a seconda del genere di conoscenza dal quale derivano, e la meraviglia figura al primo posto tra i sentimenti che derivano dall'opinione[2]. Nell'*Etica*[3]*,* invece, si contesterà addirittura l'appartenenza della meraviglia alla categoria dei sentimenti[4]. Intendo qui considerare da vicino uno dei casi più impressionanti di ritrattazione delle tesi sostenute nel *Breve Trattato.* Si tratta del rapporto che, secondo Spinoza, si instaura tra il giudizio e il desiderio, nella conoscenza del bene e del male.

Nel *Breve Trattato* si legge che «il desiderio è quell'inclinazione che la mente ha verso qualcosa che stima come buono; ne segue che prima che il nostro desiderio si diriga esteriormente verso qualcosa, noi abbiamo già concluso che tale cosa è buona»[5]. Come si vede, nel *Breve Trattato* è il giudizio dell'intelletto a stabilire cosa sia il bene e il male. Il desiderio segue da questo giudizio, ovvero la mente subisce una inclinazione necessaria verso quel che è giudicato buono dall'intelletto. Nell'*Etica* si legge l'affermazione opposta: «a nulla noi tendiamo, nulla vogliamo, appetiamo, desideriamo, per il fatto che lo giudichiamo essere buono; ma, al contrario, noi giudichiamo essere buona una cosa perché vi tendiamo, la vogliamo, appetiamo e desideriamo»[6]. Per esempio, l'avaro giudica che l'accumulo del denaro sia un bene perché lo desidera, e non desidera il denaro perché abbia giudicato che il denaro sia un bene[7].

Nel caso del rapporto tra giudizio e desiderio, come in quello della meraviglia, non siamo di fronte ad una sfumatura che divida il *Breve Trattato* dall'*Etica,* ma ad un rifiuto radicale ed esplicito, nell'*Etica,* della tesi sostenuta nell'opera incompiuta: «a *nulla* noi tendiamo, *nulla* vogliamo, appetiamo, desideriamo, per il fatto che lo giudichiamo essere buono…». Nelle pagine che seguono cercherò di comprendere la ragione di questa inversione nel rapporto tra desiderio e giudizio a proposito della conoscenza del bene.

Poiché il rapporto tra il desiderio e il giudizio su quel che è bene e su quel che è male ha relazioni strette con la filosofia morale, potrà rivelarsi utile stendere una tavola delle concordanze e delle discordanze tra il *Breve Trattato* e l' *Etica* nell'ambito della filosofia morale.

Concordanze:

- Il bene e il male non sono proprietà delle cose, ma rapporti tra la mente umana e le cose. È una tesi che troviamo identica nell'*Etica* e nel *Breve Trattato*[8].

- Il vero bene è determinato dal rapporto tra un'azione e un modello ideale di perfezione nel quale la natura umana è dotata del grado massimo di realtà. Questa tesi, già enunciata nel *Breve Trattato*[9]*,* torna nella prefazione della quarta Parte dell'*Etica.*

Discordanze:

-Nel *Breve Trattato* non è dato trovare il corrispettivo del termine latino «*conatus*» e il concetto che corrisponde a questa parola svolge un ruolo diverso rispetto a quello che svolgerà nell'*Etica.* Spinoza aveva utilizzato la nozione e il termine *conatus* nei *Pensieri metafisici*[10]. Il *Breve Trattato* utilizza il concetto che corrisponde al termine *conatus,* ovvero «la pulsione che troviamo sia nella natura intera sia nelle cose particolari, tendente al mantenimento e alla conservazione del loro stesso essere»[11. *KV* I,5,1], ma qui la «pulsione sia a conservarsi nel proprio stato sia a portarsi a uno stato migliore»[11] è utilizzata per chiarire la nozione di «Provvidenza di Dio», mentre nell'*Etica* il *conatus* svolgerà un ruolo centrale nella psicologia e nella morale. Questo diverso uso del concetto che corrisponde al termine *conatus* è particolarmente significativo, dal momento che nell'*Etica* il rapporto tra desidero e giudizio su cosa sia il bene e il male è una conseguenza tratta direttamente da una riflessione sul *conatus.* Ecco quanto si legge in *Etica* III, p 9 s: «Questo sforzo (*conatus*)… quando si riferisce alla sola mente, si chiama volontà; ma quando si riferisce simultaneamente alla mente e al corpo, si chiama appetito, che non è dunque altro se non l'essenza stessa dell'uomo, dalla cui natura necessariamente derivano quelle cose che servono alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farle … Risulta dunque da tutto ciò che a nulla noi tendiamo, nulla vogliamo, appetiamo, desideriamo, per il fatto che lo giudichiamo essere buono; ma al contrario, che noi giudichiamo essere buona una cosa perché vi tendiamo, la vogliamo, appetiamo e desideriamo.» Come si vede, la tesi che inverte il rapporto tra il desiderio e il giudizio su cosa sia il bene e il male stabilito nel *Breve Trattato* è dedotta dal fatto che il *conatus* costituisce l'essenza di ogni individuo. Il che lascia supporre che possa esserci un legame tra il ruolo svolto dal *conatus* nell'*Etica* e l'inversione operata in questo testo del rapporto tra desiderio e giudizio teorizzato nel *Breve Trattato.* Nel proseguo mi accadrà di sottolineare altre importanti modifiche, nell'*Etica*, di tesi presenti nel *Breve Trattato.*

La tesi secondo la quale è l'intelletto e non il desiderio che stabilisce quel che è bene e quel che è male è perfettamente coerente con l'insieme delle tesi presenti nel *Breve Trattato.* Se la bontà o la cattiveria di un'azione sono determinate in funzione della vicinanza o lontananza da un modello ideale di uomo perfetto, spetta indubbiamente alla ragione misurare la distanza relativa di ogni azione rispetto a questo modello ideale. Non è dunque una difficoltà interna alla teoria che può aver determinato l'inversione del rapporto tra desiderio e giudizio. Del resto, come si diceva, la tesi secondo la quale il bene e il male segnalano la distanza tra le nostre azioni e il modello ideale di uomo è ripetuta nella Prefazione della quarta Parte dell'*Etica.* Perché dunque respingere una dottrina coerente con la concezione del bene e del male presente sia nel *Breve Trattato* sia nell'*Etica*?

D'altro canto, si può constatare che il cambiamento radicale che abbiamo rilevato nell'*Etica* si inserisce nel quadro di una teoria molto elaborata, che presenta altri cambiamenti importanti rispetto al *Breve Trattato.* Nel *Breve Trattato* II,14,2 si legge: «Credo così di avere sufficiente-

mente provato che solo la convinzione, o ragione, è ciò che ci conduce alla conoscenza del bene e del male». Al contrario, così suona *Etica* IV, p 8: «La conoscenza del bene e del male non è altro che un sentimento di gioia o di tristezza, in quanto ne siamo consapevoli». Questa proposizione non è solo molto diversa, per non dire opposta, al luogo del *Breve Trattato* appena citato, ma pone anche un problema in relazione alle definizioni che aprivano la quarta parte dell'*Etica*: «I. Per bene intenderò ciò che sappiamo con certezza esserci utile. II. Per male, invece, ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di possedere un bene». Queste definizioni, con il loro richiamo alla conoscenza «certa», sembrano affidare alla ragione la conoscenza del bene e del male, in sintonia con quanto accadeva nel *Breve Trattato.* Di conseguenza, queste definizioni pongono un problema di coerenza interna all'*Etica*, dal momento che la proposizione 8 della stessa quarta Parte, al contrario, affida alla gioia e alla tristezza quella conoscenza del bene e del male che le definizioni inziali demandano alla ragione, in sintonia con il *Breve Trattato.* Quest'ultimo problema è risolto grazie ad un'altra novità di grande rilievo che caratterizza l'*Etica*: la conoscenza del bene e del male è divisa in due aspetti: il primo, è quello che permette di attribuire a questa conoscenza un valore di verità o di falsità e che, di conseguenza, appartiene alla sfera della ragione; il secondo è l'aspetto che indentifica questa stessa conoscenza in un sentimento. La divisione della conoscenza del bene e del male in due aspetti è teorizzata nelle proposizioni 14 e 15 della IV Parte: «La vera conoscenza del bene e del male non può contrastare alcun sentimento, *in quanto vera*, ma solo *in quanto la si considera come un sentimento*»[12].

La divisione in due aspetti della conoscenza del bene e del male pone nuove domande: se la conoscenza del bene è coscienza della gioia, secondo la lettera della proposizione 8, da dove viene il suo aspetto «vero», e, al contrario, se la conoscenza del bene è conoscenza di quel che «con certezza» ci è utile, da dove viene l'aspetto per il quale questa stessa conoscenza è un sentimento? La via per rispondere a queste domande ci è indicata dalla definizione della gioia che, secondo la *Definizione dei sentimenti,* posta in appendice alla terza Parte, consiste nel «passaggio da una perfezione minore a una maggiore». La gioia stessa presenta un duplice aspetto: da un lato, essa è crescita di potenza, e, dall'altro lato e nello stesso tempo, essa è conoscenza del bene. Ora, la crescita di potenza può ben essere oggetto di una conoscenza vera. In effetti, l'utilità di un'azione accresce la potenza dell'agente, e la conoscenza che un evento o un'azione è utile all'agente può essere una conoscenza vera e adeguata. Ma la conoscenza dell'utilità di qualcosa non è sufficiente per far percepire quella cosa come un bene. Perché quel che è *veramente* utile sia percepito come un bene, è necessario che l'agente percepisca l'accrescimento della sua potenza come un sentimento, ovvero che provi gioia, il che accade necessariamente, dal momento che ogni passaggio ad una perfezione maggiore è percepito dalla mente come sentimento di gioia. Nello stesso modo, per essere percepito come un male, il passaggio ad una perfezione minore deve essere percepito come sentimento di tristezza. Da qui la divisione della conoscenza del bene e del male in due aspetti: l'aspetto per il quale questa conoscenza è conoscenza di quel che è *veramente* utile – che è una conoscenza *vera*, ma non è, a parlar propriamente, conoscenza del bene - e l'aspetto per il quale questa conoscenza è un affetto –che è, a parlar propriamente, conoscenza del *bene,* ma che, in quanto tale, non è né vera né fals a. Allo stesso modo, quel che è nocivo, per essere percepito come un male, deve produrre tristezza.

Una delle novità dell'*Etica* in relazione al *Breve Trattato* è dunque l'attribuzione della «creazione» dei valori morali ai sentimenti –la gioia e la tristezza. Si tratta di una vera rivoluzione, in relazione all'intellettualismo che dominava nel *Breve Trattato* sullo stesso argomento. Ora, questo cambiamento si inserisce all'interno di una nuova riflessione sull'insieme della teoria dall'azione. In effetti, la tesi secondo la quale qualcosa è percepita come un bene solo perché essa

provoca un sentimento di gioia fornisce una spiegazione soddisfacente del combattimento che la ragione deve sostenere contro i sentimenti, nel perseguire il « vero » bene contro i beni apparenti perseguiti dall'immaginazione.

La quarta parte dell'*Etica* si apre sul tema del potere della verità sugli affetti. La prima proposizione afferma che «Nulla di ciò che un'idea falsa ha di positivo viene tolto dalla presenza del vero in quanto vero», e lo scolio conferma che le idee inadeguate dell'immaginazione non possono essere eliminate dalla verità, ma solo da altre immagini opposte alle prime. Per la stessa ragione, le modificazioni del corpo di cui i sentimenti costituiscono il corrispettivo psichico non possono essere eliminate dai giudizi veri, ma solo da altri sentimenti[13]. In altre parole, il desiderio verso qualcosa che nuoce al corpo può essere indebolito e forse anche vinto solo se il pensiero delle conseguenze nocive che si avrebbero nel soddisfare quel desiderio provoca un sentimento di repulsione verso quella stessa cosa. Di conseguenza, se la conoscenza del bene e del male consistesse solo in un insieme di giudizi veri –ossia di conoscenze sulla vera utilità di qualcosa questa conoscenza non avrebbe alcun potere contro i sentimenti prodotti dall'immaginazione e contro i valori che derivano dai desideri dell'immaginazione. Invece, questo problema viene superato se il giudizio della ragione sull'utilità o la nocività di un'azione diventa percezione di quell'azione come di un bene o di un male grazie alla prospettiva di gioia o di tristezza che essa implica. Solo in questo modo, ovvero, per l'aspetto per il quale sono sentimenti, i valori della ragione possono opporsi ai valori dell'immaginazione, che sono essi stessi sentimenti.

La proposizione 15 della quarta Parte conferma che all'origine dell'abbandono dell'approccio intellettualista alla conoscenza del bene e del male dominante nel *Breve Trattato* vi sia l'urgenza di fornire una soluzione soddisfacente al problema di contrastare i valori dell'immaginazione con i valori della ragione. Nella proposizione 15, grazie a quanto è stato acquisito nella proposizione precedente, ossia al fatto che la vera conoscenza del bene può essere considerata come un sentimento, e, per questo, essa è in grado di suscitare un desiderio, Spinoza misura la forza del desiderio prodotto dalla ragione nei confronti dei desideri originati dai sentimenti che derivano da una conoscenza che non è vera, e che segnalano l'azione di forze esterne e di idee inadeguate: «Dalla vera conoscenza del bene e del male, in quanto essa (*per la proposizione 8*) è un sentimento, sorge necessariamente un desiderio …». La prospettiva di gioia, che segue al pensiero di quel che è veramente utile, permette di percepire ciò che è tale come un bene, e di desiderarlo, e, come la proposizione chiarisce, solo perché quel che è veramente utile suscita una prospettiva di gioia - «in quanto è un sentimento» - quel che è veramente utile è capace di suscitare un desiderio. Il desiderio così suscitato dalla ragione può instaurare un conflitto con altri desideri, ossia con i desideri che nascono dalla previsione di gioia legata alle cose che sono utili sono in apparenza, in sintonia con quanto dimostrato nella celebre proposizione 7, che stabilisce che «affectus nec coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo». La proposizione 14 rinviava esplicitamente alla proposizione 7, e, d'altra parte, la proposizione 7 introduce evidentemente la seguente, ovvero la proposizione 8, nella quale la conoscenza del bene e del male è identificata con la gioia e la tristezza. Il che rinforza l'impressione che l'origine della tesi spinoziana sulla nascita delle distinzioni morali sostenuta nell'*Etica* si nasconda all'interno della necessità di assicurare un contesto teorico capace di spiegare il conflitto tra i valori della ragione e i valori dell'immaginazione. La proposizione 15, infine, inizia a spiegare come mai la ragione è spesso vinta dai desideri che seguono alle conoscenze inadeguate. Il combattimento della ragione contro i sentimenti è sempre un combattimento tra sentimenti, generalmente più deboli, contro altri sentimenti, generalmente più forti, come dirà poi anche Hume[14]. D'altronde, il rinvio alla proposizione 8 torna in quell'insieme di proposizioni della quarta Parte che hanno invece

l'aria di affidare interamente alla ragione la conoscenza del vero bene e, di conseguenza, anche la capacità di produrre le azioni tanto quanto ne sono capaci i sentimenti. Non si ha che leggere le proposizioni che, a partire dalla 59, sono dedicate proprio al potere della ragione sulle azioni: «A tutte le azioni cui siamo determinati da un sentimento, che è una passione, noi possiamo essere determinati dalla ragione indipendentemente da quello». Poco dopo, nel corso della proposizione 63, nel tentativo di dimostrare che colui che è guidato dalla ragione fa il bene per desiderio del bene e non per evitare il male, Spinoza afferma che «Il desiderio originato dalla ragione può avere origine soltanto da un sentimento di gioia che non è una passione …, ossia da una gioia che non può avere eccesso …, ma non da tristezza, e *quindi* questo desiderio (*per la proposizione 8*) è originato dalla conoscenza del bene, non da quella del male». Ancora una volta è invocata la proposizione 8, ovvero la proposizione nella quale la conoscenza del bene era stata identificata nella gioia. L'assunto secondo il quale la ragione opera direttamente in vista del bene e non per evitare il male è giustificato con il fatto che le affezioni prodotte dalla ragione sono la gioia e il desiderio, e non la tristezza, e siccome la gioia fa percepire come un bene ciò che l'ha provocata, ne segue che «sotto la guida della ragione vogliamo direttamente il bene, e solo in quanto vogliamo il bene fuggiamo il male»[15]. L'azione all'origine della quale si trova la ragione non è dunque causata direttamente dalla conoscenza di quel che è veramente utile, una conoscenza che ha evidentemente origine nella ragione, ma dalla gioia che quel che è veramente utile provoca nella mente, e che, permettendo di percepirlo - ossia di «conoscerlo» - come un bene, ottiene che lo si desideri. Ed è perché ci sono desideri provocati dalla gioia causata dalla conoscenza di quel che è veramente utile che la ragione, come i sentimenti, può produrre un'azione.

I vantaggi di aver affidato a un sentimento l'origine dei valori morali sono evidenti anche in un altro aspetto importante della teoria dell'azione spinozista. Superfluo ricordare che la teoria dell'azione all'interno della quale Spinoza costruisce la sua teoria morale è strettamente determinista. Ne segue che Spinoza non può sostenere che ci sia una scelta libera tra la morale della ragione e la morale dell'immaginazione. D'altronde l'opzione determinista era già chiara nel *Breve Trattato*, ma le modalità della scelta tra i valori dell'immaginazione e quelli della ragione mancavano di un vero sostegno teorico. Grazie all'identificazione della conoscenza del bene con la gioia Spinoza ottiene che la scelta del vero bene, ossia di ciò che è veramente utile, divenga una conseguenza necessaria della mente che possiede idee adeguate.

In questo caso, per ricostruire la strategia di Spinoza, conviene seguire le vie attraverso le quali Spinoza teorizza il rapporto tra gioia e sforzo di autoconservazione, a partire dalla proposizione 9 della terza Parte fino alla proposizione 19 della quarta Parte. Lo sforzo di autoconservazione, secondo lo scolio della proposizione 9 della terza Parte, è designato con il nome di « volontà », quando si riferisce alla mente, ed è invece designato con il nome di «appetito», quando si riferisce alla mente e al corpo[16]. La dinamica dello sforzo di autoconservazione è dunque cruciale se si vuole sostenere, come intende farlo Spinoza, che le volizioni sono sempre necessariamente determinate, anche quando si indirizzano al vero bene.

Nella proposizione 9 della terza Parte si può leggere che «La mente sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di continuare nel suo essere per una durata indefinita, e di questo suo sforzo è consapevole». Nello scolio di questa stessa proposizione, dopo aver precisato che lo sforzo di perseverare nell'esistenza, quando si riferisce alla mente, è la volontà, e, quando si riferisce alla mente e al corpo, è l'appetito, e il desiderio è l'appetito di cui siamo consapevoli, Spinoza conclude che l'appetito non è altro se non l'essenza stessa dell'uomo, dalla cui natura necessariamente derivano quelle cose che servono alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farle … Risulta dunque da tutto questo che a nulla noi tendiamo, nulla

vogliamo, appetiamo, desideriamo, per il fatto che lo giudichiamo essere buono; ma, al contrario, noi giudichiamo essere buona una cosa perché vi tendiamo, la vogliamo, appetiamo e desideriamo.

Eccoci rinviati al nostro punto di partenza: Spinoza fa seguire il giudizio di valore al desiderio, ovvero si giudica buono quel che si desidera, e non il contrario. Per questo ii giudizi di valore cambiano a seconda dei desideri degli individui. Si tratta di una tesi generale, valida per tutti i giudizi di valore, che siano dell'immaginazione o della ragione. La proposizione 9, in effetti, è chiarissima al riguardo: «La mente sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse…» La mente che ha idee chiare e distinte desidererà cose diverse da quelle desiderate dalla mente che ha idee oscure e confuse, ma il valore morale nasce, in entrambi i casi, in conseguenza dei diversi desideri, che, a loro volta, seguono dalle loro diverse idee, e sono sempre espressione dell'essenza di ogni individuo nel suo sforzo di autoconservazione.

Tra le proposizioni 12 e 28 si precisa il legame tra la gioia e il desidero: il desiderio si indirizza verso quel che si immagina produca gioia. Ne segue che, quando si dice che giudichiamo buono quel che desideriamo, si intende che giudichiamo buona una cosa che pensiamo produca gioia: «Noi ci sforziamo di promuovere la realizzazione di tutto quanto immaginiamo che conduca alla gioia»[17]. Lo scolio della proposizione 39 della quarta Parte, in riferimento alla proposizione 9, può così identificare il bene nella gioia che segue alla soddisfazione del desiderio: Per bene intendo qui ogni genere di gioia, e inoltre tutto quanto conduce ad essa, e principalmente ciò che soddisfa qualsivoglia desiderio. Per male intendo invece ogni genere di tristezza, e principalmente ciò che delude il desiderio. Abbiamo infatti mostrato sopra (*nello scolio della proposizione 9*) che non desideriamo nulla per il fatto di giudicarlo un bene, ma, al contrario, chiamiamo bene ciò che desideriamo, e di conseguenza chiamiamo male ciò cui siamo avversi; perciò ciascuno giudica, ossia stima, in base ai suoi sentimenti, che cosa sia bene, che cosa male, che cosa meglio e che cosa peggio, e infine che cosa sia ottimo e che cosa pessimo. Così l'avaro giudica essere ottima cosa l'abbondanza di denaro, e pessima la sua mancanza[18].

In questo passo deve essere valorizzato il rinvio allo scolio della proposizione 9 nel quale, come si è visto, il giudizio di valore segue al desiderio e il desiderio esprime lo sforzo di mantenersi nell'esistenza, uno sforzo che è comune alla mente che possiede idee adeguate e alla mente che possiede idee inadeguate. Le previsioni di gioia, i desideri, e, infine, i giudizi di valore saranno ovviamente diversi nell'uomo che conosce distintamente le cose e nell'uomo che ne ha solo un'idea confusa, ma quel che distingue le menti che hanno conoscenze inadeguate dalle altre menti non è la dipendenza del giudizio di valore dalla gioia e dal desiderio – in una parola, dai sentimenti, dipendenza che vige in ogni mente, ma sono piuttosto le idee che la mente possiede, e i desideri che ne seguono.

Dopo aver dimostrato, nella proposizione 8 della quarta Parte, che la conoscenza del bene è la coscienza della gioia, ovvero della soddisfazione del desiderio, la proposizione 19 della quarta Parte può finalmente affermare che «ciascuno in base alle leggi della sua natura vuole o rifiuta necessariamente ciò che giudica essere bene o male», e lo dimostra in questo modo: La conoscenza del bene e del male (*per la proposizione 8*) è il sentimento stesso della gioia o della tristezza in quanto ne siamo consapevoli, e *di conseguenza* (*per la proposizione 28 della III parte*) ciascuno di necessità vuole ciò che giudica essere un bene e fugge ciò che giudica essere male. Ma questo appetito non è altro se non l'essenza o la natura stessa dell'uomo (*per la definizione di appetito, da vedersi nello scolio della proposizione 9 della III parte e nella definizione 1 dei sentimenti*). Dunque ciascuno per le sole leggi della sua natura vuole o rifiuta necessariamente ecc.[19].

La ricerca *necessaria* di quel che ognuno giudica essere un bene è giustificata *soltanto* grazie alla circostanza che la conoscenza del bene è l'affetto della gioia che segue alla soddisfazione

del desiderio, perché, in questo modo, la ricerca di quel che si giudica essere un bene diviene l'espressione necessaria dello sforzo verso l'incremento della propria potenza, uno sforzo nel quale si esprime la natura di ogni individuo.

Il ragionamento completo di Spinoza può essere così sintetizzato: ogni individuo si sforza di conservarsi, e questo sforzo esprime necessariamente la sua natura, niente lo precede e niente di diverso dallo sforzo stesso lo guida, e perciò non esiste una nozione di bene e di male indipendente da questo sforzo e valida per ogni individuo, ma il bene è quel che si desidera (III, p 9). Lo sforzo necessario di ogni individuo tende ad aumentare la propria potenza, ovvero tende alla gioia (III, pp12-28); perciò, il bene è quel che si prevede possa soddisfare il desiderio procurando gioia (III, p39 e IV,p 8). Ecco perché «ciascuno in base alle leggi della sua natura vuole o rifiuta necessariamente ciò che giudica essere bene o male» (IV, p19), ovvero ognuno desidera quel che prevede possa soddisfare il proprio desidero, procurandogli gioia.

Il rinvio alla proposizione 8 attraverso la proposizione 19 è fondamentale anche nella dimostrazione della proposizione 35 della quarta Parte, nella quale, grazie a questo rinvio, Spinoza può dimostrare che il giudizio di valore fondato sulla ragione produce necessariamente un'azione conforme a questo giudizio negli uomini che vivono secondo le regole della ragione, dal momento che la mente *in forza della propria natura,* si sforza di perseguire quel che produce gioia:

Siccome ciascuno, in base alle leggi della sua natura, vuole ciò che giudica essere buono e si sforza di respingere ciò che giudica essere cattivo (*per la proposizione 19*), ed essendo necessariamente buono o cattivo ciò che sotto i dettami della ragione giudichiamo essere buono o cattivo (*per la proposizione 41 della II parte*), gli uomini, in quanto vivono secondo la guida della ragione, fanno necessariamente solo quelle cose che sono necessariamente buone per la natura umana, e di conseguenza per ciascun uomo.

Lo sforzo di perseguire quel che produce gioia è un dato primitivo, non deriva da nient'altro, perché esprime la natura della mente, e le azioni che vengono chiamate volontarie non sono altro che l'espressione di questo sforzo. Dal momento che questo sforzo è inscritto nella stessa natura umana, esso si indirizzerà verso beni diversi a seconda delle diverse previsioni di gioia, ovvero a seconda delle diverse conoscenze e, infine, a seconda della diversa costituzione di ogni individuo. L'avaro, come sappiamo, ricerca necessariamente il denaro, ma il filosofo persegue necessariamente quel che è veramente utile, la conoscenza vera e la beatitudine, perché solo la conoscenza vera aumenta la potenza della sua natura razionale. La mente, grazie al suo lato eterno di cui la ragione è espressione, esprimerà la propria natura nello sforzo di conoscere e quindi nel desiderio di conoscenza: «Lo sforzo alla conservazione di sé non è altro se non l'essenza stessa della cosa … Ma l'essenza della ragione non è altro se non la nostra mente, in quanto intende chiaramente e distintamente… : dunque … tutto ciò verso cui ci sforziamo secondo ragione non è altro se non l'intendere … ; la mente, in quanto ragiona, non potrà concepire niente di buono per sé, che non sia ciò che conduce all'intendere»[20]. Ecco perché il bene più grande per la ragione è la conoscenza di Dio[21]. Come Spinoza dirà nel capitolo IV dell'Appendice alla quarta parte, «il fine ultimo dell'uomo guidato da ragione, ossia il desiderio supremo, con il quale si studia di controllare tutti gli altri, è quello da cui è portato a concepire adeguatamente se stesso e tutte le cose che possono essere colte dalla sua intelligenza.» I desideri possono essere vinti solo da altri desideri, e la ragione ha i suoi desideri.

Lo scopo della filosofia di Spinoza è di produrre un cambiamento nelle conoscenze, e, di conseguenza, nei desideri, in ultima istanza, un cambiamento nella natura dell'agente, dal quale seguirà necessariamente un cambiamento nella concezione del bene e nelle azioni: se la natura della mente è modificata, le cose che provocano gioia e che sono oggetto del desiderio cambieranno

di conseguenza. Non è un caso che il bene sommo, ovvero la conoscenza di Dio, implichi un lato affettivo: la gioia, ovviamente: «chi conosce le cose [col terzo genere di conoscenza] passa alla più alta perfezione umana, e di conseguenza (*per la definizione 2 dei sentimenti*) è preso dalla più grande gioia»[22]. La componente affettiva è intrinseca al giudizio di valore, e, nello stesso tempo, esprime la natura del soggetto e ne motiva l'azione. Ecco, in fondo, la ragione per la quale la virtù non attende una ricompensa, ma è ricompensa a se stessa: l'azione virtuosa, come qualunque azione, tende a soddisfare un desiderio, e il successo di questa azione provoca necessariamnete gioia, ovvero la gratificazione dell'agente.

Abbiamo così individuato due buone ragioni per spiegare l'abbandono della fondazione razionalista della morale in favore di una spiegazione emotiva della nascita dei valori. E' possibile, e anche probabile, che le ragioni di un cambiamento così radicale si trovino tutte e solo all'interno della riflessione etica di Spinoza e, in particolare, della necessità di trovare la migliore soluzione per rendere compatibile con il determinismo la propria teoria morale. Ma una considerazione ulteriore si impone. La teoria dell'azione e della nascita dei valori morali scaturita dalla scelta spinoziana di modificare così profondamente le tesi del *Breve Trattao* si sovrappone largamente alla teoria dell'azione e della nascita dei valori morali elaborata da Thomas Hobbes[23]. In effetti, il parallelismo tra la proposizione 9 della terza Parte dell'*Etica* e il capitolo VI del *Leviatano* è sorprendente. In questo capitolo, Hobbes introduce la nozione di *conatus* per indicare l'inizio dei movimenti volontari e prosegue: «conatus hic quando fit versus causam suam, vocatur *appetitus* vel *cupido*...»[24]. «Hic conatus - affermerà Spinoza per parte sua - … cum ad mentem, et corpus simul refertur, vocatur Appetitus … Deinde inter appetitum, et cupiditatem nulla est differentia, nisi quo cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii» (*E* III, p 9 s). Hobbes prosegue: «Quicquid autem appetitus in homine quocunque objectum est, eidem illud est quod ab ipso appellatur *bonum.* Similiter id, quod aversionis in ipso et odii causa est, ab ipso nominatur *malum*; atque id *vile* appellat, quod ipse contemnit. Voces enim *bonum, malum, vile,* intelliguntur semper cum relatione ad personam quae illis utitur, cum nihil sit simpliciter ita; neque ulla *boni, mali,* et *vilis,* communis regula ab ipsorum objectorum naturis derivata, sed a natura (ubi civitas non est) personae loquentis»[25]. Come si vede, Hobbes deduceva direttamente dal *conatus* l'inversione nel rapporto che la tradizione aristotelica aveva posto tra giudizio e desiderio[26]. Il desiderio è espressione del *conatus*; il bene è ciò che è desiderato e non si desidera, all'inverso, quel che si giudica essere un bene. Spinoza, come sappiamo, nello stesso scolio della proposizione 9 della terza Parte conclude a partire dal *conatus* che «nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus». Leggendo il *Leviatano* Spinoza avrebbe potuto trovare la tesi che il bene e il male non sono proprietà delle cose, ma designano piuttosto stati del soggetto, come lui stesso aveva pensato da sempre; ma l'autore del *Leviatano* inseriva questa tesi all'interno di altre tesi, che erano invece opposte a quelle che Spinoza aveva sostenuto nel *Breve Trattato.* Ora, le tesi nelle quali Hobbes e lo Spinoza del *Breve Trattato* divergevano erano quelle che, a una riflessione attenta, si rivelavano singolarmente capaci di rispondere alla spinosa questione della compatibilità del determinismo con la scelta morale. Si trattava, quindi, di tesi degne della massima attenzione per un determinista.

Spinoza possedeva una copia del *De cive* di Hobbes[27]. Era dunque sicuramente al corrente della teoria politica di Hobbes, come del resto è confermato dalle osservazioni sulle differenze tra la propria teoria politica e quella hobbesiana che lo stesso Spinoza ha consegnato ad una lettera indirizzata a Jelles[28]. La domanda cui rispondere riguarda semmai l'antropologia hobbesiana, non inclusa nel *De cive*. Spinoza la conosceva? Bisogna escludere una lettura dei testi hobbesiani in lingua inglese, dal momento che Spinoza ignorava questa lingua[29]. Peraltro, il nocciolo delle

dottrine che è dato ritrovare nell'*Etica* era stato esposto da Hobbes nell'*Elementorum philosophiae sectio secunda, De homine* comparsa a Londra nel 1658. In questo testo si trovano due tesi fondamentali riprodotte poi da Spinoza:

1. Si giudica buono ciò che è oggetto del desiderio, e non si desidera quel che è giudicato buono.

2. Il desiderio, e dunque il giudizio su quel che è buono, è necessario[30].

Ma in questa opera di Hobbes il *conatus* è assente. Nel capitolo XII del *De homine* le passioni sono definite come « appetitionis et fugae species », mentre nel *Leviatano* Hobbes scoprirà qualcosa di più profondo dell'*appetitus* e dell'*aversio*, ovvero qualcosa di cui *appetitus* e *aversio* sono specie, il *conatus*, appunto: «Conatus hic, quando fit versus causam suam, vocatur *appetitus* vel *cupido* … Quando autem conatus est recedendi a re aliqua, tunc vocatur *aversio*»[31]. Nel *Leviatano* Hobbes deduce l'insieme delle passioni dal *conatus*, e Spinoza, nell'*Etica,* organizza tutta la dinamica dei sentimenti proprio attorno al *conatus,* mentre, nel *Breve Trattato,* i sentimenti erano classificati secondo i generi di conoscenza, rispettando così la dimensione intellettualista della teoria dei sentimenti ivi imperante. Se Hobbes ha avuto qualche ruolo nel cambiamento avvenuto nel passaggio dal *Breve Trattato* all'*Etica* è il *Leviatano* che deve essere evocato per giustificare quel cambiamento.

La traduzione latina del *Leviatano* è edita nell'anno 1668 negli *Opera* di Hobbes, e riedita nel 1670; soprattutto, il *Leviatano* era stato tradotto in nederlarndese nel 1667, da Abraham van Berkel, amico di Spinoza. È dunque molto probabile che Spinoza ne abbia avuto conoscenza dopo quella data, e, se la mia proposta di lettura è corretta, la teoria dell'azione e la teoria morale dell'*Etica* ne portano il segno. I vantaggi che Spinoza poteva trarre dalle tesi hobbesiane sulla conoscenza del bene e del male implicavano però la necessità di una ristrutturazione profonda della filosofia della morale del *Breve Trattato,* cosa che di fatto si è verificata, e questa ristrutturazione, come si è visto, ruota attorno al *conatus.*

Quel che nell'*Etica* ha invece tutta l'aria di essere un residuo del passato è la definizione del bene della ragione a partire da un modello ideale, definzione che, dopo il *Breve Trattato*, è riprodotta nella Prefazione della quarta Parte dell'*Etica.* Il riferimento a un modello ideale nella definizione del bene è divenuta inutile, e anche fuorviante, dal momento che il bene perseguito dalla ragione non è più in funzione di un modello ideale, ma è determinato e perseguito a partire dal *conatus* della ragione stessa, che per propria natura si sforza di perseguire la conoscenza e, in generale, quel che è veramente utile[32]. Il modello ideale, eventualmente, è il risultato del *conatus* della ragione, ma non ne può più essere la causa. D'altronde, dopo la menzione che ne viene fatta nella Prefazione, il modello ideale non svolge alcun ruolo nella quarta Parte, fin dalla definizione del bene e del male che apre la serie delle definizioni di questa Parte, e che, evidentemente, ignora il modello ideale che la Prefazione aveva utilizzato per definire quelle stesse nozioni.

Del resto, l'abbandono del modello ideale nella spiegazione della nascita dei valori morali portava con sé un ulteriore vantaggio, quello di poter fare a meno del finalismo che rischiava di essere reintrodotto attraverso la tensione verso un modello ideale, quale era stata prospettata nel *Breve Trattato.* In effetti, la ricerca di un modello ideale si inserisce bene nel quadro di una interpretazione finalistica dell'azione umana, e del resto la Prefazione della quarta Parte dell'*Etica* non metteva in dubbio che i modelli ideali fossero i mezzi grazie ai quali gli uomini interpretano finalisticamente gli eventi naturali. Rivisto sotto questa luce, il *Breve Trattato* si presenta singolarmente reticente. Chi si aspettasse di trovarvi un rifiuto del finalismo nella interpretazione del comportamento umano rimarrebbe deluso. Anzi, il fine nell'azione dell'uomo e anche dell'animale era evocato più volte nel *Breve Trattato,* senza nessuna sfumatura o cautela, e, nello stesso tempo, il modello ideale di uomo era inserito all'interno di una prospettiva finalistica[33]. Un lettore

del *Breve Trattato*, che non fosse stato condizionato dalla lettura dell'*Etica,* non avrebbe avuto alcuna ragione per sospettare che il suo autore non attribuisse all'uomo e anche all'animale l'agire in vista di fini[34]. Nell'*Etica,* invece, dove la finalità è aspramente criticata come categoria per interpretare non solo la natura, ma anche l'azione umana, la nozione di fine deve essere ridefinita. Il fine, ora, equivale al desiderio, e Spinoza non manca di sottolineare con decisione questa equivalenza: «Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum»[35]; «Per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo»[36]; «finis ultimus hoc est summa cupiditas»[37]. È per questo che si può ancora parlare di fini, senza rischiare di reintrodurre la causa finale. Di conseguenza, la causa finale deve essere sempre tradotta nella causa efficiente del desiderio, anche quando si tratta di azioni umane.

La causa finale, nell'*Etica,* è dunque ridefinita attraverso una nozione centrale nella spiegazione del comportamento umano, il desiderio, ovvero l'espressione del *conatus*. L'eliminazione del finalismo, dunque, percorre la medesima strategia che Spinoza aveva messo in atto, nello stesso tempo, per rendere la propria teoria dell'azione coerente con il determinismo. Il desiderio era all'origine del giudizio di valore della ragione e sostituiva, al contempo, la causa finale, e secondo la stessa logica: se il bene non è ciò cui il desiderio tende, ma è la conseguenza del desiderio, il bene non sarà più nemmeno la causa finale dell'azione ma l'effetto di una causa efficiente, il desiderio, ancora una volta. Forse Hobbes non è estraneo nemmeno alla chiarezza raggiunta da Spinoza nel rifiuto della causa finale nell'azione umana: «*Finalis causa* locum non habet nisi in iis rebus, quae habent sensum et voluntatem, quam efficientem quoque esse suo loco ostendemus», si poteva leggere in *De corpore* X,7. Il rinvio è a *De homine* XI,2, dove la volontà è equiparata al desiderio, il desiderio è sempre causato dalla previsione di gioia che proviene dalle cose esterne, e, di conseguenza, non può essere libero. Ebbene, in quello stesso luogo, Hobbes affermava che ciò che chiamiamo bene è ciò che è oggetto dell'appetito.

Determinismo, rifiuto della causa finale, dipendenza del giudizio di valore dal desiderio, tutto questo Spinoza poteva trovarlo nell'opera di Hobbes, e l'*Etica* ne riproduce fedelmente i legami concettuali. Ma Spinoza non potrà mai identificarsi completamente con Hobbes, perché, al contrario di quel che poteva leggere nel *Leviatano*, Spinoza prevede un desiderio della ragione grazie al quale può essere raggiunto un livello tendenzialmente universale di quel che deve essere detto «bene» e «male». Quel che rimane di irriducibile a Hobbes, in Spinoza, è l'estraneità della ragione, con i suoi deisderi e i suoi valori, all'immaginazione, ai suoi desideri e ai suoi valori.

---

[1] Una versione francese di questo testo apparirà all'interno del volume *Spinoza transalpin,* sotto la direzione di C. Jaquet e P.-F. Moreau, per le Publications de la Sorbonne

[2] *KV* II,3,2. KV= Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand; cito dalla traduzione di Filippo Mignini, in Spinoza, Opere, Milano, Mondadori 2007.

[3] E = *Ethica*; utilizzo la traduzione di Paolo Cristofolini, ETS, Pisa 2010, con qualche modifica; p = proposizione; d = dimostrazione; s = scolio; c= corollario.

[4] *E* III, Affectuum definitiones, IV, Explicatio

[5] KV, II, 16, 2

[6] *E* III, p 9 s

[7] *E* III, p 39 s

[8] Si veda *E* IV, Prefazione, e *KV*, I,10. Ma anche *Cogitata metaphysica* I, cap. VI.

[9] *KV* I, 10, 3 e II, 4, 5-8.

[10] *Cogitata metaphysica*, II, cap. VI

[11] Ibidem

[12] *E* IV p14. Cfr anche *E* IV p15d. Traduco «affectus» con «sentimento», e «passio», ossia il sentimento nel quale la mente è passiva, con «passione». Cfr *E* III, def 1 e p 1

[13] *E* 4 p 1 s.

[14] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, second edition, Oxford, Oxford UP 1978, II, III, III, p. 415, molto vicino a Spinoza, *E* IV, p 7: «Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse». *Ibid.*: «'Tis impossible (…) that (a) passion can be oppos'd by, or be contradictory to truth and reason», molto vicino a Spinoza, *E* IV, p I. Anche Hume motiverà l'origine delle distinzioni morali nel sentimento attraverso l'incapacità della ragione di produrre direttamente l'azione. Cfr. *A Treatise of Human Nature*, III, I, I, p. 457: «Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be deriv'd from reason; and that because reason alone, as we have already prov'd, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason».

[15] *E* 4, p 63c.

[16] *E* III, p.9s: «Questo sforzo, quando si riferisce alla sola mente, si chiama volontà; ma quando si riferisce simultaneamente alla mente e al corpo, si chiama appetito, che non è dunque altro se non l'essenza stessa dell'uomo, dalla cui natura necessariamente derivano quelle cose che servono alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farle».

[17] *E* 3, p 28d.

[18] Corsivo mio

[19] Corsivo mio

[20] *E* 4, p 26d.

[21] *E* 4, pp. 26-28.

[22] *E* 5, p 27d. Corsivo mio.

[23] L'ipotesi di un ruolo importante svolto da Hobbes nel passaggio da una prima redazione dell'*Etica* alla redazione definitiva era stata avanzata da B. Rousset, *Eléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de* Ethique IV, in «Cahiers Spinoza» 5 (1984-85), pp. 129-145. Questo articolo dotto e stimolante non è stato discusso quanto avrebbe meritato. Le tappe della presenza di Hobbes nelle Province Unite sono molto ben ricostruite da C. Secretan, *La reception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIe siècle,* «Studia spinozana» 3 (1987), pp. 27-45

[24] Th. Hobbes, *Leviathan. Sive De Materia, Forma, et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis,* in Thomae Hobbes Malmesburienis *Opera philosophica quae latine scripsit omnia,* ed. G. Molesworth, Londini 1849, ripr. Scientia Verlag, Aalen, 1966, III, p. 40

[25] Thomas Hobbes, *Leviathan* cit., p. 42

[26] Cfr. Aristote, *Metafisica*, 1072a 28-29

[27] Cfr. *La biblioteca di Spinoza*, a cura di P. Pozzi, in appendice a J.M. Lucas, J. Colerus, *Le vite di Spinoza,* a cura di R. Bordoli, Macerata, Quodlibet, p. 170

[28] Si veda la lettera di Spinoza a Jelles, 2 juin 1674 (lettera 50), in Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, cit., p. 1420

[29] Si veda Spinoza a Oldenburg, (maggio 1665) (lettera 26), in Spinoza, *Opere,* a cura di F. Mignini, cit, p. 1282: «Dallo stesso Huygens seppi anche che l'eruditissimo signor Boyle era in vita e aveva pubblicto in inglese quel notevole *Trattato sui colori.* E me lo avrebbe prestato, se avessi conosciuto la lingua inglese».

[30] Th. Hobbes, *Elementorum philosophiae.* Sectio secunda, *De homine,* cap. XI, in Th. Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia* cit., II, pp. 94 ss.

[31] Th. Hobbes, *Leviathan* cit., p. 40

[32] Concordo qui con J. Bennett, secondo il quale l'«exemplar» della natura umana al quale Spinoza ricorre nella Prefazione della quarta Parte dell'*Etica* sarebbe una sopravvivenza del passato, «a palimpsest, bearing traces of earlier stages in Spinoza's thought», *A Study of Spinoza's Ethics,* Indianapolis, Hackett Publishing Compant, 1984, p. 296. D'altronde B. Rousset, nell'articolo citato sopra, sospetta che la Prefazione della quarta Parte porti traccia di una prima redazione dell'*Etica.* Le ipotesi di diversi strati redazionali dell'*Etica* vanno ora misurati con il manoscritto recentemente rinvenuto e pubblicato da P. Totaro e L. Spruit, *The Vatican Manuscripts of Spinoza's Ethica*, Leyden, Brill 2011

[33] Ivi, II,4,7-8: «Dico perciò che devo concepire un uomo perfetto, se voglio sostenere qualcosa rispetto al bene e al male dell'uomo. … Inoltre, poiché il fine (het eynd) di *Adamo* o di ogni altra creatura particolare non ci è noto se non mediante gli eventi, tutto ciò che possiamo dire del fine (eynd) dell'uomo deve essere fondato sul concetto di un uomo perfetto esistente nel nostro intelletto, il cui fine (eynd), essendo solo un ente di ragione, possiamo ben conoscere …» Lo stesso Apphun, nella sua classica traduzione francese delle opere di Spinoza, traduce "eynd" con "fin" in *KV* II,24,6.

[34] cfr. *KV* II,4,8, e sopratutto II,24, 6.

[35] *E* 4, praefatio.

[36] *E* 4, definitio VII.

[37] *E* 4, appendix, cap. 4.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Il corpo, il ghetto e lo Stato penale

Loïc Wacquant

Abstract: *This article dissects the author's approach to ethnography, social theory, and the politics of knowledge through a dialogue retracing his intellectual trajectory and the analytic linkages between his inquiries into embodiment, comparative urban marginality and the penal state. It draws out the practical connections and epistemological rationale behind his main research projects, explicates the distinctive ways in which he deploys observational fieldwork in each of them, and examines the roles of intellectuals in advanced society in the era of hegemonic neoliberalism. Rejecting both Humean empiricism and neo-Kantian cognitivism, the author argues for the use of ethnography as an instrument of rupture and construction, the potency of carnal knowledge, the imperative of epistemic reflexivity, and the need to expand textual genres and styles so as to better capture the taste and ache of social action. In the public sphere, he proposes that social science can act as a solvent of 'doxa' and a beacon casting light on latent properties and unnoticed trends in social transformations so as to disrupt and broaden civic debate.*

***

Questo articolo è il frutto di un'intervista condotta a Lisbona, Portogallo, in occasione del terzo Ethnografeast *tenutosi presso il* Centro de Estudios de Antropologia Social (CEAS) *con il patrocinio della rivista* Ethnography, *nei giorni 20–23 giugno 2007 (e con il supporto di* Wenner-Gren Foundation, Luso-American Foundation *e* Calouste Gulbenkian Foundation; *per approfondimenti circa la conferenza v. indirizzo web* http://ceas.iscte.pt/ethnografeast).

Durante questi incontri ho avuto modo di discutere con Loïc Wacquant il suo approccio all'etnografia, alla teoria sociale e al dibattito civico. La maggior parte delle sue pubblicazioni (che comprendono oltre un centinaio di articoli e una mezza dozzina di volumi) è dapprima apparsa negli Stati Uniti o in Francia, poi è stata rapidamente tradotta, letta e discussa nell'ambito delle scienze sociali nei quattro continenti. Il presente dialogo ritraccia il percorso intellettuale di Wacquant e propone una mappatura dell'ampio ventaglio delle sue ricerche, focalizzando l'attenzione sulla triade embodiment, *analisi comparata della marginalità urbana [comparative urban marginality] e Stato penale, sfociando in una riflessione sulle politiche della conoscenza. Esamina, inoltre, la logica epistemologica e pratica situata alla base dei numerosi progetti di ricerca dell'autore, mostra per ognuno di essi le specifiche modalità d'impiego del lavoro di campo ed esplora il ruolo degli intellettuali nelle società avanzate nell'epoca dell'egemonia neoliberale. (Per ciascun punto affrontato i riferimenti bibliografici orienteranno il lettore su alcuni testi chiave di Wacquant. Il testo originale in portoghese del presente articolo è apparso in Ehtnografica simultaneamente alla versione inglese in* Qualitative Sociology[2]). **Susana Durão (ISCTE, Lisbona)**

Susana Durão:Vorremmo approfittare della sua presenza a Lisbona in occasione degli incontri dell'*Ethnografeast III* su "Etnografia e sfera pubblica" (che lei ha organizzato con Manuela Ivone Cunha e Antónia Pedroso de Lima) per ritracciare brevemente la storia di questo "*feast*" e al contempo per richiamare i momenti salienti del suo percorso accademico così inusuale.

Loïc Wacquant: Sono lieto che il Portogallo, con il patrocinio della rivista*Ethnography*, stia ospitando il terzo appuntamento di *Ethnografeast*, che segue gli incontri già tenutisi a Berkeley

nel 2002 e a Parigi nel 2004. Così come il nome suggerisce, e in linea con l'orientamento intellettuale della rivista, *Ethnografeast* è una sorta di celebrazione collettiva dell'etnografia per "gli addetti ai lavori", il cui scopo è allo tempo stesso ludico, pratico e scientifico[3]. Innanzitutto desideriamo creare "un'effervescenza collettiva", come avrebbe detto Émile Durkheim, per rinnovare le nostre energie e il nostro impegno nella ricerca sul campo, e soprattutto per incoraggiare i giovani ricercatori ad investire in esso – per tale ragione gli incontri di Lisbona dedicheranno un'intera giornata al lavoro degli studenti di dottorato e alla nuova generazione di etnografi. In secondo luogo questi incontri rappresentano l'occasione per avviare un dialogo tra quelle discipline che praticano l'etnologia (*in primis* sociologia e antropologia, ma non solo), ma anche tra i differenti tipi di etnografia, tra le differenti tradizioni teoriche su cui si basano, tra le generazioni, tra paesi e continenti. A Lisbona abbiamo riunito ricercatori di campo provenienti da Stati Uniti, Francia, Italia, Gran Bretagna, Paesi Bassi, Brasile e Sud Africa, e naturalmente Spagna e Portogallo. Alcuni credono che l'etnografia sia in crisi, altri che sia in pieno boom; alcuni la vedono come una pratica essenzialmente ermeneutica e letteraria, altri come uno strumento di sperimentazione scientifica o di costruzione teorica; altri ancora la considerano una forma di coscienza collettiva delle società contemporanee – l'*Ethnografeast*, insomma, ha messo a confronto una grande varietà di stili e posizioni. L'idea è quella di ampliare al massimo le dimensioni del dibattito e, a tal proposito, Manuela e Antónia, alle quali vanno riconosciuti tutti i meriti per questo incontro, hanno fatto un lavoro eccellente. L'obiettivo di *Ethnografeast*, infine, è quello di aiutarci ad elaborare collettivamente e a chiarire i parametri e le missioni dell'etnografia sia in ambito accademico che sul piano del dibattito civico e politico. Questo è proprio il tema, infatti, da cui prendono le mosse i nostri incontri a Lisbona: "Etnografia e sfera pubblica".

Dal sud della Francia al sud del Pacifico SD: Passiamo ora al suo itinerario intellettuale. Lei ha iniziato la sua carriera come allievo di Pierre Bourdieu, con cui ha lavorato a stretto contatto per quasi vent'anni. Ci può raccontare il percorso personale ed intellettuale che l'ha portata ad incontrarlo?

LW: Sono nato nel sud della Francia in una famiglia di intellettuali della classe media. Ho frequentato la scuola pubblica nel paese in cui sono nato, poi la scuola secondaria nella città vicina, Montpellier. Una volta arrivato a Parigi, non sapendo che corsi frequentare, ho iniziato a studiare economia industriale. Ho cominciato l'*École des Hautes Études Commerciales* (HEC), una *grande école* di management, più per mancanza di alternative che per vocazione: non ero abbastanza "matematico" per essere attratto dall'*École Polytechnique* né sufficientemente "letterario" per immaginarmi all'*École Normale Supérieure*, così ho scelto un corso di studi il cui profilo si situasse a metà strada tra questi due poli. Avevo in mente di studiare economia politica ma mi sono presto scoraggiato: l'HEC è una scuola professionale che prepara ad essere manager nelle grandi aziende e la sola idea mi terrorizzava. Mentre cercavo una svolta e consideravo la possibilità di studiare storia sociale (uno dei miei libri preferiti all'epoca era *Louis XIV et vingt millions de français* di Pierre Goubert, un classico della *Scuola degli Annales*)[4], una sera sono stato portato da un amico ad assistere ad una conferenza pubblica di Pierre Bourdieu sul tema "Questioni di politica". Era novembre del 1980, poco dopo la pubblicazione di *Le Sens pratique* e prima della nomina di Bordieu al*Collège de France*[5]. Per me quella conferenza è stata una vera rivelazione: non avevo compreso i tre quarti di quanto Bourdieu aveva detto, ma senza dubbio avevo capito che si trattava di qualcosa di molto importante e che sarei dovuto andare in profondità.

SD: Quanti anni aveva?

LW: Avevo appena compiuto vent'anni. Dopo la conferenza, io e Bourdieu abbiamo avuto una discussione appassionata nella caffetteria degli studenti fino alle quattro del mattino. Mentre lo ascoltavo rispondere alle nostre numerose domande ho avuto la sensazione di trovarmi di fronte a un chirurgo che stava sezionando il corpo della società francese per mostrarcene le viscere e il funzionamento interno in una maniera che non avrei mai creduto possibile. Rientrando a casa dopo la conferenza nelle prime ore del mattino, mi sono detto: "se questa è la sociologia, questo è quello che voglio fare!". Ma se quella conferenza si è rivelata fondamentale è senza dubbio perché da parte mia c'era già una certa propensione, per via del mio ambiente familiare e del mio percorso personale. Avevo acquisito un *occhio proto-sociologico* grazie alla mobilità sociale dei miei genitori, che ha fortemente segnato la mia prima infanzia, alle liti in classe tra i bambini nel paese in cui sono cresciuto e, in seguito, anche grazie alla mia mobilità geografica. Per chi veniva dal sud della Francia, vivere vicino Parigi era quasi come andare in un paese straniero! Tutto sommato posso dire di dovere molto alla mia esperienza all'HEC, nonostante il fatto che i tre anni trascorsi lì siano stati terribilmente noiosi, nella misura in cui mi sono trovato a contatto con un mondo, il mondo degli affari, in cui ho scoperto di non voler entrare e che ho abbandonato per dedicarmi al mondo della ricerca. La frequentazione di quell'istituto ha fatto sorgere in me talmente tante domande da spingermi indirettamente verso la sociologia, in particolare per via dello shock culturale subìto nel trovarmi immerso nel *milieu* dei ragazzi dell'alta borghesia e nobiltà parigine – che ingenuamente credevo fossero scomparse nel 1789! Solo per rendere l'idea, il mio vicino di stanza si chiamava Christian de Rivelrieux de Varax e suonava il corno da caccia sul balcone che avevamo in comune… Incoraggiato dall'incontro con Bourdieu, parallelamente agli studi in economia industriale, ho iniziato a seguire un corso universitario in sociologia. Ho preso la *licence* e la*maîtrise* all'università di Nanterre (Paris X) – a quel tempo ancora chiamata "*Nanterre la rouge*" per esser stata la scintilla che ha dato il via agli eventi del Maggio '68. Appartenere contemporaneamente a questi due universi, una grande scuola dedicata alla perpetuazione del mondo degli affari parigini e un'università pubblica, culla storica della sovversione studentesca e della critica sociale, si è rivelato un'eccellente introduzione pratica alla sociologia. Nel campus dell'HEC apparivo sotto diversi aspetti, politici e pedagogici, come un allievo indisciplinato, recalcitrante all'indottrinamento grossolano a cui eravamo sottoposti (ricordo che citavo *La Reproduction* di Bourdieu e Passeron e *Le Système des Objets* di Baudrillard in un corso di marketing per provocare il professore)[6]. Eravamo un piccolo gruppo composto da alcuni studenti appartenenti alle classi medie e operaie, e quasi tutti provenienti dalle province, generalmente di sinistra, intellettuali e politicamente impegnati. Gli altri ci chiamavano "*les bolchos*" e noi chiamavamo i sostenitori dell'ordine costituito accademico e sociale "*les fachos*". Era un clima piuttosto scherzoso, fatta eccezione per le elezioni della primavera 1981 durante le quali i rapporti si erano particolarmente inaspriti.

SD: Come è arrivato in Nuova Caledonia e come ha poi trovato la strada per gli Stati Uniti?

LW: Una volta laureato all'HEC, ho ottenuto una borsa di studio per gli Stati Uniti e ho trascorso l'anno 1982-1983 a Chapel Hill, studiando presso l'*University of North Carolina*. È stato lì che la mia conversione dall'economia alla sociologia ha trovato la sua conferma definitiva. Leggevo voracemente (tra i miei libri preferiti vi erano quelli di Elliot Liebow, John Dollard, C. Vann Woodward ed Erving Goffman) e seguivo corsi di teoria sociologica e sociologia storico-comparata in un dipartimento eccellente dove ho stretto legami intellettuali con Gerhard Lenski e Craig Calhoun che incoraggiavano il mio passaggio dall'economia alla sociologia. Ogni giovedì per un intero semestre, pranzavo nell'ufficio di Calhoun insieme a Lenski (l'autore del classico *Power and Privilege*) chiacchierando di storia e teoria sociale[7]. Poi sono partito per la Nuova

Caledonia dove ho trascorso due anni, dal 1983 al 1985, per via del servizio militare, che però ho svolto come assistente tecnico. Per uno straordinario colpo di fortuna sono stato assegnato, come sociologo, al servizio civile in un centro di ricerca dell'ORSTOM[8]. Ho trascorso due anni in Nuova Caledonia in un piccolo gruppo di ricerca – eravamo solo in tre – al tempo delle insurrezioni dei Kanak nel novembre 1984. Perciò ho vissuto e lavorato in una società coloniale molto brutale ed arcaica poiché, negli anni '80, la Nuova Caledonia era una tipica colonia del XIX secolo sopravvissuta quasi intatta fino al termine del XX secolo. Condurre una ricerca sul sistema scolastico, l'urbanizzazione e i cambiamenti sociali nel contesto di un'insurrezione, in uno stato di emergenza, osservare in tempo reale le lotte tra coloni e indipendentisti, e poter riflettere in modo concreto sul ruolo civico della scienza sociale rappresenta, per un apprendista-sociologo, un'esperienza sociale straordinaria. Ho partecipato ad un congresso del *Fronte Socialista di Liberazione Nazionale Kanak* a Canala, ho attraversato tutta la *Grande Terre* (l'isola principale) e soggiornato spesso nell'isola di Lifou, presso alcuni amici che da lungo tempo erano militanti Kanak, in un momento in cui quasi nessuno circolava nel territorio.

Anziani del clan Unë, tribù dei Luecilla, isola di Lifou, Nuova Caledonia (Dicembre 1983)

È stato allora che ho letto i classici dell'etnologia (Mauss, Mead, Malinowski, Radcliffe-Brown, Bateson ecc. – in particolare i lavori condotti nel Sud del Pacifico, dato che le isole Trobriand erano nelle immediate vicinanze), che ho scritto il mio primo quaderno di campo (avevo abbozzato il primissimo in mezzo alla tribù dei Luecilla, nella baia di Wé, nel Natale del 1983) e ho pubblicato i miei primi lavori – non ancora lavori di gioventù, ma potremmo dire d'infanzia[9]. Al termine del mio soggiorno in Caledonia, ho ricevuto una borsa di studio di quattro anni per fare un dottorato alla *University of Chicago*, la culla della sociologia statuniten-

se. Quando sono arrivato nella città di Upton Sinclair, la mia idea era quella di lavorare ad una antropologia storica della dominazione coloniale in Nuova Caledonia, ma poi mi sono distratto e ho deviato verso l'America.

Il ghetto, la palestra, la banlieue SD: È così dunque che un giovane ricercatore francese viene a contatto con il ghetto nero americano…

LW: In effetti, la combinazione di due eventi inaspettati ha deviato quelli che erano i miei piani iniziali. Da un lato la porta della Nuova Caledonia veniva brutalmente chiusa: a Nouméa il mediocre burocrate che era stato il mio supervisore, aveva abusato della sua autorità per mettere contro la mia volontà il suo nome come co-autore in una monografia sul sistema scolastico che avevo, invece, portato a termine da solo – questa era, tristemente, una pratica molto comune presso l'ORSTOM[10]. Avevo esposto denuncia contro questa indebita appropriazione intellettuale alla direzione dell'Istituto a Parigi che si era affrettata a coprire l'imbroglione. A quel punto fui sospeso dall'agenzia e di conseguenza allontanato dall'isola. Contemporaneamente mi trovavo a confronto ogni giorno con la terribile realtà del ghetto di Chicago. Vivevo ai margini del quartiere povero nero di Woodlawn ed era per me fonte di costante preoccupazione il fatto di avere sotto la mia finestra questo paesaggio urbano quasi lunare, con il suo incredibile degrado, la miseria, la violenza, aggravato dalla separazione assolutamente ermetica tra il mondo bianco, prosperoso e privilegiato dell'università e l'abbandono dei quartieri afro-americani circostanti (il campus di *Hyde Park* è delimitato per tre lati dal ghetto del *South Side* e il quarto dal lago Michigan). Questo spettacolo che avevo sotto gli occhi tutti i giorni mi rimetteva profondamente in discussione. È a questo punto che ha avuto luogo il secondo incontro decisivo per la mia vita intellettuale: quello con William Julius Wilson.

Sulla 63ª strada, Chicago, South Side (Luglio 1989)

Wilson è uno tra i sociologi americani di maggior spicco della seconda metà del ventesimo secolo ed il maggiore studioso del rapporto tra razza e classe negli Stati Uniti. Sono stato invitato a lavorare con lui ad un grande progetto sulla povertà urbana che aveva appena intrapreso (grosso modo il programma di ricerca abbozzato nel suo libro *The Truly Disadvantaged*) e ben presto sono diventato suo stretto collaboratore e co-autore[11]. Ho avuto così l'opportunità di andare dritto al cuore del problema e di osservare direttamente come tale dibattito politico e scientifico si sviluppi ad un più alto livello, in particolare nelle istituzioni filantropiche e nei *think tank*, promotori di una rinnovata attenzione a riguardo. Così è come ho iniziato le mie ricerche, prima con Wilson e poi da solo, sulla trasformazione del ghetto nero dopo le rivolte del 1960, tentando di rompere con la visione patologizzante che pervadeva e distorceva le ricerche in merito[12]. Ho un debito enorme con Bill Wilson, che è stato un mentore al tempo stesso esigente e generoso: mi stimolava e mi supportava, ma mi lasciava anche la libertà di divergere dalle sue analisi e talvolta di andare in direzioni diametralmente opposte alle sue.

In quel momento l'etnografia ha giocato per me un ruolo centrale per due ragioni. Da un lato seguivo molti più corsi di antropologia che di sociologia perché il dipartimento di sociologia della *University of Chicago* non era particolarmente stimolante intellettualmente e perché mi sentivo visceralmente legato ad una concezione unitaria delle scienze sociali che avevo ereditato dalla mia formazione francese. Le attività e gli incoraggiamenti di John e Jean Comaroff, Marshall Sahlins, Bernard Cohn e Raymond Smith mi spingevano verso la ricerca di campo. Ma al contempo volevo trovare rapidamente un punto d'osservazione diretta all'interno del ghetto poiché la letteratura esistente a riguardo era il prodotto di uno "sguardo da lontano" che mi sembrava fondamentalmente prevenuto se non addirittura cieco. Era una letteratura dominata dall'approccio statistico, calata dall'alto da studiosi che molto spesso non avevano conoscenza diretta, e neppure di seconda mano, di ciò che era la vita quotidiana dei quartieri poveri della *Black Belt*, e che tentavano di colmare questa lacuna facendo ricorso a stereotipi presi dal senso comune, foss'anche giornalistico o accademico. Volevo ricostruire da zero la questione del ghetto basandomi su precise osservazioni delle attività e delle relazioni quotidiane di quella terra non grata e, per questa stessa ragione, *incognita*[13].

SD: Dunque è questa sociologia "rasoterra" che l'ha portata a frequentare il *ring* della boxe?

LW: Ritenevo epistemologicamente e moralmente impossibile fare ricerca sul ghetto senza acquisirne una seria conoscenza diretta, perché era lì, letteralmente sulla soglia di casa mia (in estate si poteva sentire chiaramente il rumore degli spari dall'altro lato della strada) e perché gli studi convenzionali mi sembravano essere pieni di nozioni accademiche poco plausibili o addirittura perniciose, come il mito scientifico dell'*underclass*, all'epoca molto in voga[14]. Dopo alcuni tentativi falliti ho trovato per caso una palestra di pugilato a Woodlawn, a tre isolati dal mio appartamento, mi sono iscritto dicendo che volevo imparare la boxe, ma semplicemente perché in quel contesto non vi era altro da fare. Effettivamente non avevo alcuna curiosità o interesse verso il mondo del pugilato in sé (ma in ogni caso volevo fare del buon esercizio fisico). La palestra doveva essere solo un punto d'osservazione nel ghetto, un luogo d'incontro con dei potenziali informatori.

Ma rapidamente la palestra si è rivelata non solo una fantastica finestra sulla vita quotidiana dei giovani del quartiere, ma anche un complesso microcosmo con una storia, una cultura, ed una sua vita propria, sociale, estetica, emozionale e morale molto intensa e ricca. Ho stretto un legame d'amicizia molto forte, quasi carnale, con i frequentatori del club e con il vecchio allenatore, DeeDee Armour, diventato per me una sorta di padre adottivo[15]. Mi sono ritrovato progressivamente attratto dal magnetismo della *Sweet Science* a un punto tale che trascorrevo in palestra

la maggior parte del mio tempo. Dopo circa un anno, ho iniziato a pensare di approfondire un secondo soggetto di ricerca, ossia la logica sociale di quest'arte del corpo. Che cos'è che appassiona così tanto i pugili? Perché si cimentano con una tra le professioni più difficili e distruttive? Come acquisiscono il desiderio e le competenze necessarie per resistere? Quale ruolo giocano in tutto ciò la palestra, la strada, la violenza che li circonda ed il disprezzo razziale, l'interesse personale e il piacere, la credenza collettiva nella trascendenza personale? Come viene a crearsi una competenza sociale, ossia una competenza incorporata [*embolie*], trasmessa attraverso una pedagogia silenziosa di organismi in azione? In breve, come si costruisce e si sviluppa l'*habitus pugilistico*?[16]

Così è come mi sono trovato a lavorare contemporaneamente a due progetti tra loro connessi, all'apparenza molto differenti l'uno dall'altro ma in realtà strettamente legati: da un lato una microsociologia carnale dell'apprendistato pugilistico quale mestiere sub-proletario del corpo *nel ghetto*, che restituisce questo universo secondo un "taglio" particolare: dal basso e dall'interno; dall'altro lato, una macrosociologia storica e teorica *del ghetto* inteso come strumento di chiusura razziale e dominazione sociale, che offre una prospettiva generale dall'alto e dall'esterno.

SD: E proprio mentre proseguiva la sua ricerca sul campo nella *South Side* di Chicago, in Francia esplodeva l'allarme sulla "ghettizzazione" delle *banlieues* popolari.

LW: Esattamente. Nel 1990 dopo gli scontri di Vaux-en-Velin (una periferia industriale povera di Lione) una sorta di "panico morale" ha iniziato a cristallizzarsi in Francia – ed in seguito in altri paesi europei – riguardo la destabilizzazione di alcune periferie urbane a causa dei processi di deindustrializzazione e della disoccupazione di massa. Si diceva che queste zone si erano immediatamente trasformate in ghetti all'americana, in cui gli immigrati avevano assunto, per così dire, il ruolo dei neri. Ora, io mi trovavo a Chicago, immerso nella mia ricerca nel cuore del *South Side* e questa leggenda mediatica, rapidamente diffusa tra i politici e persino tra alcuni studiosi (non sempre più informati di loro), mi sembrava sconfinasse nel surreale. Ancora una volta il dibattito era pervaso di stereotipi e *cliché* basati su di una doppia ignoranza: ignoranza della realtà prosaica delle classi operaie delle *banlieues* francesi nell'epoca post-fordista ed ignoranza del ghetto nero americano. Il risultato dell'unione di queste due ignoranze era un discorso completamente scollato dalla realtà, ma la cui potenza ha di fatto dato luogo ad una "profezia autorealizzantesi" nella misura in cui tale discorso è stato ripreso e rielaborato ovunque e da chiunque divenendo rapidamente una guida per le politiche pubbliche e, in particolare, per le "politiche cittadine" adottate dallo Stato francese dopo il 1990, seguite dal varo periodico di "leggi anti ghetto" tanto ipocrite quanto inefficaci.

Ritenevo di avere un dovere, tanto scientifico quanto civico, di intervenire in questo (falso) dibattito per rifiutare i termini in cui veniva posto attraverso lo studio metodico delle trasformazioni dei "quartieri di segregazione" [*neighborhoods of relegation*], quegli spazi stigmatizzati in cui, in entrambi i lati dell'Atlantico, le popolazioni marginalizzate, sia materialmente che in termini di dignità, venivano ad essere respinte. Ho intrapreso così un confronto, punto per punto, tra l'evoluzione del ghetto nero americano dopo le agitazioni degli anni '60 e quella delle *banlieues* in Francia dopo la metà degli anni '70 durante il processo di de-industrializzazione, un confronto dal quale è emersa una prima serie di articoli orientati in particolare verso il dibattito europeo[17]. Per confrontare il *South Side* di Chicago con la *banlieue* parigina ["*the outer city*"], tra il 1989 e il 1991 ho condotto un'indagine di campo all'interno del progetto di edilizia popolare della *Cité des Quatre Mille*, nel comune industriale di La Courneuve, situato a nord-est della capitale e al tempo stesso nei corridoi degli uffici amministrativi incaricati di implementare le politiche urbane. Una volta completato, questo lavoro ha dato origine ad una triplice chiarificazione: em-

pirica, teorica e politica. Ho mostrato come, nel versante statunitense, il "ghetto comunitario" si sia trasformato, nella metà del ventesimo secolo, in un "iperghetto"; come i territori della classe operaia nella periferia urbana europea abbiano subìto un processo di graduale decomposizione ma, contrariamente a quanto il discorso dominante sosteneva, allontanandosi dalla forma-ghetto a un punto tale da poter essere considerati come forme di *anti-ghetto*. Ho dimostrato, inoltre, che in entrambi i continenti è lo Stato la principale causa determinante dell'intensità e delle forme assunte dalla marginalità urbana[18]. Ho mostrato, infatti, che ciò che i sociologi urbani presentano come "effetti di quartiere" sono in realtà *effetti dello Stato* iscritti nello spazio attraverso la mediazione storica delle lotte per la definizione, distribuzione ed appropriazione dei beni pubblici. E questo non vale solo per gli Stati Uniti e l'Europa occidentale, ma anche per le zone espropriate delle città del "Secondo Mondo", sia che si tratti delle *favelas* di Rio de Janeiro, delle *townships* di Città del Capo o dei *varoş* di Istanbul.

Nella favela di Santa Marta, Rio de Janeiro (Aprile 2001)

Mentre portavo avanti le mie ricerche sul pugilato e il ghetto, continuavo ad essere in contatto con Pierre Bourdieu dal quale ero sempre incoraggiato. È venuto a Chicago varie volte, ha visitato la palestra, conosciuto DeeDee e i miei amici pugili. È stato durante une delle sue visite che abbiamo elaborato l'idea di un libro che illustrasse il nucleo teorico del suo lavoro, e che fosse rivolto ad un pubblico anglo-americano, poiché era proprio su questo fronte che si riscontravano le maggiori distorsioni e quindi i maggiori ostacoli ad una fruttuosa comprensione dei modelli da lui proposti. Abbiamo dedicato tre anni alla scrittura di questo libro, intitolato *An Invitation to*

Reflexive Sociology[19], elaborato direttamente in inglese e poi rapidamente tradotto in francese ed in seguito in numerose altre lingue. La sociologia del ghetto, l'etnografia dei corpi specializzati, le comparazioni da una parte all'altra dell'Oceano, il lavoro teorico con Bourdieu: tutti questo filoni sono stati elaborati insieme e contemporaneamente, e tutti sono, tra loro, intrecciati.

La roccia dello Stato penale

SD: Come è entrata, allora, la questione della *prigione* in questo programma di ricerca?

LW: Ancora una volta, così come per l'antropologia del pugilato, tutto è accaduto in una maniera assolutamente inaspettata: sono state la logica stessa della ricerca e le imprevedibilità del lavoro di campo che mi hanno portato, per ragioni analitiche, ad entrare in prigione. Annotando le storie di vita dei miei amici pugili nella palestra di Woodlawn, mi sono reso conto che la maggior parte di loro aveva trascorso del tempo dietro le sbarre. Ho realizzato che la prigione era una realtà tanto scontata quanto centrale nell'orizzonte delle istituzioni con cui i giovani del ghetto avevano a che fare e in cui spesso inciampavano – come una grande roccia nel loro giardino personale che non poteva essere rimossa né tantomeno aggirata, ma in grado di modificare tutto il paesaggio sociale.

Ad esempio il mio amico e *sparring partner* sul ring O-Jay aveva trascorso sei anni in prigione al termine dell'adolescenza, imparando così l'arte del pugilato dietro le sbarre. Una volta uscito di prigione ha trovato rifugio nella palestra che lo ha protetto dalla strada, e ha proseguito la sua carriera come pugile. Ma naufragata la sua carriera sul ring e chiusa la palestra, è ritornato nei traffici illegali finendo per essere arrestato numerose volte. Periodicamente lo facevo uscire di prigione pagando cauzione e legali… Vedere al termine di un processo il tuo miglior amico finire in prigione rischiando dai sei ai trent'anni è qualcosa che ti scuote esistenzialmente ed intellettualmente! Volevo capire che ne fosse stato di lui ed è stata questa esperienza che mi ha spinto a portare avanti, nel 1998-99, una ricerca di campo sperimentale sulle prigioni statunitensi a Los Angeles, ed in seguito a Chicago e New York (con alcune incursioni in Brasile)[20]. Il mio proposito, ancora una volta, era quello di acquisire gli strumenti per far breccia nel muro del discorso dominante sulle prigioni e delle analisi criminologiche distanti e meccaniche che trascuravano la rete delle relazioni quotidiane in carcere: la detenzione ha a che vedere prima di tutto con la costrizione dei corpi e con tutto ciò che su di essi viene così impresso in termini di categorie, desideri, senso del sé e legami con gli altri.

Non si può comprendere il percorso del sottoproletariato nero americano dopo le rivolte che hanno scosso le metropoli nel 1960 senza prendere in considerazione, nella propria analisi, l'incredibile espansione dello Stato penale nell'ultimo trentennio dello scorso secolo. Tra il 1975 e il 2000 gli Stati Uniti hanno accresciuto di cinque volte la popolazione carceraria tanto da guadagnare il primo posto a livello mondiale per numero di incarcerazioni con più di due milioni di detenuti – un dato di cui in quel periodo non avevo tenuto conto e che avevo analiticamente trascurato come tutti i sociologi che lavoravano su razza e classe in America (il primo studioso ad aver affrontato la questione è stato il giurista Michael Tonry in *Malign Neglect*, un libro chiave apparso nel 1995 che aveva attirato la mia attenzione perché avevo pensato allo stesso titolo per uno dei miei libri)[21]. Come spiegare questa iper-inflazione carceraria? La prima risposta, offerta dall'ideologia dominante e dalle ricerche ufficiali, è che essa sia legata alla criminalità. Ma l'andamento tendenziale del tasso di criminalità tra il 1973 e il 1993 era rimasto stabile, per poi scendere bruscamente proprio quando il numero di detenuti saliva alle stelle. Vi era inoltre un secondo mistero: mentre la percentuale di afro-americani nelle "coorti" criminali diminuiva costan-

temente nel corso di queste due decadi, quella all'interno della popolazione carceraria aumentava rapidamente e senza posa. Per risolvere questi due enigmi, è necessario uscire dallo schema del "delitto e castigo" e *ripensare la prigione come un'istituzione politica*, come una componente centrale dello Stato. È così che si scopre che la crescita dello Stato penale è il risultato di una politica di penalizzazione della povertà che risponde a sua volta alla crescita dell'insicurezza sociale e al collasso del ghetto come meccanismo di controllo della popolazione doppiamente marginalizzata sia sul piano materiale che su quello simbolico[22].

SD: E come ha mostrato in *Les Prisons de la misère* (1999), l'espansione stessa dello Stato penale negli Stati Uniti è legata all'atrofia dello Stato sociale[23].

LW: Proprio mentre approfondivo le mie ricerche tra le statistiche carcerarie per decifrare le ragioni della stupefacente crescita dello Stato penale in America, Clinton approvava la *welfare reform* del 1996 ideata dalla fazione più reazionaria del Partito Repubblicano. L'abolizione del diritto all'assistenza pubblica per le donne povere con bambini e la sua sostituzione con l'obbligo di impiego al minimo salariale (ribattezzato *"workfare"*) è uno scandalo storico, la misura più regressiva, presa da un presidente che si presumeva fosse progressista, durante tutto il ventesimo secolo. Indignato politicamente, ho scritto a riguardo un articolo per *Le Monde Diplomatique* e in seguito un saggio più approfondito per una rivista di geografia politica, l'*Hérodote*[24]. Analizzando le implicazioni di questa riforma mi sono reso conto che l'atrofia organizzata del versante sociale dello Stato americano e l'improvvisa ipertrofia di quello penale non erano semplicemente concomitanti e complementari, e che soprattutto prendevano di mira la stessa popolazione stigmatizzata ai margini del lavoro salariato. Stava divenendo chiaro che la "mano invisibile" del mercato deregolamentato chiamava in causa e necessitava il "pugno di ferro" della giustizia criminale alla base della struttura di classe.

Questo è quanto ho tentato di mostrare in *Les Prisons de la misère* tracciando la diffusione internazionale delle politiche di gestione poliziesca a "tolleranza zero", che sono l'avanguardia del trattamento penale della povertà. Il libro è stato rapidamente tradotto in tre, sei, sedici lingue poiché queste politiche di contenimento punitivo degli strati precari del nuovo proletariato urbano si stavano diffondendo su tutto il globo sulla scia del neoliberalismo economico. Così per un po' mi sono allontanato dal ghetto, spinto dall'urgenza politica, e quasi contro la mia volontà, di analizzare più approfonditamente la trasformazione delle politiche penali in relazione alle politiche sociali.

SD: Tuttavia l'analisi del ruolo delle prigioni l'ha riportata direttamente ai "quartieri di segregazione" [*neighborhoods of relegation*] nella misura in cui queste aree sono il primo bersaglio dello sviluppo dello Stato penale.

LW: Effettivamente, senza che fosse pianificato, ho scritto una sorta di trilogia sul rapporto tra povertà ed etnicità, Stato sociale e Stato penale nell'epoca del neoliberalismo trionfante, pubblicata però senza rispettare un ordine particolare. Il primo volume è *Urban Outcasts* in cui, rifiutando la tesi della convergenza tra le due sponde dell'Atlantico delle forme di marginalità urbana, ho diagnosticato l'emergenza di un nuovo regime di povertà urbana distinto dal regime "fordista-keynesiano" che è prevalso fino agli anni '70[25]. L'ho chiamata *marginalità avanzata* perché non è né residuale né ciclica, ma è davanti a noi, inscritta nel divenire delle società avanzate sottoposte alle tensioni della deregolamentazione capitalistica[26]. Per riassumere brevemente, la "marginalità avanzata" sta prendendo il posto del ghetto sul versante americano e dei territori della classe operaia tradizionale in quello europeo. È il prodotto della frammentazione del lavoro salariato, della disconnessione funzionale tra i quartieri degradati e l'economia nazionale e globale, della stigmatizzazione territoriale e della revoca delle protezioni tradizionalmente offerte dallo Stato sociale.

Come risponderà lo Stato all'aumento della marginalità e come affronterà la serie di "problemi sociali" che questa si porta sulla sua scia, quali la disoccupazione, i senzatetto, la criminalità, la droga, la gioventù senza occupazione e furibonda, lo sfacelo familiare e sociale, ecc.? Come contenere queste ripercussioni e allo stesso tempo portare gli strati precari del nuovo proletariato urbano – ciò che possiamo semplicemente chiamare il "precariato" – ad accettare le opportunità di lavoro instabili e sottopagate dell'economia liberalizzata dei servizi? La risposta è nel mio secondo volume: *Punishing the Poor* analizza l'invenzione di un "nuovo governo dell'insicurezza sociale" che sposa la disciplina del *workfar*e e la coercizione esercitata da un apparato poliziesco e penale ipertrofico ed iperattivo [27]. Nel 1971 Frances Fox Piven e Richard Cloward hanno pubblicato un libro audace, divenuto immediatamente un classico della scienza sociale, intitolato *Regulating the Poor* [28]. Con questo testo i due autori mostravano che le politiche sociali, e in particolare l'assistenza ai poveri, evolvono in maniera ciclica, attraverso contrazione ed espansione, in modo da spingere gli strati di popolazione più disagiata sul mercato del lavoro, durante le fasi di espansione economica, e prevenire la rivolta durante i periodi di scarsità economica. La mia tesi è che, trent'anni dopo, la "regolamentazione dei poveri" non avviene più solo attraverso il *welfare system* ma implica anche un legame istituzionale che connette i settori assistenziali e penali dello Stato. Ciò significa che se vogliamo comprendere le politiche volte alla gestione dei problemi della popolazione alla base della struttura delle classi e dei territori, dobbiamo allo stesso tempo studiare ciò che Bourdieu chiamava la "mano destra" e la "mano sinistra" dello Stato. Le politiche sociali e quelle penali hanno finito per convergere e fondersi: la stessa filosofia comportamentista, la stessa idea di contratto e responsabilità personale, gli stessi meccanismi di sorveglianza e di schedatura, le stesse tecniche di controllo e le stesse "cerimonie di degradazione" (nei termini di Garfinkel[29]), le stesse sanzioni per le condotte devianti permeano la burocrazia dell'assistenza sociale, trasformata in un trampolino di lancio nel mondo del lavoro precario, e le attività della polizia, del giudice penale e delle prigioni a cui è richiesto di tenere a freno le popolazioni marginalizzate.

Il terzo volume intitolato *Les Prisons de la misère*, e pubblicato per primo per ragioni di urgenza politica, mostra le cause e analizza i meccanismi dell'internazionalizzazione della penalizzazione della marginalità urbana, avvenuta attraverso la diffusione planetaria della strategia poliziesca della "tolleranza zero", di pari passo con la diffusione delle politiche economiche neoliberali[30]. Segue un quarto volume, *Deadly Symbiosis*, che mostra come la divisione etnorazziale contribuisca ad ampliare l'espansione dello Stato penale ed acceleri la transizione dal *welfare* sociale alla gestione punitiva della povertà; e come da qui l'istituzione carceraria ridefinisca e ridistribuisca lo stigma etno-razziale o etno-nazionale attraverso le sue proprie operazioni simboliche e materiali[31]. Questo libro intreccia etnografia, storia sociale, teoria sociologica e filosofia del diritto, ed esamina il modello della fusione strutturale e funzionale dei quartieri di segregazione con il sistema carcerario, ideato per analizzare il caso degli Stati Uniti, è stato portato aldilà dell'Atlantico per spiegare il fenomeno della sovra-incarcerazione dei migranti postcoloniali nell'Unione Europea e in Brasile per quel che riguarda la "militarizzazione" delle frontiere urbane nella struttura binaria delle metropoli [32].

SD: C'è quindi, anche qui, non solo un filo conduttore esistenziale ma anche una giuntura teorica che lega insieme queste tematiche all'apparenza molto differenti tra loro.

LW: Si tratta di oggetti di studio empirici apparentemente disparati e tradizionalmente presi in esame da differenti settori di ricerca che non comunicano tra loro: l'antropologia del corpo, la sociologia della povertà e della dominazione razziale, la criminologia. Chi lavora sul corpo, sulla cultura della vita quotidiana, sulla produzione del desiderio, generalmente non è molto interessa-

to alla questione dello Stato; chi analizza le politiche della giustizia non è solitamente interessato alla marginalità urbana o alle politiche sociali; e i penalisti non dedicano molta attenzione al corpo o alle politiche statali che non abbiano ufficialmente a che vedere con la lotta contro il crimine. La mia posizione è che non si possa separare il corpo, lo Stato sociale e penale e la marginalità urbana: devono essere considerati e spiegati insieme, nella loro mutua imbricazione. La rampa di lancio per questo "missile analitico" a tre teste è l'*Invitation to Reflexive Sociology* che contiene tutti i concetti chiave e i principi metodologici adoperati negli altri libri.

L'etnografia come strumento di rottura e costruzione

SD: La posizione centrale che l'etnografia occupa nel suo percorso intellettuale è ora chiara, ma vorrei chiederle di approfondire i differenti ruoli che essa riveste nei vari progetti di ricerca che lei ha condotto, poiché non è poi così comune associare il nome di Pierre Bourdieu all'etnografia.

LW: Questo è senza dubbio un errore dettato dall'ignoranza poiché, come ho mostrato nell'articolo che apre il numero speciale di *Ethnography* su "Pierre Bourdieu nel campo", Bourdieu è stato uno tra i più originali fautori di questo approccio e anzi l'etnografia ha avuto un ruolo decisivo nella gestazione complessiva del suo progetto scientifico[33]. Non solo Bourdieu ha scritto dei testi che sono pietre miliari per il lavoro etnografico – come *Le sense de l'honneur* (1965) e *La maison kabyle, ou le monde reversé* (1971), ma l'osservazione di campo ha anche ricoperto un ruolo centrale in tutti i suoi libri più importanti, da *Héritiers a Règles de l'art* passando per *La distinction*[34].

Solo considerando i lavori più giovanili, possiamo vedere come Bourdieu ci abbia lasciato una straordinaria etnografia comparata, condotta su entrambe le sponde del Mediterraneo, delle trasformazioni cataclismiche che hanno coinvolto strutture mentali e sociali nelle società contadine della regione algerina della Cabilia, sotto la pressione della penetrazione coloniale francese e della guerra di liberazione, e nella provincia francese di Béarn, dove Bourdieu aveva trascorso la sua infanzia, a conseguenza della scolarizzazione generalizzata, dell'apertura dello spazio rurale agli scambi di mercato e dell'influenza della cultura urbana ad opera dei *mass media*[35] 2002.]. Consiglierei a chi persiste nel considerarlo un "teorico della riproduzione" di rileggere questi studi… Bourdieu stava lavorando ad un'etnografia comparata, condotta simultaneamente in diversi luoghi, e combinata con l'analisi statistica, trent'anni prima che si affermasse la moda dell'etnografia "*multi-sited*" – la quale è spesso e volentieri una fragile copertura per una pratica molto più affine al turismo culturale che ad un lavoro sul campo che sia degno di questo nome. L'etnografia di Bourdieu, lungi dall'abbandonarsi ad esotismi ed empirismi, era profondamente guidata da un progetto teorico che l'etnografia stessa a sua volta alimentava: la maggior parte dei suoi concetti chiave, come quello di habitus, trovano la loro origine in una sorta di *puzzle* empirico riscontrato sul campo. Inoltre, sulle orme di Bourdieu, al *Centre de sociologie européenne* ma non solo, ci sono sempre stati numerosi studiosi che erano prima di tutto etnografi: penso in particolare ad Abdelmalek Sayad, Stéphane Beaud e Michel Pialoux, Yvette Delsaut, Monique e Michel Pinçon[36].

Questo per dire che non mi sarebbero mancati modelli da seguire se avessi voluto deliberatamente prendere la decisione di diventare un etnografo. Ma la questione di scegliere se dedicarmi o meno ad un lavoro di campo non mi si è mai presentata nei termini di una vocazione metodologica. È piuttosto il metodo stesso ad essersi presentato come il più adatto a risolvere concretamente i problemi di ricerca con cui mi stavo confrontando, che a Chicago non avevano

semplicemente a che fare con la necessità di "avvicinarmi" al ghetto per acquisirne dall'interno una conoscenza pratica e vissuta, ma anche con la necessità di acquisire uno *strumento per la decostruzione delle categorie* con cui la *Black Belt* americana veniva allora percepita e ritratta nel dibattito universitario e politico. Il mio intento iniziale era quello di basarmi su di un'etnografia della scena urbana del South Side per far breccia in quella duplice barriera formata, in primo luogo, dal discorso precostituito sul ghetto come luogo della *disorganizzazione sociale* – uno spazio di violenza, devianza e vuoto caratterizzato dall'assenza e dalla mancanza – che derivava da un punto di vista esterno ed esotizzante adottato dalla sociologia convenzionale; in secondo luogo dai racconti accademici sull'*underclass*, quella temibile e ripugnante categoria che negli anni '80 si era cristallizzata nell'immaginario sociale e scientifico americano per spiegare in maniera perfettamente tautologica il crollo del ghetto nero a causa dei "comportamenti anti-sociali" dei suoi residenti[37].

L'osservazione etnografica mi ha consentito di effettuare una doppia rottura, sia con la rappresentazione mediatico-politica dominante quanto con quello che era, all'epoca, il senso comune accademico, esso stesso fortemente contaminato dalla *doxa* nazionale. Lo stesso è accaduto sul versante francese, dove il confronto tra quello che vedevo e sentivo negli uffici del *Ministère de la ville* e tra gli edifici popolari della *Cité des Quatre Mille* a La Courneuve mi ha permesso di demolire i preconcetti burocratici e pseudo-intellettuali che ostacolavano la costruzione sociologica dell'oggetto "*banlieues*".

SD: Questo intento è esplicitato nel prologo metodologico di *Urban Outcasts*, dove lei fa riferimento, tra i cinque principi che guidano la sociologia comparata della marginalità urbana, al particolare contributo offerto dall'etnologia.

LW: *Urban Outcasts* non è una monografia etnografica nel senso classico poiché l'analisi articola il micro-livello del quartiere, il meso-livello della città e delle istituzioni politiche locali, e il macro-livello dell'economia nazionale e dello Stato, combinando osservazione diretta, dati statistici e prospettive storiche[38]. Ciononostante l'etnografia gioca un ruolo importante su due registri analitici: come strumento di rottura con la *doxa* politica ed intellettuale, così come ho appena mostrato, e come *strumento di costruzione teorica*.

Le osservazioni che registravo quotidianamente nel ghetto nero di Chicago con i miei compagni della palestra di pugilato circa le loro relazioni con i datori di lavoro, i servizi sociali, la polizia, le bande di strada, la scuola e così via, mi hanno consentito di elaborare quelle nozioni ideal-tipiche che ho adottato per decifrare le pratiche sociali e le esperienze vissute della povertà nel cuore segregante della metropoli americana. Così il concetto di *iperghetto* coglie il restringimento del regno delle possibilità ed il clima di clausura sociale e razziale che permeava il *South Side* negli anni '90, di cui non se ne può avere un'idea senza avervi mai messo piede. Lo schema della *marginalità avanzata*, sviluppato nella terza parte del libro, che caratterizza il nuovo regime di povertà emerso nell'epoca post-keynesiana e post-fordista, si fonda sulla diretta conoscenza delle strategie di vita dei residenti del ghetto nero americano e delle *banlieues* francesi sempre più degradate, delle forme di coscienza collettiva che orientano le loro azioni e aspirazioni, così come degli ostacoli concreti con i quali si scontrano – tra cui ad esempio l'assenza di una lingua comune che raddoppia sul piano simbolico la dispersione oggettiva del "precariato".

Il concetto di *stigmatizzazione territoriale*, che fa riferimento a quella modalità distintiva di discredito collettivo che grava sui residenti dei quartieri di segregazione nell'epoca del lavoro salariato desocializzato, nasce all'interno di uno studio di campo condotto faccia a faccia con i responsabili amministrativi delle politiche urbane in Francia[39]. I funzionari pubblici che ho intervistato parlavano tutti di una degenerazione dei quartieri popolari della periferia urbana con un tremito d'angoscia e disgusto nelle loro voci. Tutto nei loro toni, nel loro vocabolario, nelle loro

posture e gestualità esprimeva insofferenza verso la missione e la popolazione degradate, e pertanto degradanti, di cui dovevano farsi carico. Ho potuto notare, in seguito, che lo stesso senso di disgusto e degradazione nasceva negli ultimi gradini della scala sociale, tra i residenti della *Cité des Quatre Mille* nella periferia industriale parigina, e tra i neri americani confinati nell'iperghetto di Chicago. Senza un lavoro di campo condotto in parallelo su entrambe le sponde dell'Atlantico non avrei mai potuto sviluppare questa nozione che, con il senno di poi, rappresenta per me uno tra i risultati più decisivi di questa ricerca.

SD: In che cosa la stigmatizzazione territoriale differisce dalla stigmatizzazione etnica, e in che misura è rilevante secondo il suo punto di vista?

LW: I quartieri della classe operaia, le aree espropriate o gli enclave degli immigrati non hanno mai goduto di una buona reputazione, e la città ha sempre avuto le sue zone più malfamate, le sue aree più equivoche e degradate, zone d'ombra avvolte da un'aura sulfurea. Ma un nuovo fenomeno è sorto negli ultimi due decenni: in tutti i paesi avanzati, un piccolo numero di quartieri o località sono diventate pubblicamente note, se non addirittura celebri, come pozzi di perdizione sociale e morale. Gli enormi complessi di edilizia popolare della *Robert Taylor Homes* a Chicago, *Bobigny* nella periferia orientale di Parigi, l'area del *Moss Side* a Manchester, *Tensta* all'estrema periferia di Stoccolma, *São Joao de Deus* nella parte nord della città di Oporto, questi nomi non sono altro che eponimi nazionali per indicare l'"orrore urbano". Essi incutono timore e suscitano disprezzo in tutta la società. La macchia di questi luoghi si è cristallizzata, sovrapposta al disonore etnico e di classe che già colpiva i loro abitanti, i cui effetti, distinti dagli "stigmi" tribali, morali e corporali precedentemente analizzati da Erving Goffman [40], contribuiscono ad alimentare vigorosamente la spirale di disintegrazione sociale e diffamazione simbolica.

Quando domandavo ai residenti del ghetto di Chicago e de La Courneuve, due zone di segregazione distanti l'una dall'altra circa sei mila chilometri, "Che cosa fa la gente di questo quartiere per sopravvivere giorno per giorno?", loro mi rispondevano immediatamente quasi negli stessi termini: "Ehi, io la gente del quartiere non la conosco. Io vivo qui, ma non appartengo a questo posto". In altre parole "Io non sono come loro". Prendevano le distanze dai loro vicini a cui restituivano l'immagine degradata che il discorso pubblico attribuiva a loro. Su entrambe le sponde dell'Atlantico, i residenti dei quartieri percepiti e vissuti come purgatori urbani nascondevano i loro indirizzi ai datori di lavoro e agli enti pubblici, evitavano di chiedere agli amici di andarli a trovare nelle loro case e negavano di essere parte della micro-società locale. Solo il lavoro di campo poteva rivelare la pervasività di questo stesso senso di ignominia in entrambi i luoghi ed il ricorso alle stesse strategie per gestire lo stigma territoriale, incluse le mutue prese di distanza e la denigrazione trasversale, il ritiro nella sfera privata e la fuga nel mondo esterno una volta acquisiti i mezzi per farlo. Queste strategie ledono sempre di più la già fragile collettività delle zone urbane degradate e contribuiscono a produrre quella stessa "disorganizzazione" che secondo il discorso dominante è caratteristica di queste zone. Lo stigma territoriale, inoltre, incoraggia lo Stato ad adottare misure speciali, violando procedure convenzionali e norme nazionali, che il più delle volte rinforzano le dinamiche di marginalizzazione che intenderebbero combattere, a danno dei residenti.

La carne e il testo

SD: In termini di metodo, scala e oggetto di studio, la sua etnografia del mestiere del pugilato a Woodlawn è molto differente dagli altri suoi studi d'ordine più macroanalitico. Come è stata realizzata?

LW: Il progetto sul pugilato ha una struttura molto classica per quel che riguarda i suoi parametri, è molto simile agli studi sui villaggi condotti dagli antropologi britannici negli anni '40, se non fosse che il mio villaggio è la palestra di pugilato e tutto ciò che la concerne, e la mia tribù sono i pugili ed il loro *entourage*[41]. Ho mantenuto questa unità strutturale e funzionale perché circoscrive la figura del pugile e ritaglia uno specifico orizzonte temporale, relazionale, mentale, emozionale ed estetico che lo caratterizza innalzandolo dal suo ambiente ordinario. In primo luogo volevo analizzare la relazione bifida di "opposizione simbiotica" tra il ghetto e la palestra, la strada e il ring. Volevo, poi, mostrare come la struttura sociale e simbolica della palestra governi la trasmissione delle tecniche della "nobile arte" e la produzione delle credenze collettive nell'*illusio* pugilistica. Infine desideravo penetrare la logica pratica di una pratica corporea, che opera al limite della pratica stessa, per mezzo di un lungo apprendistato in "prima persona". Per tre anni mi sono immerso nel paesaggio locale e sono stato preso nel gioco. Ho imparato l'arte del pugilato e partecipato a tutte le fasi di preparazione dei pugili, fino agli incontri della prestigiosa competizione dilettantistica del *Golden Gloves*. Seguivo i miei compagni di palestra nelle loro peregrinazioni personali e professionali. Avevo a che fare quotidianamente con allenatori, manager e promoter che fanno girare il mondo della boxe. In tal maniera sono stato risucchiato dalla spirale sensuale e morale del pugilato a un punto tale che ho preso seriamente in considerazione l'idea di interrompere il mio percorso accademico per dedicarmi a questa professione.

Questo per dire che sia l'oggetto che il metodo di questa indagine differivano dal modello classico. *Body and Soul* rappresenta una *radicalizzazione empirica e metodologica della teoria dell'habitus di Bourdieu*[42]. Da un lato ho aperto la "scatola nera" dell'habitus pugilistico per scoprire la produzione e la costruzione delle categorie cognitive, le abilità corporee e i desideri che insieme definiscono le competenze e le ambizioni specifiche del pugile. Dall'altro lato ho usato l'habitus come dispositivo metodologico, vale a dire, mi sono situato all'interno del turbine d'azione per acquisire attraverso la pratica, in tempo reale, le attitudini del pugile con l'obiettivo di comprendere il magnetismo proprio all'universo pugilistico. Il metodo è volto dunque a verificare la teoria dell'azione che sostiene l'analisi secondo un progetto di ricerca "ricorsivo e riflessivo".

L'idea che mi guidava qui era quella di spingere la logica dell'osservazione partecipativa al punto del suo rovesciamento, dove si trasforma in una *partecipazione osservante*. Nella tradizione anglo-americana, quando gli studenti di antropologia vanno per la prima volta sul campo vengono messi in guardia: "*Don't go native*". Nella tradizione francese, l'immersione radicale è invece ammessa – si pensi a *Les Mots, la mort, les sorts* di Jeanne Favret-Saada[43] – ma a condizione che sia accompagnata da una epistemologia soggettivista che ci faccia perdere nell'intima profondità del soggetto-antropologo. Al contrario la mia posizione è "*go native*" ma "*go native armed*", vale a dire vai equipaggiato dei tuoi strumenti teorici e metodologici, di tutto il bagaglio di problematiche ereditate dalla tua disciplina, della tua capacità riflessiva e d'analisi e guidato dallo sforzo costante, una volta superata la prova di iniziazione, di *oggettivare questa esperienza e di costruire l'oggetto* – anziché lasciarti ingenuamente includere e costruire da esso. Vai avanti, *go native*, ma torna sociologo!

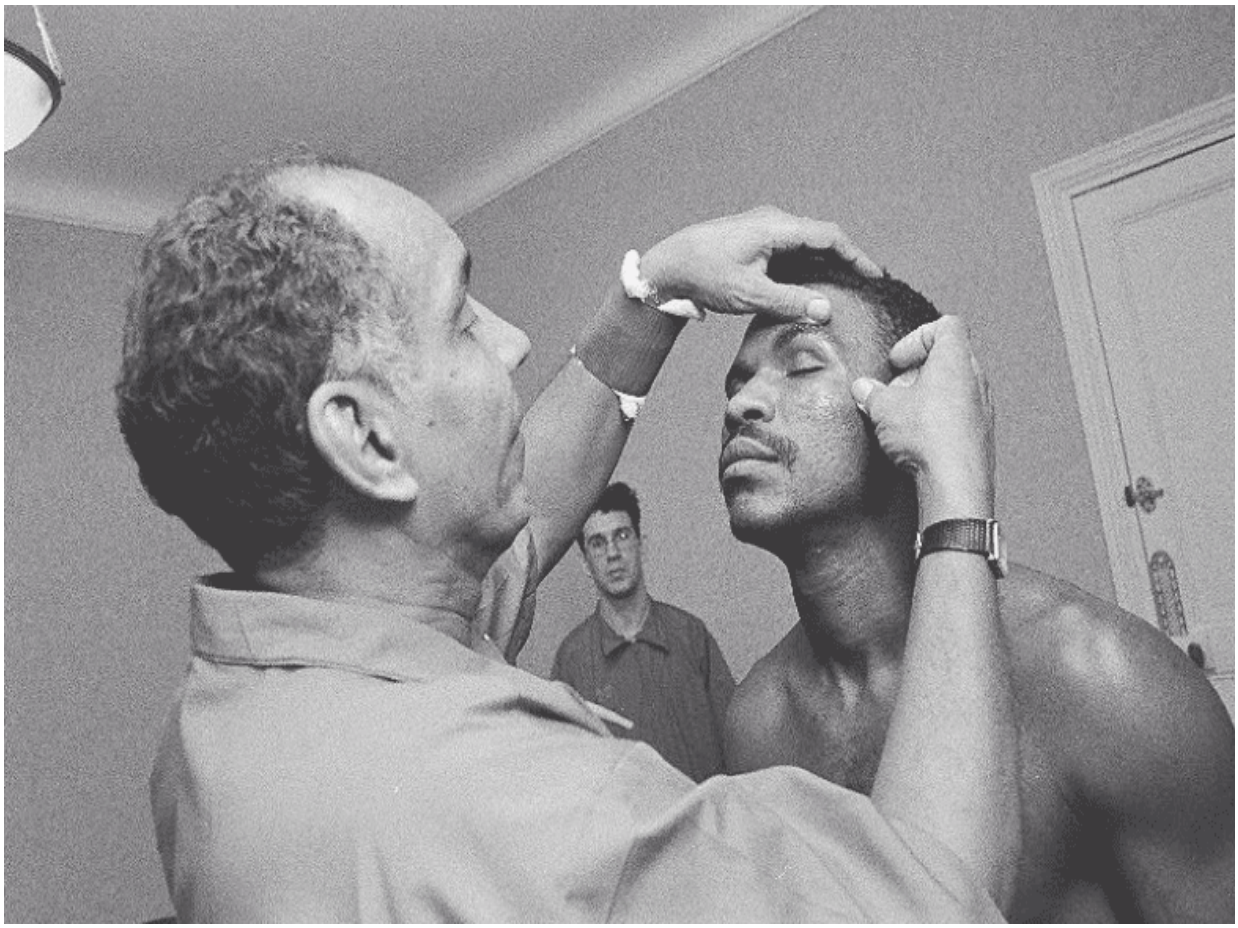
"Busy Louie" in allenamento, affiancato dai compagni Curtis e Tony (Maggio 1990)

SD: Quella iniziazione guidata dalla teoria è ciò che rende *Body and Soul* così originale, a giudicare dalle numerose reazioni suscitate dal libro (tradotto in nove lingue e ampiamente recensito oltre i confini strettamente sociologici).

LW: Delle reazioni non sono poi così convinto! Credo, con mio grande rammarico, che poiché l'obiettivo principale dell'indagine era quello di *de-esotizzare* la *Sweet science* dei pugni, il libro debba gran parte del suo impatto al lato "sensazionalistico" della ricerca di campo: farsi rompere il naso per capire cosa significa diventare un pugile non è molto comune, e ancor meno se a farlo è un "francesino" bianco nel ghetto nero americano… Alcuni dei miei critici, scambiando il mio lavoro con un'estensione degli "studi sulle professioni" nello stile della seconda scuola di Chicago di sociologia urbana, non si sono neppure resi conto del doppio ruolo che il concetto di habitus gioca nella mia indagine lamentando persino un'assenza di teoria nel libro![44]

In realtà teoria e metodo sono uniti a un punto tale da fondersi nello stesso oggetto, estremamente empirico, di cui ne rendono possibile l'elaborazione. *Body and Soul* è *un'etnografia sperimentale* nel significato più stretto del termine, nel senso che il ricercatore è uno tra i corpi socializzati gettati nell'alambicco socio-morale e sensuale della palestra di pugilato, uno dei "corpi-in-azione" di cui si andrà a tracciare la trasmutazione per poter penetrare l'alchimia con cui i pugili stessi sono fabbricati. L'apprendistato è qui il mezzo per acquisire una competenza pratica, una conoscenza viscerale dell'universo che si sta esaminando, una maniera per delucidare la prasseologia dei soggetti presi in considerazione e non per entrare nella soggettività del ricercatore. Non è in alcun modo una caduta nel pozzo senza fondo del soggettivismo in cui entusiasticamente si lancia l'"auto etnografia", è piuttosto tutto il contrario: è un affidarsi all'esperienza più intima, quella del corpo desiderante e sofferente, per cogliere in vivo la produzione collettiva degli schemi di percezione, valutazione e azione del mondo pugilistico condivisi in varia misura da ogni pugile, qualsivoglia sia la sua origine, il suo percorso e la sua posizione nella gerarchia sportiva[45]. La figura centrale di questa storia non è "Busy Louie", non sono questo o quel pugile, e neppure Dee Dee il vecchio allenatore, a dispetto del suo ruolo-guida: è la palestra come fucina sociale e morale. Il modello intellettuale qui non è Carlos Castañeda e i suoi stregoni Yaquí, ma il Gaston Bachelard di *Le Rationalisme applique* e della poetica materialista dello spazio, del tempo e del fuoco[46].

In realtà con questo progetto credo di aver fatto in maniera esplicita, metodica e soprattutto *estrema*, ciò che ogni buon etnografo fa, vale a dire assicurarsi una presa pratica, tattile e sensoriale sulla realtà prosaica che si studia per far luce sulle categorie e sulle relazioni che organizzano la condotta quotidiana e i sentimenti dei propri soggetti. Salvo che solitamente questo accade senza che se ne parli o senza che, insieme al fenomeno che viene studiato, venga tematizzato anche il ruolo della "co-presenza", oppure facendo credere (lo stesso etnografo o altri) che si tratti di un processo mentale, e non un apprendistato che ha invece a che vedere con il corpo e con i sensi e che procede al di sotto del livello di coscienza, prima della mediazione linguistica. *Body and Soul* offre una dimostrazione in atto delle differenti possibilità e virtù di una *sociologia carnale*[47]che tenga pienamente conto del fatto che l'attore sociale è un animale sofferente, un essere di carne e sangue, nervi e viscere, abitato da passioni e dotato di saperi e competenze incorporate [*embolie*] – in opposizione all'*animal symbolicum* della tradizione neo-kantiana, ripreso da un lato da Clifford Geertz e dai fautori dell'antropologia interpretativa e dall'altro da Herbert Blumer e dagli interazionisti simbolici[48] – e *che tutto ciò vale anche per il sociologo*. Questo implica il fatto che sia necessario rimettere in gioco il corpo del sociologo e trattare il suo organismo intelligente non come un ostacolo alla comprensione, come vorrebbe l'intellettualismo inculcato nella nostra concezione popolare della pratica intellettuale, ma come un vettore di conoscenza del mondo sociale.



Testando la tensione prima del combattimento. Curtis Strong, campione dell'Illinois dei pesi ultraleggeri, e il suo "cornerman" (Novembre 1990)

SD: Ma allora se *Body and Soul* non ruota attorno alla figura di "Busy Louie", il sociologo apprendista-pugile, questo significa che non si tratta di un libro di sociologia riflessiva?

LW: Non nel senso inteso dalla cosiddetta antropologia "post-strutturalista" o "postmoderna", secondo la quale il ritorno dello sguardo analitico è diretto sia sulla conoscenza del soggetto nella sua intimità personale che sul testo che egli fa circolare tra colleghi e nel circuito del sapere-potere in cui viaggia. Queste forme di riflessività, narcisistiche e discorsive, sono estremamente superficiali; senza dubbio costituiscono un momento utile quando si intraprende una ricerca, contribuendo a frenare il gioco dei pregiudizi più grossolani (radicati nella propria identità, nel proprio percorso e nei propri affetti, negli effetti retorici, etc.). E tuttavia inibiscono il movimento di autocritica proprio nel punto in cui esso dovrebbe prendere avvio, ovvero nella costante messa in discussione delle categorie e delle tecniche dell'analisi sociologica e della relazione con il mondo che esse presuppongono. È questo ritorno agli *strumenti di costruzione dell'oggetto*, in opposizione al soggetto dell'oggettivazione, che rappresenta il tratto caratteristico di ciò che possiamo chiamare riflessività epistemica[49]. Abbiamo qui un'ulteriore differenza rispetto alla riflessività "egologica" o testuale degli antropologi soggettivisti: la riflessività epistemica interviene non alla fine del progetto, *ex post*, quando si tratta di redigere il rapporto finale di ricerca, ma *durante*, vale a dire in ogni fase dell'indagine. Riguarda la totalità delle operazioni di ricerca più ordinarie, dalla selezione del luogo, al reclutamento degli informatori, dalla selezione delle domande da porre

o quelle da evitare, alla scelta degli schemi teorici, degli strumenti metodologici e delle tecniche di visualizzazione al momento della loro messa in atto.

Body and Soul è dunque un libro riflessivo nel senso che è lo stesso dispositivo d'indagine ad avermi costretto a riflettere costantemente sull'idoneità dei mezzi di ricerca rispetto ai suoi fini, sulla differenza tra la padronanza pratica e la padronanza teorica di una pratica, sullo scarto tra infatuazione sensoriale e comprensione analitica, sullo iato tra il viscerale e il mentale, sull'*ethos* e il *logos* tanto del pugilato quanto della sociologia. Alla stessa maniera *Urban Outcasts* è un lavoro di sociologia urbana riflessiva perché si interroga incessantemente sulle categorie che mette in gioco – "*underclass*", "*inner city*", *banlieues*, iperghetto, segregazione, precariato – per pensare le nuove configurazioni della marginalità nella città. Non solo, ma anche perché è un lavoro che si basa su una netta demarcazione tra le categorie popolari e quelle analitiche, che rappresenta, per me, il fondamento della riflessività.

La riflessività epistemica è tanto più urgente per gli etnografi quanto più grande è il rischio di ricadere nei preconcetti del senso comune. Per dovere metodologico, gli etnografi devono dimostrarsi attenti ai soggetti che studiano e considerare seriamente il loro "punto di vista". Se fanno bene il proprio lavoro, si ritrovano legati ad essi da rapporti di tipo affettivo che favoriscono identificazione e transfert. L'etnografia, infine, si trova paragonata, nella sua immagine pubblica (e sfortunatamente anche agli occhi di altri scienziati sociali), al racconto, alla scrittura di diari e persino all'epica. Ciò significa che l'antropologo o il sociologo che basa la propria ricerca sul lavoro di campo deve *raddoppiare la dose di riflessività*. Questo è quanto ho tentato di dimostrare in *Scrutinizing the Street* in riferimento alle tendenze recenti e alle mode dell'etnografia urbana statunitense[50]. Qui l'oggetto della mia critica non sono i tre libri che analizzo meticolosamente (e tantomeno i loro autori, che rappresentano semplici punti nello spazio accademico, o le loro posizioni politiche, rispetto alle quali sono completamente indifferente), bensì un certo atteggiamento epistemologico di abbandono irriflesso alle appercezioni popolari, al moralismo ordinario, alle seduzioni del pensiero ufficiale e alle regole del decoro accademico. Questo atteggiamento è causa di errori scientifici gravi nella misura in cui tendono a cristallizzarsi in sistema, trovando sostegno nel senso comune sia ordinario che accademico.

SD: *Body and Soul* è un libro innovativo anche per la sua forma, per la sua scrittura narrativa di stampo quasi teatrale che invita il lettore a sperimentare il brivido dell'apprendista-pugile, rendendo palpabile sia la logica del lavoro di campo che il suo prodotto finale.

LW: Come passare dallo stomaco all'intelletto, dalla comprensione della carne al sapere del testo? Qui c'è un problema reale di epistemologia concreta riguardo al quale non si è sufficientemente riflettuto e che per lungo tempo mi è parso irrisolvibile. Restituire la dimensione carnale dell'esistenza ordinaria e l'ancoraggio al corpo del sapere pratico costitutivo del pugilato – ma anche di ogni pratica, persino di quelle all'apparenza meno "corporee" – richiede infatti una profonda revisione della nostra maniera di redigere la scienza sociale. In questo caso bisognava trovare uno stile che rompesse con la scrittura monologica, monocromatica, lineare del classico racconto di ricerca dal quale l'etnografo si è allontanato, per elaborare una scrittura multiforme, mescolando stili e generi, per poter cogliere e trasmettere al lettore "il sapore e il dolore dell'azione" [51], pp. 7-11; cfr. anche *Whores, Slaves, and Stallions: Languages of Exploitation and Accomodation Among Professional Fighters*, Body & Society 7, n. 2–3, giugno-settembre 2001, pp. 181–194, tr. it. *Puttane, schiavi e stalloni: linguaggi dello sfruttamento e dell'adattamento tra i pugili*, in Nancy Scheper-Hughes e Loïc Wacquant (ed.), *Corpi in vendita. Interi e a pezzi*, Ombre Corte, Verona, 2004, pp. 143-158.].

Body and Soul è scritto contro il soggettivismo, contro il narcisismo e l'irrazionalismo che sottendono la cosiddetta teoria letteraria "postmoderna", ma ciò non significa che per questa ragione ci si debba privare delle tecniche letterarie e degli strumenti di esposizione drammatica che questa tradizione ci offre. Ecco perché il libro combina tre modalità di scrittura, tra loro intrecciate nonostante ciascuna di esse prevalga in una delle tre parti, di modo che il lettore possa scivolare impercettibilmente dal concetto al percetto, dall'analisi all'esperienza. La prima parte è ancorata ad uno stile sociologico classico di tipo analitico che individua sin dall'inizio strutture e meccanismi, offrendo in tal modo al lettore gli strumenti necessari per spiegare e comprendere la posta in gioco di ciò di cui si sta trattando. Il tono della seconda parte è determinato da una scrittura etnografica in senso stretto, si tratta, cioè, di una densa rappresentazione dei modi di essere, di pensare, di sentire e di agire propri del *milieu* in considerazione, dove si osservano gli stessi meccanismi precedentemente introdotti, ma questa volta in azione, attraverso gli effetti che essi producono. Il momento esperienziale arriva nella terza parte, sottoforma di "novella sociologica" che restituisce l'esperienza vissuta di un soggetto che è allo stesso tempo colui che conduce l'analisi.

La combinazione ragionata di queste tre modalità di scrittura – la sociologica, l'etnografica e la letteraria – secondo delle proporzioni che vengono gradualmente ad invertirsi nell'evoluzione del libro, ha come obiettivo quello di far sì che il lettore giunga a sentire emotivamente e cogliere razionalmente le dinamiche dell'azione pugilistica. Per questa ragione il testo intreccia insieme un tessuto analitico, note di campo accuratamente redatte, contrappunti costituiti da ritratti di personaggi chiave ed estratti di interviste, e infine fotografie, il cui ruolo è quello di promuovere una comprensione sintetica dell'interazione dinamica dei fattori e delle forme inventariate nell'analisi, il tutto affinché il lettore abbia l'opportunità di "toccare con i propri occhi" il cuore pulsante del pugilato. Ancora una volta tutto si tiene: la teoria dell'*habitus*, l'utilizzo dell'apprendistato come tecnica di indagine, la posizione accordata al corpo senziente come vettore di conoscenza e l'innovazione formale nella scrittura. Non ha senso condurre una sociologia carnale poggiata sull'iniziazione pratica se ciò che rivela del magnetismo sensomotorio dell'universo in questione finisce poi per scomparire nella scrittura, con il pretesto che debbano essere rispettati i canoni dettati dal positivismo humeano o dal cognitivismo neokantiano.

Slittando attraverso l'Atlantico

SD: Veniamo ora alla sua posizione come sociologo europeo che lavora negli Stati Uniti, la quale ci offre l'occasione di riflettere sull'attuale maniera di concepire il ruolo dell'intellettuale tra le due sponde dell'Atlantico.

LW: Posso dire di trovarmi nel punto di raccordo, o in quello di frattura, tra due tradizioni, due concezioni del lavoro di ricerca. Vi è da un lato una tradizione europea, che la Francia rappresenta in maniera esemplare, la quale ha inventato una categoria socio-storica dell'intellettuale attorno all'affare Dreyfus, come Christophe Charle ha mostrato nel suo magnifico libro *Naissance des "intellectuels"*. Secondo questo lignaggio che va approssimativamente da Zola a Sartre, poi da Foucault a Bourdieu e altri, l'intellettuale è un produttore culturale che, per definizione, impegna la sua specifica competenza nel dibattito pubblico[52]. L'intellettuale è necessariamente, per la sua costituzione, implicato nella *City*; è suo dovere far penetrare il frutto delle sue riflessioni e delle sue osservazioni nella sfera civica e politica. Io sono un prodotto di questa tradizione. Ma il caso vuole che io svolga il mio lavoro per lo più al di là dell'Atlantico dove regna una differente tradi-

zione, che ha a che vedere molto più con il rigore metodologico, secondo la quale l'ideale regolativo del ricercatore è incarnato non nell'intellettuale (termine che negli Stati Uniti ha un senso dispregiativo), ma nel *professionista*, inteso in riferimento a figure quali l'avvocato o il medico, ossia a coloro che possiedono una competenza tecnica e conoscenze specialistiche, un sapere neutro valutabile solo da professionisti di pari livello e che pertanto deve essere tenuto fuori dal dibattito pubblico. L'intellettuale è bidimensionale, al contempo studioso e cittadino attivo; l'*accademico* è monodimensionale, rivolto esclusivamente al microcosmo dell'università – a rischio di essere irrilevante e vedersi screditato. Per me questo dualismo è una tensione esistenziale e professionale non sempre facile da gestire.

Naturalmente ciascuna di queste tradizioni ha i suoi propri pregi e difetti. Piuttosto che confinarci nella rituale celebrazione di una concezione della vocazione del ricercatore e nella denigrazione sistematica dell'altra, dovremmo sforzarci di accomunare le loro specifiche qualità. La forza del modello americano risiede nel rigore tecnico che esso prescrive e nei freni che mette al dilettantismo. La perversione del modello francese è l'inverso: la grande tolleranza che accorda al dilettantismo intellettuale e alla saggistica animata da pretese filosofiche, incarnando fino alla caricatura ciò che Louis Pinto, secondo una formula perfettamente calzante, chiama "l'intellettuale mediatico", il quale esiste solo per e attraverso i *media*[53]. Molti dei nostri grandi "filosofi" parigini, onnipresenti nelle riviste culturali e negli *show* televisivi, non hanno mai pubblicato il benché minimo lavoro in una rispettabile rivista filosofica o di scienze sociali. Ma finché i loro amici giornalisti parigini non cesseranno di meravigliarsi dei loro pensieri profondi, essi continueranno ad esistere come tali… Su entrambe le sponde dell'Atlantico i ricercatori autonomi sono sempre più soppiantati da esperti burocrati, quegli studiosi nell'ombra che consegnano ai governi le risposte che i funzionari desiderano e che, soprattutto, accettano le richieste dei politici. Di fatto, in entrambi i paesi vi è un deficit enorme nella riflessione sull'organizzazione collettiva del lavoro scientifico e sul mutamento del nesso tra ricerca, *media*, denaro e politica. Questo deficit favorisce l'eteronomia scientifica, e grazie a questa, la diffusione del monopolio del "pensiero unico" neoliberale che ha interrotto e paralizzato il dibattito pubblico nell'ultimo decennio[54] febbraio 1999), pp. 41–57, in italiano in versione ampliata in Wacquant (a cura di), *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Ombre Corte, Verona, 2005.].

SD: Il suo tempo è diviso tra gli Stati Uniti e l'Europa, ma com'è concretamente la vita quotidiana di Loïc Wacquant?

LW: Sarebbe meglio evitare di descriverla! È abbastanza frenetica, un po' come andare sullo slittino, sei schiacciato, rasoterra, su di un bolide che sfreccia giù tra le montagne a velocità vertiginosa. Questa è la vita quotidiana di Loïc Wacquant: è come un andare sullo slittino intellettuale, ma senza ghiaccio [ride]…. Le faccio una confidenza: vado raramente a letto presto e non vado spesso al cinema.

La mia vita quotidiana è molto simile a quella di ogni ricercatore. Quando sono negli Stati Uniti, per via dell'insegnamento e del lavoro di campo, vivo una vita da eremita, nella quale sono piuttosto sigillato, isolato nel mondo accademico, a sua volta totalmente isolato dalla società circostante e strutturalmente disconnesso dal piano politico. Così mi concentro sulla mia ricerca, i miei corsi, la supervisione degli studenti di dottorato, la cura della rivista *Ethnography*, etc., tutto questo copre il 95% del mio tempo e della mia energia, e costituisce il fondamento di tutto quello che faccio: senza un serio lavoro scientifico, senza conoscenza misurata e verificata, non avrei niente da dire. È quando sono in Europa o in Sud America che emerge l'altro lato di me – l'"intellettuale impegnato", come direbbero i miei colleghi americani. Una volta attraversato l'Atlantico, partecipo a conferenze e colloqui scientifici, ma prendo anche parte ad eventi extra-accademici,

dibattiti pubblici, tutte occasioni per intervenire su temi di cui ho qualche competenza. È una fortuna che in Europa ed in America Latina esista una simile opportunità di uscire dalla bolla accademica, altrimenti credo che a quest'ora mi ritroverei completamente prosciugato, umanamente e intellettualmente. Quando si rimane chiusi nei propri circoli universitari, ci si lascia prendere nel gioco di quel microcosmo, finendo per perdere la propria energia civica, la propria capacità di stupirsi del mondo e la perspicacia di cui si ha bisogno per decifrarlo.

A volte ho la sensazione di vivere un'esistenza raddoppiata o moltiplicata con momenti di tensione tra i vari temi di ricerca che approfondisco, tra il registro scientifico e quello politico, tra un pubblico accademico ed uno attivista, tra gli Stati Uniti e l'Europa dove, come ho mostrato precedentemente, prevalgono differenti concezioni dell'attività intellettuale e di conseguenza immagini ed aspettative del mio lavoro piuttosto differenti. A volte queste due dimensioni confliggono, e questo rende le cose più complicate, spesso faticose; ma quando entrano in sinergia, sento di stare perseguendo fino in fondo la mia missione. Ad esempio, nel febbraio 2007, mentre era in corso la campagna presidenziale in Francia, ho preso parte ad un dibattito pubblico su *Urban Outcasts* organizzato da *Utopia*, un gruppo antagonista di militanti di sinistra, in cui il *discussant* del libro era l'ex-Ministro degli Interni del governo Jospin, Jean-Pierre Chevênement, che aveva aspramente criticato il mio libro precedente, *Les Prisons de la misère*. Abbiamo avuto una discussione altrettanto seria quanto quella avuta pochi giorni prima con dei colleghi britannici, sociologi e urbanisti, a Cambridge, ma questa volta molto più aperta e rischiosa. È stato molto stimolante confrontare le nostre opinioni sulla marginalizzazione delle *banlieues* popolari e sui rimedi che lo Stato potrebbe apportarvi, e riflettere ad alta voce su come la mia analisi sociologica potrebbe proseguire verso misure concrete, senza perdere alcun rigore teorico ed empirico[55].

In Francia e Portogallo, in Argentina, Messico, Italia o Belgio, il pubblico delle mie conferenze è spesso un insieme eterogeneo di accademici, militanti politici, sindacalisti, attivisti per i diritti umani, persone provenienti da diversi settori professionali come insegnanti o lavoratori del settore sociale, o semplicemente cittadini interessati al tema in discussione. È grazie a questa eterogeneità che viene a crearsi la possibilità di un dialogo più ampio ed aperto, in cui lo sguardo e il linguaggio scientifico sono essi stessi messi in discussione ponendo concretamente il problema di tradurre i risultati della ricerca da un piano scientifico a quello civile e pratico.

Dibattito pubblico con il giornalista politico Daniel Mermet alla Fête de l'Humanité (Settembre 2003)

SD: E questo non è possibile negli Stati Uniti?

LW: Questo spazio di "traduzione" collettiva è estremamente compresso a causa della chiusura del campo politico e dell'autoreferenzialità delle professioni accademiche. Ad esempio in Europa e in America Latina sono stato intervistato centinaia di volte sulla questione della detenzione, nelle radio nazionali, in televisione e nei maggiori quotidiani e sono stato consultato da politici di alto livello dall'Olanda al Brasile. Al contrario, negli Stati Uniti non ho tenuto un solo discorso sulle prigioni al di fuori del perimetro accademico, dove il pubblico è composto quasi esclusivamente da studenti e professori, sociologi, criminologi o giuristi. E questo non è un fallimento personale: questo vale per praticamente tutti i maggiori ricercatori, come il mio eminente collega a Berkeley, il giurista Franklin Zimring, che ha condotto uno studio innovativo della legge californiana soprannominata "*Three Strikes and You're Out*", mostrando l'assurdità giuridica e criminologica di questa legge che alla terza trasgressione condanna all'ergastolo[56]. Non un solo leader politico o funzionario amministrativo si è preoccupato di consultarlo su questo argomento. Nel frattempo la California ogni anno spende otto miliardi di dollari per trattenere 170.000 detenuti, tre volte le cifre della Francia che possiede la metà della popolazione…

Non c'è praticamente alcun luogo di discussione civica e alcun mezzo per convogliare il lavoro scientifico nella sfera pubblica, dandogli così peso concreto. Esiste certamente un gran numero di "*community organizations*" ma queste occupano una posizione marginale nel campo burocratico e sono anche, a mio avviso, uno strumento di addomesticamento della protesta politica dal momento che esse dipendono in larga misura dal loro essere tollerate dalla macchina politica locale. Un ulteriore ostacolo sulla via della valorizzazione civica della ricerca scientifica è costituito dalle politiche pubbliche dell'istruzione e dal *think tank* privato che fungono da spalti intellettuali o "scudi" che proteggono i politici dal pensiero critico producendo pseudo-saperi precostituiti perfettamente conformi agli interessi di chi domina[57].

Il campo politico e quello giornalistico negli Stati Uniti sono ampiamente controllati da interessi monetari, grandi imprese, associazioni professionali e dalle grandi fortune che tengono in scacco i due partiti siamesi, partiti che sono essi stessi poco più che etichette atte a facilitare la raccolta fondi per pagare le campagne elettorali, le quali a loro volta devono pagare l'accesso ai *media*. Detta così brutalmente può sembrare caricaturale, ma la caricatura è nella realtà: basti pensare che due terzi dei senatori statunitensi sono milionari e che la campagna presidenziale del 2008 sarà costata all'incirca cinque miliardi di dollari. In realtà è l'organizzazione complessiva della sfera pubblica negli Stati Uniti che riduce drasticamente il coinvolgimento degli studiosi nella vita della *City* insieme all'etica professionale dei ricercatori che vedono sé stessi come *accademici* piuttosto che come intellettuali (che odorano di polvere da sparo e terrorizzano presidi e rettori).

Ecco perché mi piace lavorare e stringere legami personali su entrambe le sponde dell'Atlantico, in questa maniera posso tornare regolarmente in Europa dove trascorro circa quattro mesi all'anno. Questo aumenta le mie energie e mi riempie di voglia di tornare al lavoro durante i periodi di dubbio o stanchezza. C'è davvero tanto da imparare uscendo dall'"accademia" e stando a contatto con la gente direttamente coinvolta, a livello quotidiano, professionale, militante o politico, nel cuore dei fenomeni che studiamo. In cambio, i ricercatori possono aiutare questa gente a vedere le proprie pratiche da una nuova angolazione e a volte a meglio indirizzare le loro azioni.

Le scienze sociali come faro e come solvente

SD: Può la sua ricerca aiutare a guidare l'azione degli attivisti?

LW: Sta a loro dirlo, o scoprirlo. Ma l'attivismo è irto di insidie e trappole che portano ad un enorme spreco di energie collettive. Quando questo accade si deve avere l'onestà di dire "basta, non state cogliendo il punto della questione, state sprecando il vostro tempo". Questo potrebbe essere il ruolo del ricercatore. Prendiamo un esempio specifico: negli Stati Uniti i militanti per la giustizia criminale si sono mobilitati contro la privatizzazione delle prigioni, è quanto la tesi del "complesso carcerario-industriale" ["*prison-industrial complex"*] ritrae nei termini di sfruttamento della forza-lavoro in cattività dei detenuti. In realtà l'impiego carcerario da parte di imprese private coinvolge appena lo 0.3% dei detenuti: è un fenomeno assolutamente minoritario. Combattere per abolire il "lavoro schiavistico" in prigione è come lottare contro una chimera. E se anche le prigioni a scopo di lucro negli Stati Uniti venissero chiuse domani, la situazione della popolazione detenuta rimarrebbe invariata: le autorità avrebbero semplicemente il 6% in meno di celle da riempire. Focalizzando l'attenzione esclusivamente sulla privatizzazione si perde di vista il cuore del problema: non è la ricerca del profitto capitalistico che regge l'incredibile espansione della popolazione dietro le sbarre negli Stati Uniti, bensì la *costruzione di uno Stato liberal-paternalista*, ossia un progetto politico che richiede di tenere insieme deregolamentazione economica, riduzione dell'assistenza sociale ed espansione del settore penale in un unico quadro d'analisi e d'azione[58]. Lo stesso ragionamento vale per ciò che alcuni militanti di sinistra in Francia e in alcuni paesi vicini ingenuamente chiamano "*le programme sécuritaire*" [il "pacchetto sicurezza" N.d.T.]. L'insicurezza che proviene dalla criminalità è solo un'esca atta a distogliere lo sguardo collettivo da ciò che è in gioco realmente, ossia la ridefinizione del perimetro e delle missioni dello Stato nel suo affrontare il Moloch del mercato. Qualcosa di simile si verifica in tutta l'Europa occidentale a proposito del panico morale circa la "ghettizzazione" dei quartieri popolari in degrado: anche qui gli attivisti che lottano per "abbattere i ghetti" hanno scelto il bersaglio sbagliato. I quartieri marginalizzati della periferia urbana europea sono agli antipodi dal ghetto e si stanno evolvendo in una direzione sempre più distante da esso. La loro popolazione è etnicamente mista e sempre più eterogenea; la loro capacità d'organizzazione collettiva va diminuendo; i loro confini sono porosi e sistematicamente valicati dai residenti in grado di elevarsi nella struttura di classe; infine, si sono dimostrati incapaci di produrre un'identità collettiva diversa da quella territoriale e fondamentalmente negativa. Queste aree sono *anti-ghetti* che soffrono in primo luogo la pauperizzazione, la stigmatizzazione ed il generale ridimensionamento dello Stato sociale. Piuttosto che preoccuparci della "seconda generazione d'immigrazione", dovremmo confrontarci direttamente con la terza generazione della disoccupazione di massa e con il dilagante precariato salariale i quali, a causa del restringimento e della frammentazione del mercato del lavoro, acuiscono i fenomeni di discriminazione[59].

SD: Le sue analisi danno talvolta la cupa impressione che il mondo sociale sia decisamente chiuso e permeato da una causalità implacabile, quale sarebbe dunque il suo messaggio di ottimismo per il futuro delle scienze sociali?

LW: Il compito dei sociologi non è quello di essere ottimisti o pessimisti: bisogna piuttosto guardare negli occhi la realtà sociale, con lucidità e con l'aiuto di tutti gli strumenti che la propria scienza mette a disposizione. Nelle nostre analisi dobbiamo semplicemente essere intrepidi e rigorosi per poter costruire un modello che veramente ci consenta di identificare i luoghi di intervento e i punti su cui far leva per l'azione individuale e collettiva – ma è più semplice dirlo che farlo![60] Se le mie analisi spesso sembrano essere fredde e cupe, è perché viviamo in tempi

freddi e cupi. Non è un tratto caratteristico dell'analista, ma una caratteristica della realtà storica. Ora, posso garantire che se si guarda al mondo con gli occhi del dominante, il paesaggio sociale apparirà più roseo e ispirerà maggiore entusiasmo! Detto questo, oggi le scienze sciali posso offrire un contributo civico di prim'ordine giocando il *doppio ruolo di solvente e faro*. Possono agire come *solvente* del nuovo senso comune neoliberale che "naturalizza" lo stato attuale delle cose e le sue tendenze immanenti per mezzo di una critica sistematica delle categorie e delle tematiche che tessono il discorso dominante[61]. Su questo fronte si tratta di dare al più grande numero possibile di cittadini gli strumenti di riflessione necessari per riappropriarsi delle proprie opinioni sul mondo sociale, affinché essi non siano pensati dai *media* e invasi dalle idee preconcette che questi diffondono in un flusso costante; affinché i cittadini siano in grado di mettere in questione gli schemi stessi che strutturano il dibattito politico – e siano in grado di sfidare non solo le soluzioni proposte ma persino la diagnosi dei problemi che la società deve affrontare. La scienza sociale può anche funzionare alla maniera di un *faro* che getta luce sulle trasformazioni contemporanee, facendo emergere dall'ombra le proprietà latenti o le tendenze inosservate (un semplice esempio: la rapidità dell'affermazione dell'indice di Gini che misura la disuguaglianza di reddito), e soprattutto che rivela i possibili percorsi alternativi, punti di biforcazione nel cammino della storia. Contro la mitologia della "globalizzazione" – il gentile nomignolo che la rivoluzione neoliberale si è autoattribuita – le scienze sociali possono e devono diffondere nel dibattito pubblico l'idea che vi sono variazioni sociologiche molto significative tra le società contemporanee, erroneamente descritte come uniformi e forzate ad allinearsi al modello della "società dell'insicurezza avanzata" incarnata dagli Stati Uniti o da quella succursale pratica ed ideologica quale è divenuta l'Inghilterra. Queste variazioni sono il risultato complessivo di scelte politiche che è necessario prendere, non brancolando nel buio, ma nella piena luce delle scienze della società, sulla base di una comprensione ragionata di cause e conseguenze.

Trascrizione e revisione di Elisabeth Coutant
Ricerca bibliografica di Susana Durão

Traduzione Italiana di Michela Russo

---

[1] Tr. it. da L. Wacquant, *The body, The Ghetto, The Penal State*, Qualitative Sociology, Vol. 32, Issue 1, Springer, 2008, pp. 101-129 (N.d.T.).

[2] Testo originale in portoghese: *O corpo, o gueto, e o Estado penal: no campo com Loïc Wacquant*, in Etnografica, 12-3, novembre 2008: 453-484; tr. inglese *The body, The Ghetto, The Penal State,* Qualitative Sociology, Vol. 32, Issue 1, Springer, 2008, pp. 101-129 (N.d.T.).

[3] Loïc Wacquant, *Ethnografeast: A Progress Report on the Practice and Promise of Ethnography, in Ethnography* 4, n. 1, marzo 2003, pp. 1–10.

[4] Pierre Goubert, *Louis XIV et vingt millions de français*, Hachette, Paris, 1967, nuova ed. 1997; tr. it., *Luigi XIV e venti milioni di francesi*, Laterza, Bari, 1968.

[5] Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980; tr. it. *Il senso pratico*, Armando, Roma, 2005. Per una resa della tipologia e dello stile delle conferenze pubbliche tenute in quel periodo da Bourdieu cfr. la raccolta *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1980.

[6] Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris, 1970; tr. it. *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Guaraldi, Rimini, 1972 (nuova edizione 2006). Jean Baudrillard, *Le Système des Objets*, Gallimard, Paris, 1968; tr. it. *Il sistema degli oggetti*, Bompiani, Milano, 1972.

[7] Gerhard Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1984, orig. 1968

[8] *Office de la recherche scientifique et technique outre-mer*, fondato nel 1943, poi divenuto, nel 1998, IRD (*Institut de recherche pour le développement* N.d.T.) il vecchio "ufficio di ricerca coloniale" francese. Ho avuto modo, grazie a quest'esperienza, di svolgere due anni di formazione nella pratica sociologica in un contesto spinoso e per questo particolarmente istruttivo. A Nanterre mi sono specializzato in "sociologia della cultura e dell'educazione", avevo scritto una tesi che collegava storia ed etnografia sulla base della mia esperienza all'HEC intitolata "Produzione accademica e riproduzione sociale", per la quale avevo naturalmente letto e adoperato i lavori di Pierre Bourdieu. Durante il mio ultimo anno a Parigi, ho lasciato le mie classi all'HEC per seguire i suoi corsi al *Collège de France*. Al termine di ogni incontro, io e Bourdieu discutevamo camminando verso casa sua – per me era come un corso accelerato individuale! Quando sono partito per la Nuova Caledonia, poi, abbiamo iniziato una corrispondenza regolare e al mio ritorno sono diventato "membro non residente" del *Centre de sociologie européenne*[9. Il *Centre de sociologie européenne* è stato fondato da Bourdieu nel 1968 (N.d.T.).

[9] Loïc Wacquant, *La question scolaire en Nouvelle-Calédonie: idéologies et sociologie*, Les Temps modernes 464, marzo 1985, pp. 1654–85; *Jeunesse, ordre coutumier et identité canaque en Nouvelle-Calédonie* (con J.M. Kohler e P. Pillon), Cahiers ORSTOM-Série sciences humaines 21, n. 2/3, 1985, pp. 203–228; *Communautés canaques et société coloniale: notes complémentaires sur la 'question canaque'*, Actes de la recherche en sciences sociales 61, marzo 1986, pp. 56–64; *The Dark Side of the Classroom in New Caledonia: Ethnic and Class Segregation in Nouméa's Primary School System*, Comparative Education Review 33, n. 2, maggio 1989, pp. 194–212.

[10] Loïc Wacquant, *L'École inégale. Éléments pour une sociologie de l'enseignement en Nouvelle-Calédonie*, Editions de l'ORSTOM et Institut Culturel Mélanésien, Nouméa et Paris, 1985.

[11] William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, un libro, questo, che approfondisce le analisi contenute in *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American* Institutions, University of Chicago Press, Chicago, 1978.

[12] Loïc Wacquant, *Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto*, International Journal of Urban and Regional Research 21, n. 2, giugno 1997, *Events and Debate*, pp. 341–353; tr. it., *Tre perniciose premesse nell'analisi del ghetto americano*, in Alfredo Alietti e Sonia Paone (a cura di), *Distopie urbane. Immagini e realtà della segregazione socio-spaziale nelle città contemporanee*, Franco Angeli, Milano, 2010.

[13] Loïc Wacquant, *'The Zone': Le métier de 'hustler' dans le ghetto noir américain*, Actes de la recherche en sciences sociales 93, giugno 1992, pp. 38–58.

[14] Loïc Wacquant, *L''underclass' urbaine dans l'imaginaire social et scientifique américain*, in Serge Paugam (ed.), *L'Exclusion. L'état des savoirs*, La Découverte, Paris, 1996, pp. 248–262; tr. it., *Dallo Stato caritatevole allo Stato penale. Note sul trattamento politico della miseria in America*<, in A. Dal Lago (a cura di), *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, Costa & Nolan, Genova-Milano, 1998, pp. 275-90.

[15] Loïc Wacquant, *Chicago Fade: remettre le corps du chercheur en scène*, Quasimodo 7, 2002, pp. 171–179; tr. it. in *'Busy' Louie sul ring: un sociologo tra i pugili professionisti*, Lancilloto e Nausica, Roma, n. 3, 2007, pp. 40-53.

[16] Loïc Wacquant, *Corps et âme: notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur*, Actes de la recherche en sciences sociales 80, novembre 1989, pp. 33–67; *Protection, discipline et honneur: une salle de boxe dans le ghetto américain*, Sociologie et sociétés 27, n. 1, 1995, pp. 75–89; *The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel About Their Trade*, Theory & Society 24, n. 4, agosto 1995, pp. 489–535; *Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labor Among Professional Boxers, Body & Society 1, n. 1, marzo 1995, pp. 65–94, in uscita per Consecutio Temporum; The Prizefighter's Three Bodies*, Ethnos: Journal of Anthropology 63, n. 3, novembre 1998, pp. 325–352; *A Fleshpeddler at work: Power, Pain, and Profit in the Prizefighting Economy*, Theory & Society 27, n. 1, febbraio 1998, pp. 1–42.

[17] Loïc Wacquant, *Banlieues françaises et ghetto noir américain: de l'amalgame à la comparaison*, French Politics and Society 10, n. 4, 1992, pp. 81–103; *Pour en finir avec le mythe des 'cités-ghettos': les différences entre la France et les Etats-Unis*, Annales de la recherche urbaine 52, settembre 1992, pp. 20–30; *Décivilisation et démonisation: la mutation du ghetto noir américain*, in Christine Fauré e Tom Bishop (ed.), *L'Amérique des français*, Editions François Bourin, Paris, 1992, pp. 103–125 (riveduto e ampliato con il titolo *Decivilizing and Demonizing: The Remaking of the Black American Ghetto*, in Steven Loyal e Stephen Quilley (ed.), *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 95–121, tr. it. in Annuario Antropologia, Roma, 2007); *Urban Outcasts: Stigma and Division in the Black American Ghetto and the French Urban Periphery*, International Journal of Urban and Regional Research 17, n. 3, settembre 1993, pp. 366–383.

[18] Loïc Wacquant, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Polity Press, Cambridge, 2008; *Ghetto, banlieues, État: réaffirmer la primauté du politique*, Nouveaux regards 33, aprile-giugno 2006, pp. 62–66; *Ghettos and Anti-Ghettos: An Anatomy of the New Urban Poverty*, Thesis Eleven 94, agosto 2008, pp. 6–11.

[19] Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press and Cambridge, UK, Polity Press, Chicago, 1992, tr. it., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

[20] Loïc Wacquant, *The Curious Eclipse of Prison Ethnography in the Age of Mass Incarceration*, Ethnography 3, n. 4, 2002, numero speciale *In and Out of the Belly of the Beast*, pp. 371–397.

[21] Michael Tonry, *Malign Neglect: Race and Punishment in America*, Oxford University Press, New York, 1995.

[22] Loïc Wacquant, *Crime et Châtiment en Amérique de Nixon à Clinton*, Archives de politique criminelle 20, 1998, pp. 123–138 (riveduto ed ampliato con il titolo *The Great Penal Leap Backward: Incarceration in America from Nixon to Clinton*, in John Pratt et al. (ed.), *The New Punitiveness: Trends, Theories, Perspectives*, Willan, London, 2005, pp. 3–26), tr. it., *Delitto e castigo da Nixon a Clinton*, in L. Wacquant, *Simbiosi mortale. Neoliberalismo e politica penale*, Ombre Corte, Verona, 2002, pp. 26-46; *The New 'Peculiar Institution': On the Prison as Surrogate Ghetto, Theoretical Criminology 4, n. 3, 2000, numero speciale New Social Studies of the Prison*, pp. 377–389; *Deadly Symbiosis: When Ghetto and Prison Meet and Mesh*, Punishment & Society 3, n. 1, 2001, (numero speciale *Mass Incarceration in the United States: Social Causes and Consequences*), pp. 95–133; tr. it. *Simbiosi mortale. Quando ghetto e prigione si incontrato e si intrecciano*, in L. Wacquant, *Simbiosi mortale. Neoliberalismo e politica penale*, Ombre Corte, Verona, 2002, pp. 47-106.

[23] Loïc Wacquant, *Les Prisons de la Misère*, Raisons d'agir Editions, Paris, 1999; tr. it. *Parola d'ordine: tolleranza zero. La trasformazione dello Stato penale nella società neoliberale*, Feltrinelli Interzone, Milano, 2000.

[24] Loïc Wacquant, *Les pauvres en pâture: la nouvelle politique de la misère en Amérique*, Hérodote 85, 1997, pp. 21–33l; *De l'Etat charitable à l'Etat pénal: notes sur le traitement politique de la misère en Amérique*, Regards sociologiques 11, 1996, pp. 30–38, tr. it., *Dallo Stato caritatevole allo Stato penale. Note sul trattamento politico della miseria in America*, in A. Dal Lago (a cura di), *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, Costa & Nolan, Genova-Milano, 1998, pp. 275-90; cfr. anche il numero di Actes de la recherche en sciences sociales, n. 124, settembre 1998, dedicato al passaggio *From the Social State to the Penal State*, con contributi di David Garland, Katherine Beckett e Bruce Western, Dario Melossi e Loïc Wacquant.

[25] Loïc Wacquant, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Polity Press, Cambridge, UK, 2008.

[26] Loïc Wacquant, *Les banlieues populaires à l'heure de la marginalité avancée*, Sciences humaines 4, 1996, 30–33.

[27] Loïc Wacquant, *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity, Duke University Press*, Durham and London, 2009, tr. it. *Punire i poveri*, DeriveApprodi, Roma, 2006.

[28] Frances Fox Piven and Richard Cloward, *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare*, Pantheon Books, New York, 1971 (1994, edizione ampliata).

[29] Harold Garfinkel, *Conditions of Successful Degradation Ceremonies*, American Journal of Sociology 61, n. 2, settembre 1956, pp. 240–244, tr. it. *Condizioni di successo delle cerimonie di degradazione*, in E. Santoro (a cura di) *Carcere e società liberale*, Giappichelli, Firenze, 1997.

[30] Loïc Wacquant, *The Penalisation of Poverty and the Rise of Neoliberalism*, European Journal on Criminal Policy and Research 9, n. 4, 2001, pp. 401–412, tr. it. *La penalizzazione della povertà e l'ascesa del neo-liberalismo*, in Ciro Tarantino (a cura di), *Gino Covili gli esclusi*, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 269-272; *Towards a Dictatorship over the Poor? Notes on the Penalization of Poverty in Brazil*, Punishment & Society 5, n. 2, aprile 2003, pp. 197–205, tr. it. *Una dittatura sui poveri. Note sulla penalizzazione della povertá in Brasile,*< in L. Wacquant, *Simbiosi mortale. Neoliberalismo e politica penale*, Ombre Corte, Verona, 2002, pp. 118-126.

[31] Loïc Wacquant, *Race as Civic Felony*, International Social Science Journal 181, 2005), pp. 127–142; *Deadly Symbiosis: Race and the Rise of the Penal State*, Polity Press, Cambridge, forthcoming in 2012.

[32] Loïc Wacquant, *Penalization, Depoliticization, and Racialization: On the Overincarceration of Immigrants in the European Union*, in Sarah Amstrong e Lesley McAra (ed.), *Contexts of Control: New Perspectives on Punishment and Society*, Clarendon Press, Oxford, 2006, pp. 83–100, tr. it., *Penalizzazione, depoliticizzazione, razzializzazione. Sull'eccessiva incarcerazione degli immigrati nell'unione Europea*, Antigone 2, 2008, Roma; *The Militarization of Urban Marginality: Lessons from the Brazilian Metropolis*, International Political Sociology 1, n. 2, 2008, pp. 56–74, tr. it. *La militarizzazione della marginalità urbana: lezioni dalla metropoli brasiliana*, Studi sulla questione criminale, 1-3, 2006, pp. 7-29.

[33] Loïc Wacquant, *Following Pierre Bourdieu into the Field*, Ethnography 5, n. 4, dicembre 2004, pp. 387–414, cfr. anche i sei articoli di Bourdieu nello stesso numero

[34] Pierre Bourdieu, *Le sens de l'honneur* (1965) e *La maison kabyle, ou le monde renversé* (1971), in *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Editions Droz, Geneva, 1972 (riedito da Seuil/Points, Paris 2000), tr. it., *Per una teoria della pratica*, Cortina, Milano, 2003.

[35] Pierre Bourdieu, A. Darbel, J.-P. Rivet, C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, The Hague, Mouton, Paris 1963; Pierre Bourdieu, Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Minuit, Paris, 1964; Pierre Bourdieu, *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Seuil, Paris, [1963, 1972, 1989.

[36] Abdelmalek Sayad, *Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles*, Autrement, Paris, 1995; Stéphane Beaud, Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Fayard, Paris, 1999; Yvette Delsaut, *La Place du maître. Une chronique des écoles normales d'instituteurs*, L'Harmattan, Paris, 1992; Michel Pinçon, Monique Pinçon-Charlot, *Voyage en grande bourgeoisie. Journal d'enquête*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

[37] Loïc Wacquant, *Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto*, art. cit.; cfr. inoltre le risposte di Michael Katz, Janet Abu-Lughod, Herbert Gans, Javier Auyero, Kenneth L. Kusmer, Paul Jargowski, Ceri Peach, e Sharon Zukin nel numero successivo dell'International Journal of Urban and Regional Research (1997 e 1998); Wacquant, *L''underclass' urbaine dans l'imaginaire social et scientifique américain*, art. cit.; *Decivilizing and Demonizing: The Remaking of the Black American Ghetto*, art. cit.

[38] Loïc Wacquant, *Urban Outcasts*, op. cit.; *French 'Banlieues' and Black American Ghetto: From Conflation to Comparison*, Qui Parle 16, n. 2, 2006, pp. 5–38.

[39] Loïc Wacquant, *Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality*, Thesis Eleven 91, novembre 2007, pp. 66–77, tr. it. in Cirro Pizzo (a cura di), *Exodus*, Quodlibet, Macerata, 2010.

[40] Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Simon & Schuster, New York, 1963, tr. it. *Stigma. L'identità negata*, collana "Psicologia sociale e clinica della devianza", Giuffrè, Milano, 1983 (ripubblicato con lo stesso titolo per Ombre Corte, collana "Cartografie", Verona, 2003).

[41] Loïc Wacquant, *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, Oxford University Press, New York and Oxford, 2000 e 2004, tr. it. *Anima e Corpo. La fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*, DeriveApprodi, Roma, 2002 e 2009.

[42] Cfr. anche Loïc Wacquant, *Taking Bourdieu into the Field*, Berkeley Journal of Sociology 46, 2002, pp. 180–186; *Habitus*, in Jens Beckert, Milan Zafirovski (ed.), *International Encyclopedia of Economic Sociology* Routledge, London, 2004, pp. 315–319.

[43] Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Gallimard/Poche, Paris, 1978 e 1985.

[44] Loïc Wacquant, *Shadowboxing with Ethnographic Ghosts: A Rejoinder*, Symbolic Interaction 28, n. 3,2005, pp. 441–447 (in risposta al simposio su *Body and Soul*).

[45] Loïc Wacquant, *Carnal Connections: On Embodiment, Membership and Apprenticeship*, Qualitative Sociology 28, n. 4, 2005, pp. 445–471 (in risposta al numero speciale su Body and Soul, 28, n. 3, 2005), estratto ripubblicato con il titolo *Apprenticeship, Viscerality, Writing*, in *La Furia umana*, 2010, Roma.

[46] Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, tr. it. *Il razionalismo applicato*, Dedalo, Bari, 1993; *La Psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris, 1938; tr. it. in *L'intuizione dell'istante e la psicanalisi del fuoco*, Dedalo, Bari, 1984; *La Poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, tr. it. *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari, 1975.

[47] Loïc Wacquant, *Une expérience de sociologie charnelle*, Solidarités 29, giugno 2003, pp. 18–20.

[48] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Book, New York, 1974, tr. it. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987; Herbert Blumer, *Symbolic Interaction*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966, tr. it. *Interazionismo simbolico: prospettiva e metodo*, Il Mulino, Bologna, 2008.

[49] Cfr. Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, pp. 36–46, tr. it.,*Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992; e Pierre Bourdieu,

[50] Loïc Wacquant, *Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography*, American Journal of Sociology 107, n. 6, maggio 2002, pp. 1468–1532.

[51] Loïc Wacquant, *The Taste and Ache of Action*, in Id. *Body and Soul*, op. cit., pp. vii-xii, tr. it. *Il sapore e il dolore dell'azione*, in Id. *Anima e Corpo*, DeriveApprodi, Roma, 2009 [prima ediz. italiana 2002

[52] *Christophe Charle, Naissance des "intellectuels"* (1880–1900), Minuit, Paris, 1990.

[53] Louis Pinto, *La Vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Seuil, Paris, 2007.

[54] Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, *The Cunning of Imperialist Reason*, Theory, Culture, and Society 16, n. 1 ([1998

[55] Il video del dibattito è disponibile online all'indirizzo web http://www.mouvementutopia.org/blog/index.php?pages/conferences-enregistrees-video-et/ou-son.

[56] Franklin E. Zimring, Gordon Hawkins, Sam Kamin, *Punishment and Democracy*: *Three Strikes and You're Out in California*, Oxford University Press, New York, 2001.

[57] Loïc Wacquant, *Critical Thought as Solvent of Doxa*, Constellations 11, n. 1, 2004, pp. 97–101.

[58] Loïc Wacquant, *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Duke University Press, Durham and London, 2009; tr. it. *Punire i poveri*, DeriveApprodi, Roma, 2006; *Ordering Insecurity: Social Polarization and the Punitive Upsurge*, Radical Philosophy Review 11, n. 1, 2008, pp. 9–27; *The Place of the Prison in the New Government of Poverty*, in Marie-Louie Frampton, Ián Haney Lopez, Jonathan Simon (ed.), *After the War on Crime*, New York University Press, New York, 2008, pp. 23–36.

[59] Loïc Wacquant, *Ghettos and Anti-Ghettos: An Anatomy of the New Urban Poverty*, Thesis Eleven 94, agosto 2008, pp. 113–118.

[60] Per quel che riguarda il fronte penale cfr, Loïc Wacquant, *The Advent of the Penal State is not a Destiny*, Social Justice 28, n. 3, 2001, pp. 81–87; *Socialiser, médicaliser, pénaliser: un choix politique*, Combats face au sida. Santé, drogues, société 27, marzo 2002, pp. 4–9; *Comment sortir du piège sécuritaire*, Contradictions 22, Bruxelles, dicembre 2004, pp. 120–133 (versione ridotta dal titolo *How to Escape the Law and Order Snare*, Criminal Justice Matters, London, numero speciale di Politics, Economy and Crime, 2007. Rispetto al fronte urbano cfr. Loïc Wacquant, *Ghetto, banlieues, État: réaffirmer la primauté du politique*, Nouveaux regards 33, aprile-giugno 2006, pp. 62–66.

[61] Cfr. *Critical Thought as Solvent of Doxa*, art. cit.

Nanopolitics

Primo resoconto di un'esperienza in movimento[1]

Questo contributo è una versione provvisoria dell'introduzione a una *guida pratica alla nanopolitica* (*nanopolitcs handbook*) a cui stiamo lavorando attualmente, ed è il frutto di un processo di elaborazione e scrittura collettive. In quanto *work in progress*, e in quanto strumento di intervento e possibilmente di mobilitazione, il testo illustra il modo in cui abbiamo cominciato a pensare *attraverso il nanopolitico*, utilizzandolo come quadro di riferimento per concepire la politica, la relazionalità e il corpo.

1. Fare domande. Muovendosi, toccando, parlando, ascoltando

La nano politica[2] è un modo di fare politica, è una forma di attivismo politico che è attenta al corpo. Essa prende in considerazione tutto quello che sentiamo, proviamo e soffriamo, non soltanto in quanto esperienza personale e soggettiva. La nanopolitica si occupa di comprendere in che modo i corpi sono costantemente prodotti e riprodotti in base a traiettorie di potere, di forza, di affetti e di desideri. Essa non presuppone alcuna nozione naturalistica di corpo[3], e permette piuttosto di muoversi attraverso diversi registri di sensazione, percezione e articolazione, e con ciò di incontrare corpi che non conosciamo, e perfino corpi che non pensavamo fossero possibili[4]. Ci consente di imparare che attraverso il corpo siamo soggetti a cambiamenti nel nostro microcosmo, nel mondo esterno, al lavoro, nelle nostre relazioni affettive, nel nostro fare politica, nello spazio e nel tempo.

Nanopolitica è il nome che abbiamo dato a un processo multisfaccettato di messa in discussione del corpo *in relazione al* politico e *in quanto irriducibile aspetto del* politico. Il politico articolato attraverso la relazionalità, i corpi e il movimento.

Quando abbiamo iniziato questo progetto avevamo in mente una serie di interrogativi, che nel tempo è andata espandendosi. Interrogativi controversi, ambivalenti – la nostra sfida era quella di provare a risolverli attraverso incontri dei corpi (*embodied encounters*), condividendo esperimenti motori, tattili e verbali. In questo primo tentativo di narrazione del nostro percorso collettivo, vogliamo provare a definire quali questioni per noi determinano le specificità della nanopolitica. Queste sono alcune delle domande che ci siamo posti nel corso dei nostri incontri:

Come i corpi vengono in-formati dalla politica?

Abbiamo visto emergere diversi tipi di corporeità a partire da diverse pratiche micropolitiche (corpi morbidi e corpi rigidi, toni di voce differenti, differenti tipologie di movimento, diversi modi di stare-insieme, e ancora la circolazione, la produzione, l'inclusione e la paura di diversi tipi di affezioni). Siamo anche consapevoli del fatto che le decisioni prese a livello macropolitico hanno un impatto sui nostri corpi, rendendoci grassi o magri, cagionevoli o robusti, e interessando alcune parti del corpo piuttosto che altre [5].

In che modo il corpo viene interpellato, identificato, assoggettato, reso produttivo?

Il corpo in quanto forza-lavoro, il corpo inteso come quantità fisica. Il corpo come risorsa umana, il corpo e la mente messi al lavoro; il corpo come passivo-politico, le sue "normali"

strutture sono il risultato degli effetti normalizza(n)ti di battaglie perse, lotte domate o temporaneamente sospese. Come è possibile riattivare, politicizzare e de-traumatizzare queste esperienze di lotta? E come è possibile de-individualizzare le sconfitte e il conformismo che i nostri corpi hanno patito e patiscono? Il corpo porta con sé la memoria di ciò che avrebbe voluto, ma non è riuscito a realizzare, e insieme i desideri e le possibilità che appartengono al corpo, ma al tempo stesso rinviano oltre il passato e il presente. Come liberare il corpo non solo da stratificazioni e schemi interiorizzati provocati da traumi e repressioni, ma anche da una disciplina che li fa apparire "normali" mentre li modella come corpi buoni per il lavoro? Il capitalismo neoliberale ha un bisogno disperato di corpi "liberati", flessibili, produttivi, corpi individualizzati pronti a far fronte all'imprevisto, al rischio, allo stress, al pericolo. Come possiamo liberare i nostri corpi altrimenti, come possiamo costruire corpi coraggiosi e flessibili ma che sfuggano alla flessibilità richiesta dal mercato, corpi non riducibili-all'appropriatezza della loro presunta normalità.

Come possiamo parlare, pensare e scrivere assieme in maniera differente, attraverso una pratica che fa incontrare i nostri corpi? Come può una tale pratica, una pratica che mette in comunicazione i nostri corpi, produrre un modo differente di parlare e pensare assieme, come può produrre qualcosa che possa disfare i meccanismi di controllo che interiorizziamo e ai quali siamo assoggettati in quanto individui parlanti e pensanti? Come possiamo fare uso di una nano-pratica per superare i sistemi di giudizio, valore e valutazione, secondo i quali posizioniamo noi stessi come soggetti parlanti e pensanti in relazione con gli altri?

Come possiamo tradurre una mutua attenzione per i nostri corpi in una mutua attenzione per noi stessi? Come possiamo trasporre una fragilità condivisa dei nostri corpi in uno spazio protetto, in una fragilità condivisa nella relazione delle nostre vite quotidiane? Come aprire vicendevolmente le nostre vulnerabilità, in modo da contrastare sia le minacce alla nostra stabilità, che le pressioni per essere e comportarci come (lavoratori) supermen e wonder-women?

Come possiamo imparare ad appoggiare, sostenere, prenderci cura l'uno dell'altro con le stesse modulazioni di leggerezza e di intensità con la quale appoggiamo, sosteniamo, e ci prendiamo cura vicendevolmente dei nostri corpi? Come possiamo trasportare quella leggerezza e intensità generata attraverso esercizi e giochi con il corpo, in un prenderci cura l'uno dell'altro che diventa leggero, in un divenire comune della nostra vita, a partire dai suoi aspetti più basilari: mangiare, dormire, bere, respirare… Come possiamo imparare da una pratica nanopolitica a sviluppare una vita comune, una vita diversa da quella che conosciamo già, spesso così centrata su noi stessi in quanto individui e così dipendente da ciò che viene costituito lontano dall'incontro dei nostri corpi? Come possiamo passare dall'esercitare una prossimità dei nostri corpi ad esercitare una prossimità di noi stessi, un avvicinarci ed un implicarci che si differenzia sia dai buchi neri di responsabilità personali ed esclusive, che dalla superficialità utilitaristica di una modalità da networking?

Può una pratica del disfare e ricreare i nostri corpi avere un impatto su una pratica di disfacimento e ricostituzione delle soggettività e delle istituzioni? Una pratica di disfacimento dei nostri corpi implica sempre qualcosa come una violenza; disfare un corpo e' disfare i suoi traumi e i suoi blocchi, ma anche disfare quello che per il corpo e' diventata una comodità confortevole: reazioni difensive apprese per sopportare quei traumi, comportamenti definiti normali e naturali, che renderebbero la vita "più facile" per i nostri corpi. Questo disfacimento e' terapeutico: non nel senso che ci fa sentire necessariamente meglio, ma nel senso che cura i nostri corpi sia da traumi e repressioni, che dal veleno neoliberalista assorbito come fosse una "normalità". Come può una pratica del mettere a contatto i nostri corpi che disfa le loro contrazioni traumatiche, i loro meccanismi difensivi, gli schemi normalizzanti imposti, avere un impatto nel disfacimento

delle nostre soggettività e delle nostre istituzioni, e nella creazione di istituzioni differenti a partire dal crollo di quelle esistenti?

Qual è il rapporto che sussiste tra "la politica" e la questione di "che cosa può fare un corpo"?

Il corpo è attivo-politico, si muove, trascina altri corpi, è capace di affezioni. Quindi, positivamente parlando, in che modo i nostri corpi vengono attraversati dagli entusiasmi? La politica consiste proprio nell'avere a che fare con i poteri e le forze che ci attraversano, che fanno dei nostri corpi dei "corpi abili", in modi che possono contrastare le pratiche egemoniche e che si oppongono alle varie tendenze oppressive e normalizzanti. Come possiamo espandere questi movimenti che non solo aboliscono lo stato di cose esistente, ma che rivendicano l'istituzione della loro sostenibilità materiale? In che misura i nostri movimenti corporei collettivi prefigurano il futuro a venire?

In che modo i corpi sono impegnati e prodotti nelle lotte attuali?

In che modo, nel corso delle *nostre* lotte, siamo affetti, modificati, arricchiti o repressi? Possiamo parlare delle nostre pratiche politiche avendo i nostri corpi in mente? Possiamo produrre una politica che non sia solo non violenta verso gli altri, ma anche nei confronti delle nostre sensibilità, nei confronti delle nostre anatomie individual-collettive? Come concepire il modo in cui razza, classe e genere si dispiegano attraverso le esperienze corporee senza ridurre il corpo ad un oggetto costruito socialmente e considerato a sé stante? Le nostre politiche antirazziste, antisessiste e anticlassiste, che sono profondamente radicate nel corpo (*embodied*), non possono che essere superficiali e poco convincenti se non pervengono ad alterare i modi in cui i corpi si relazionano e si muovono gli uni con gli altri. Come è possibile rendere conto dei tanti modi in cui desiderio e piacere si dispiegano in corpi diversi? Come sviluppare pratiche di cura di sé (non solo individuali, ma collettive) che sfuggano e non si riducano alle tattiche di *self-help*, al *self-management* e al solipsimo *new age*? Come possiamo prendere sul serio le ecologie della sfera sociale, ambientale e psichica investendo in una quarta dimensione, quella della sensazione, del movimento e delle esperienze?

Spesso abbiamo l'impressione che il nostro attivismo rispecchi il nostro modo di lavorare, segnato da un eccesso di impegno, stress, e sensi di colpa. Come possiamo indagare politicamente il lavoro e la politica per ridar loro forma a partire dalla prospettiva di ciò che i nostri corpi possono fare, e dalla considerazione degli sfinimenti, dei cedimenti e dei blocchi di cui facciamo esperienza e infine a partire dalla considerazione del nostro spazio degli affetti, delle passioni e dei desideri? Nei nostri incontri abbiamo cercato di condividere i nostri desideri, limiti ed esperienze, sia personali che collettivi, in un dialogo che utilizza sia parole che esercizi fisici.

Come possiamo affinare collettivamente i nostri modi di sentire, le nostre capacità precognitive, affettive e desideranti, attraverso pratiche di ascolto e di espressione?

Il corpo, in questi esperimenti, funziona come un connettore, un sismografo, un amplificatore e anche come una superficie sottoposta a inscrizioni e decodificazioni. Disfare alcune abitudini e coltivarne altre, costruire culture collettive dello stare insieme gli uni con gli altri, nuove forme di intimità, prossimità e distanza, navigare tra narrative, esperienze e contesti personali e domini più vasti, come quelli sociali, politici e storici: si tratta di questioni che non possono essere risolte facilmente, e non possono essere risolta una volta per tutte – si tratta infatti di processi.

Come possiamo pensare una politica che prenda le mosse dai movimenti dei corpi?

O piuttosto, come viviamo quella politica tutto il tempo, e come i nostri corpi resistono e propongono percorsi alternativi a volte senza che ce ne rendiamo conto? Questa domanda presuppone un'indagine politica-corporea dell'economico e del sociale dal punto di vista di ciò che i nostri corpi rifiutano o richiedono di fare, tenendo conto delle fatiche, degli stress, delle depressioni,

delle dipendenze, delle compulsioni, delle nostre resistenze, dei momenti in cui siamo produttivi e quelli in cui non lo siamo, i momenti di procrastinazione e inerzia e quelli di desiderio e piacere.

2. Alcuni registri nano politici

La nanopolitica ha a che fare tanto con la politica [che si esercita] *sul* corpo quanto con la politica [che parte] *dal* corpo, e con le intersezioni tra le due, che si originano nelle pratiche repressive, di resistenza e di risonanza fra noi e intorno a noi.. Con il termine "nano" intendiamo riferirci a come ciò che accade a livello di gruppi, mondi, istituzioni e società viene a esercitarsi sulla nostra pelle, sulle nostre energie, la nostra voce, le nostre esperienze tattili e su tutti i modi in cui sentiamo. La nanopolitica non è tanto una questione di grandezze, ma di intensità dei corpi (*embodied*), che riguardano i gruppi così come i corpi degli individui – e in questo senso essa inevitabilmente implica la micro e la macropolitica. La nanopolitica sviluppa diverse forme di comprensione dell'operare affettivo e relazionale di forze e poteri.

Nano e Micro

Il prefisso 'nano' viene usato per indicare una particella, un fenomeno, o un oggetto fabbricato che è riferito a e/o impiegato su una scala la cui grandezza è misurata sul miliardesimo di metro. Esso deriva dal greco νάνος che indica una persona molto piccola di statura. "nano" è una unità di misura che opera al livello in cui si forma e si costruisce la materialità stessa; esso perciò s'imbatte nella materia non quando è sostanza già solida e separata, ma durante il processo di formazione o dissoluzione della solidità.

Il lavoro di Felix Guattari sulla 'micropolitica' è un punto di riferimento importante per lo sviluppo dell'idea e della pratica della nanopolitica. Guattari nello spiegare che cosa intende per micropolitica si rifa alla ricerca e alle analisi di Foucault sui corpi, la sessualità e il potere, in particolare alla sua nozione di *microfisica del potere*.

Attraverso queste prescrizioni, risulta chiaro come il decifrare le "tecnologie politiche del corpo", la "microfisica dei poteri" […] *e la "polizia discorsiva"* […], *proposto da Foucault, non consista in una semplice localizzazione contemplativa, ma implichi ciò che ho chiamato una* micropolitica, *proprio perché un'analisi molecolare ci ha condotti dalle formazioni di potere agli investimenti del desiderio*[6].

In effetti la micropolitica non è soltanto un livello di analisi, ma anche una sensibilità che dà vita a diverse pratiche capaci di cogliere le questioni relative al desiderio, alle forme di articolazione non verbale e alle forme discorsive. La micropolitica, come modo di praticare la collettività e le sue relazioni con il molare, e come modo di comprendere i rapporti di potere dal punto di vista dei desideri e delle passioni, implica un altro ordine di grandezza visto che si tratta di raggiungere quella "discorsività altra" propria dei nostri corpi desideranti. La nanopolitica coglie il desiderio dal e attraverso il corpo, oltre la presa discorsiva, e cercando di comprendere le forme di resistenza a questa stessa presa. Il *discorso* qui è concepito come qualcosa di esistente ben oltre i limiti del piano linguistico. Il discorso è un *dispositivo* di potere: come decodificare i discorsi che finiscono per dare forma ai nostri corpi così come alle nostre parole?

Una simile decodificazione richiede un livello ulteriore di indagine e di pratica. In ogni caso, nonostante il tentativo di circoscrivere e definire il terreno specifico del "nano" come dimensione di indagine, la nanopolitica mantiene sempre un relazione di complicità con la micropolitica. Non si tratta di scegliere un livello di politica rispetto a un altro: "macro" – "micro" – "nano".

Si tratta piuttosto di cogliere le sensibilità e le intelligenze proprie di ciascuno di questi ordini di grandezza e inventare traduzioni e sperimentazioni capaci di connetterle.

Con la nanopolitica non ci sentiamo meno implicati o coinvolti nelle micro e macro dimensioni dei nostri mondi: esploriamo sensibilmente quelle dimensioni del corpo che spesso rimangono invisibili e inarticolate, come se fossero inesistenti, naturali o innocenti. Vogliamo essere sempre più a nostro agio con questa "discorsività altra" per consentirle infine di corrodere i nostri schemi discorsivi e le *ineffabili* riproduzioni dei rapporti di potere.

Nano e scienza

Poiché il "nano" è sentito piuttosto che visto, esso non è semplicemente una misura esterna, ma un campo che abitiamo e nel quale talvolta ci troviamo trasportati. È il luogo in cui i nostri copri possono prendere la misura di se stessi, valutando in maniera autonoma e immanente quello che sono in grado di fare.La nanoscienza, al contrario, è la scienza che isola e oggettivizza il nano, misurandolo e manipolandolo dall'esterno. È lo sguardo statico che illustra ciò di cui siamo fatti, ciò che ci attraversa e ciò di cui è fatto il nostro ambiente in quanto campo d'intervento tecnico, frontiera dell'economia capitalistica, nuova area di investimento e mercificazione. Al tempo stesso la nanoscienza offre degli spunti interessanti alla nanopolitica se accettiamo di porre, non solo speculativamente, l'identità tra manipolatori e manipolati. Essa mostra che le proprietà di un oggetto variano al variare della grandezza, in funzione dei cambiamenti che si producono al livello della superficie e del volume, e in tal modo dimostra che non stiamo parlando semplicemente di un modo di comprendere il mondo che abitiamo che sia più attento alle sfumature, ma di diversi modi di comprendere il mondo. Ciò che appartiene alla sfera del "nano" viene visto attraverso la sensazione; esso richiede l'uso di una sorta di microscopio chiamato "cantilever", che ha la punta del diametro di un atomo. Questa punta "sente" la prossimità degli atomi sulla sua superficie, prova attrazione o repulsione e si piega in risposta. Il "nano" non è *microscopico*, non solo perché è più piccolo del "micro", ma perché non ha nulla di *scopico*: deve essere sentito, a volte anche con gli occhi. In questo senso per la scienza stessa il "nano" non rappresenta semplicemente una grandezza più piccola. L'intervallo tra il micro e il nano non è solo quantitativo, ma segna uno scarto di qualità: dal micro al nano i sistemi di riferimento, le unità di misura e gli strumenti di manipolazione, così come *le proprietà della materialità stessa,* cambiano. I discorsi e le pratiche che riguardano la nanopolitica non hanno a che fare con un ordine di grandezza più *fondamentale* o più "reale" (come in base alle teorie classiche secondo cui gli atomi costituiscono la materia primaria), e non riducono ogni cosa esistente al nanolivello né suggeriscono che tutte le potenzialità vadano ricercate su questo terreno. Essi piuttosto sperimentano e confermano che esplorando il nanolivello possono essere scoperte diverse potenzialità e attualità.

Quando parliamo del "nano" distinguendolo dal "micro" e dal "macro", ci riferiamo a una dimensione del divenire che ha le sue proprietà, senza però poter essere isolata dagli altri ordini di grandezza. Il nano non è come la *babushka* più piccola nella serie delle matrioske russe, non è situato al cuore dei complessi (e problematici) corpi sociali che abitiamo, dal momento che non stiamo parlando di bambole isomorfe che possono essere disimballate e confrontate da un osservatore esterno: il rapporto tra di essi non è una perfetta corrispondenza, ma un complicato intreccio di livelli eterogenei e di grandezze diverse ognuna delle quali è dotata della sua gamma di strutture, solidità e dinamismi.

Ciò che Deleuze e Guattari hanno detto a proposito della differenza tra micro e macropolitica vale anche rispetto alla differenza che sussiste tra la *nano-* e la *micropolitica*:

Esse sono distinte, poiché non hanno i medesimi termini, né le stesse relzioni, né la stessa natura, né lo stesso tipo di molteplicità. Ma sono anche inseparabili in quanto coesistono, passano l'una nell'altra secondo figure differenti, come fra i primitivi o fra noi – ma sempre in presupposizione reciproca[7].

Il nano e il campo politico

In quanto campo politico il nano si situa all'intersezione di molte interpretazioni. Una di queste è la tendenza a considerare sempre meno il nano come qualcosa che semplicemente è, in quanto corporeità di base o socialità naturale, e a sottoporlo sempre di più a misura e controllo. Come ha sottolineato Patricia Clough in relazione agli affetti "l'interpellazione ideologica e il disciplinamento del soggetto non sono più il nocciolo della comprensione della socialità". Anche se entrambe queste forme di controllo sopravvivono, è necessario prestare attenzione al background affettivo che stimola i diversi modi di vivere[8]. Lo sviluppo del capitalismo globale – la totalizzazione del macropolitico – opera attraverso l'intensificazione della messa al lavoro del nanopolitico:

Quando la macchina diventa planetaria o cosmica, i concatenamenti tendono sempre più a miniaturizzarsi, a divenire micro-[e noi aggiungeremmo nano-]*concatenamenti*[9].

La nanopolitica non consiste semplicemente in una serie di questioni, ma in uno spazio situato di questionamento. È un terreno in cui si opera e si riflette sul nanopolitico. In quanto tale la nanopolitica è un insieme di pratiche e metodi che lavorano su queste questioni e che fa sorgere nuovi interrogativi. E' una messa in discussione che è al contempo circolare e espansiva, intensiva ed estensiva. Ci sono molti modi di interagire con gli altri e molte cose che possiamo fare con gli altri che non si riducono alla ragione, all'argomentazione né alla comunicazione verbale. Spesso sussiste una gerarchia tra ragione e fisicità. Partire dal corpo significa dischiudere ciò che non passa necessariamente attraverso la mente, e usare il corpo come un modo per penetrare le emozioni e la mente. È facile, d'altra parte, ricadere nella familiarità dei procedimenti di intellettualizzazione con cui siamo più a nostro agio. Questo testo, in un certo senso, è una tentazione a cui abbiamo resistito a lungo; abbiamo cominciato a scriverlo con il desiderio di non tagliare fuori il processo di elaborazione e scrittura dalla nostra relazione collettiva, dai nostri corpi e dai nostri movimenti.

Inoltre la nanopolitica è un processo collettivo di trasformazione in divenire e di cura. Non si tratta solo di interazioni tra individui all'interno di un gruppo, ma di un insieme di corpi diversi e di processi multipli che producono, estendono o espandono il nanopolitico. Fornire una lettura politica e una pratica politica alle nostre esperienze vissute, sentite o sofferte non è semplice in una cultura in cui il corpo è represso, essenzializzato, medicalizzato o feticizzato: districarsi tra le varie insidie e trappole in cui ci si imbatte nel parlare delle proprie esperienze col corpo è un aspetto fondamentale della pratica nanopolitica, non solo all'interno del nostro gruppo, ma anche nei confronti del mondo esterno. Maturare un'accresciuta consapevolezza e sensibilità del corpo è utile, ma c'è sempre il rischio di chiudersi in se stessi e diventare autoreferenziali, essere ossessionati da sé, restare prigionieri di sé. La questione allora è: come è possibile nella vita di tutti i giorni – al lavoro, a casa, per strada – produrre uno slittamento dal sé, concepito come punto di riferimento ontologico (per quel che riguarda ad esempio le proprie individuali abilità di sentire e percepire), verso una rinnovata attenzione alla relazionalità e alla collettività? Come è possibile produrre collettivamente questa attenzione corporea, il dispiegamento di energie differenti, la dissoluzione di schemi e compulsioni costrittive, in situazioni che non sono predisposte per questo tipo di percorsi?

3. Il *Nanopolitics group*

Il *nanopolitics group* è nato a Londra nel gennaio del 2010 intorno al desiderio di pensare la politica con e attraverso il corpo. Organizza discussioni e workshop "somatici", teatrali e di movimento. Alla base del progetto c'è un collettivo di otto persone che porta avanti un percorso di ricerca e di organizzazione di gruppo; a livello più esteso ci sono una trentina di persone che partecipano regolarmente agli incontri.

I membri del collettivo, come anche i membri del gruppo allargato, hanno a che fare con pratiche di attivismo e organizzazione politica. Lavorando in ambiti diversi, quali l'educazione, la cultura, l'assistenza terapeutica e la cura, hanno a disposizione una grande quantità di esperienze da impiegare nel progetto di ripensare il corpo e la politica.

Alcune istanze sono state condivise fin dalla prima serie di workshop, da cui il collettivo ha cominciato a prendere forma: il desiderio di riflettere sulla politica femminista e queer attraverso le interazioni e i movimenti corporali; l'interesse per i fenomeni di alienazione della relazionalità nei luoghi di lavoro; l'interesse nei confronti di tutti quei modi di usare il corpo (la voce, lo sguardo, il tatto, l'udito) che producono dominazione e vulnerabilità epidermica; la repressione delle manifestazioni di disagio o malattia nei contesti professionali o perfino nei contesti politici più radicali.

Nell'ultimo anno e mezzo abbiamo organizzato 18 sessioni, che hanno registrato la presenza non regolare – e a volte accidentale- di circa 120 persone.

I nostri workshops sono aperti a tutti e sono gratuiti. Sono basati su diverse metodologie e tecniche che spaziano dal teatro alla danza al *bodywork* e alla terapia, introdotte da vari professionisti che fanno parte del collettivo. Le sessioni includono esperienze sensoriali, di movimento e di tatto, così come pratiche di discussione, rammemorazione e immaginazione volte a tracciare interconnessioni tra i vissuti esperienziali e le questioni politiche, sociali e organizzative. La maggior parte delle nostre sessioni si svolgono negli spazi universitari che frequentiamo (la Queen Mary University e Goldsmiths, a Londra), ma anche nei centri sociali, nelle sedi dei sindacati studenteschi e per strada.

Abbiamo provato a misurarci con il compito piuttosto complesso di creare connessioni, di portare la politica al corpo e viceversa, attraverso dei percorsi che non neghino né banalizzino il terreno dell'esperienza. Per affrontare queste questioni partiamo da temi diversi e usiamo diverse strategie metodologiche. Fra i metodi che utilizziamo ci sono la *contact improvisation*, il teatro dell'oppresso, *soma* (una terapia anarchica), il lavoro sulla voce, il movimento somatico, lo *street training*. Le tematiche affrontate invece spaziano tra i modi di vivere e sperimentare la città, il lavoro, la politica e le riflessioni sull'amore, la sessualità, il genere, la voce, il potere, la dominazione, i rapporti sociali, l'aggressività, la paura. Ci interroghiamo su come sia possibile attraversare le frontiere dei nostri corpi negli spazi socio-economici e razzialmente regolamentati della città, del lavoro e dell'attivismo politico.

---

[1] Il testo è stato redatto, a partire da note condivise ed esperienze collettive condotte dal *Nanopolitics group,* da: Emma Dowling, Bue Rübner Hansen, Paolo Plotegher, Mara Ferreri e Manuela Zechner.

[2] Tradurre nanopolitics con 'nanopolitica' è una scelta discutibile. Avremmo potuto utilizzare 'nanopolitiche' per porre l'accento sulla pluralità di esperienze, abilità e approcci che compongono la nostra pratica. Oppure usare 'nanopolitico', sostantivizzando un aggettivo per concentrare l'attenzione sulla qualità, sul modo di un lavoro interrelazionale e intracorporeo. Nanopolitics contiene tutto questo, spesso in modo contraddittorio: non una categoria filosofica, ma un modo di prestare attenzione e relazionarsi al politico, alla politica e alle politiche. La resistenza del termine a definizioni e traduzioni rigorose è parte integrante di questo processo di interrogazione collettiva in divenire.

[3] Perciò con la parola "corpo" in questo testo non intendiamo riferirci a una qualche unità naturale, ma a qualsiasi singolare configurazione di parti (ossa, tessuti, protesi), flussi, affezioni, malattie, tensioni, reazioni chimiche e così via. Si tratta, in altre parole, di configurazioni che non sono mai stabili, nemmeno nei corpi "morti".

[4] Corpi sanamente malati, corpi poliamorosi, corpi transessuali, corpi narcolettici.

[5] In questo senso la nanopolitica è una rimessa in discussione di quelle pratiche politiche dei corpi che riguardano, ad esempio, fenomeni come l'anoressia, l'obesità, l'ossessione per la forma fisica; e anche di quelle esperienze di *empowerment* che si sviluppano non solo attraverso le nostre idee, le nostre convinzioni e le forme di organizzazione a cui prendiamo parte, ma anche attraverso i nostri corpi: nell'essere capaci di parlare ad alta voce, muoversi inconsapevolmente ecc.

[6] F. Guattari, *Microfisica dei poteri e micropolitica dei desideri*, in AA. VV., *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1986, p.197.

[7] Deleuze, G. e Guattari, F., *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma, 2006, p.320.

[8] Clough, P., «The New Empiricism. Affect and Sociological Method», in *European Journal of Social Theory*, vol. 12, n.1, 2009, p. 51.

[9] Deleuze, G. e Guattari, F., *Millepiani,* cit., p.323.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Scienza intuitiva come passione della ragione: l'Etica di Spinoza, a cura di Paolo Cristofolini

Tomaso Cavallo

«L'*Etica* richiede lettori non pigri, discretamente dotati e soprattutto che abbiano molto tempo a loro disposizione. Se le si concede tutto questo, in cambio offre molto di più di quello che ci si può ragionevolmente attendere da un libro: svela l'enigma di questa nostra vita, e indica la via della felicità, due doni che nessuno può disprezzare».

G. Colli

Nonostante tempestive denunce, severe proibizioni e censure ecclesiastiche, una qualche familiarità con i testi dell'«empio» e «ateo» Spinoza, circoscritta quanto si vuole, ha alle spalle nel nostro paese una tradizione di lunga data se, nelle sue *Lettere familiari* stampate a Venezia nel 1719, Lorenzo Magalotti poteva descrivere la conclusione della giornata del suo corrispondente – un «ateo immaginario» – in questi termini: «Entrato in letto, per conciliarvi il sonno, leggete un capitolo o del trattato Teologico–Politico, o del Leviathan»[1]

A dire il vero, per potere utilizzare a mo' di sonnifero un capitolo del *Trattato teologico-politico*, il militare-filosofo del conte Magalotti doveva conoscere il latino o il francese – la versione di Saint Glain è del 1678 – perché bisognerà attendere il 1875 prima che a Milano, ad opera di Carlo Sarchi, se ne pubblichi la prima traduzione italiana.[2]

Del resto, stroncando impietosamente la prima versione dell'*Ethica* ad opera di Mario Rosazza, senza mostrarsi più benevolo con la successiva versione del Troilo, Giovanni Gentile dichiarava esplicitamente la sua ferma convinzione «dell'inutilità di tradurre il latino di Spinoza», perché – aggiungeva – «non riesco a immaginare un lettore capace di intendere e gustare una filosofia come quella di Spinoza, nel suo genuino significato storico così strettamente connesso con la filosofia scolastica, ignaro di quel tanto di latino che basta per capire la lingua adoperata da Spinoza» [3]

Coerentemente con tale assunto, di lì a due anni, nel 1915, nella collana laterziana dei «Classici della filosofia moderna», che dirigeva insieme a Benedetto Croce, Gentile avrebbe pubblicato solo il testo latino dell'*Ethica,* corredandolo però di un nutrito apparato critico volto «a dilucidare» la genesi dei concetti e della terminologia spinoziana.

Da allora il panorama editoriale italiano *ad vocem Spinoza* è davvero mutato, anche se neppure di recente è mancata una stroncatura non meno ispida di quella di Gentile, questa volta ai danni della traduzione Proietti del *Trattato teologico-politico,* ospitata nell'elegante Meridiano delle *Opere* a cura di F. Mignini, in una collana «I classici dello Spirito» invero non nuova a imprese filologiche discutibili. Per non parlare delle monografie e degli articoli dedicati ai più diversi aspetti della sua filosofia, il primo decennio del XXI secolo ha fatto registrare un ritorno alla grande dei testi spinoziani nelle librerie italiane. Mentre, al momento, bisogna ricorrere alle

blibioteche o al mercato antiquario per procurarsi una versione italiana dei *Saggi* di Montaigne – risultando irreperibile la bella traduzione di Fausta Garavini – chi è intenzionato a leggere testi spinoziani nella nostra lingua ha addirittura l'imbarazzo della scelta.

D'altra parte, da più lustri, il «boom Spinoza» ha dimensioni globali, come documenta puntualmente, anno per anno, il «Bulletin de biblioghraphie spinoziste» ospitato dagli *Archives de Philosophie*. Se in Giappone la *Spinoza Kiokai* dal 1989 pubblica per i lettori giapponesi un annuario dedicato a Spinoza e organizza conferenze su temi spinoziani nell'area di Tokio e di Kyoto, per i lettori anglo-americani fin dal 1985 Edwin Curley ha iniziato la pubblicazione di *The Collected Works of Spinoza* (Princeton Univ. Press); in Spagna dal 1988 Atilano Dominguez ha curato l'edizione dei primi scritti spinoziani, l'epistolario e un'edizione dell'*Ethica* giunta nel 2009 alla terza edizione; in Germania si segnala, a cura di Wolfgang Bartuschat, l'edizione bilingue sia dell'*Etica*, giunta nel 2010 alla terza edizione riveduta e corretta, sia del *Trattato politico*, mentre in Francia, per i tipi di Puf, dal 1999, sotto la direzione di P. F. Moreau, di Spinoza sono in corso di pubblicazione le *Œuvres complètes*.[4]

Ma torniamo alle librerie italiane da dove, con una spesa relativamente modica, si può uscire portandosi a casa il formidabile mattone Bompiani 2010 – 2832 pagine! – curato da Andrea Sangiacomo: Baruch Spinoza, *Tutte le opere*, il già citato Meridiano Mondadori 2007, il *Trattato teologico-politico*, con testo latino a fronte a cura di Pina Totaro, (Bibliopolis, Napoli 2007), la terza edizione sempre del *Trattato teologico-politico*, a cura di Alessandro Dini, (Bompiani, 2010), l'edizione Laterza 2009 dell'*Etica* a cura di Sergio Landucci e le nuove edizioni critiche del *Trattato politico* e dell'*Etica* curate da Paolo Cristofolini per l'editore pisano ETS.

***

Forse perché distribuzione e visibilità in libreria non costituiscono il punto forte della casa editrice pisana, il lavoro di Cristofolini rischia di passare in qualche modo inosservato o, quanto meno, di non essere considerato quanto merita al di fuori della ristretta cerchia degli specialisti sicuramente obbligati a tenerne conto. Si tratterebbe però di un vero peccato. Perché difficilmente l'*Ethica* di Spinoza può oggi trovare in Italia un editore e un traduttore più affidabile e preparato di Paolo Cristofolini, uno dei non molti filosofi italiani che dalla lezione di Valla, Vico, Comparetti, Pasquali e Timpanaro, ha maturato, fin dalle sue prime prove, la salda convinzione che la filologia costituisca un sostegno indispensabile a quella dimensione della filosofia che è la sua storia.

Ovviamente, si tratta di un lavoro perfettibile, come ogni umana cosa. Non a caso è già annunciata, e alle viste – nei primi mesi del 2012 – una nuova edizione riveduta e migliorata che, tra l'altro, terrà conto del manoscritto Vat. Lat. 12838, ora edito da Leen Spruit e Pina Totaro[5] e porrà rimedio alle sia pur rarissime sviste dell'edizione del 2011.

Frutto maturo di una lunga fedeltà, testimoniata da un assiduo e fecondo lavoro storico-esegetico[6] l'edizione Cristofolini del testo latino dell'*Ethica*, dichiarava comunque in modo esplicito e netto di non ambire «al terrificante epiteto» di «definitiva». E proprio il rivenimento recente del manoscritto vaticano è la puntuale conferma della bontà di simile convincimento. Riuscendovi pienamente, il lavoro di edizione e traduzione di Cristofolini vuole invece offrire a studenti, studiosi e lettori di Spinoza «uno strumento sperabilmente utile», per la cui costruzione lo studioso «pisano» ha accuratemente sottoposto a verifica i più importanti contributi della critica ottonovecentesca, con il precipuo intento di fornire un testo filologicamente corretto e un apparato critico essenziale che di volta in volta motiva le varianti proposte dai curatori delle edizioni e da alcuni traduttori di diverse lingue.[7]

L'introduzione ripercorre in estrema sintesi le vicende dell'edizione dell'*Ethica* a partire dal testo-base dell'edizione latina apparsa negli *Opera posthuma* del 1677, munita dai curatori di un *errata-corrige* senz'altro utile, ma non in grado di risolvere tutti i problemi là, dove emergono incongruenze o errori grammaticali o sintattici. È ricordata quindi la serie di interventi emendativi, intervenuta a partire dalle edizioni sviluppatesi con la *Spinoza Renaissance* degli inizi dell'800 – è del 1802 la prima riedizione jenense delle opere spinoziane a cura del teologo H. E. G. Paulus a cui non fu estraneo il giovane Hegel – per arrivare all'edizione di Van Vloten e Land che, a partire dal 1882-83, fece autorità sino alla comparsa nel 1925 dei quattro fondamentali volumi curati da Carl Gebhart.

Nel frattempo, nel 1902 Jan Hendrik Leopold con il saggio *Ad Spinozae Opera Posthuma* aveva inaugurato, insieme a una vasta ricognizione erudita di tutto il lascito latino di Spinoza, la presa in esame di un puntuale raffronto con la coeva versione olandese. Se meritano ancora di essere segnalate la traduzione tedesca di Otto Baensch (1905) il cui apparato di note apportava notevoli contributi di critica storica e testuale, l'edizione francese di Charles Appuhn (1909) e l'edizione italiana di Giovanni Gentile (1915), l'evento editoriale che più si ispirava all'impostazione leopoldiana è indubbiamente costituito dall'edizione Gebhardt, risultato di un puntuale raffronto tra il testo latino degli *Opera Posthuma* e la versione olandese di Glazennmaker dei *Nagelate Schriften.*

Salutata da più parti come «definitiva», l'edizione Gebhardt – alla stessa stregua di ciò che è accaduto con l'edizione Adam-Tannery per Descartes o all'edizione Niccolini per Vico – ha per molto tempo indotto la maggioranza degli studiosi a sentirsi «esonerata da compiti ulteriori di scavo filologico e dallo stimolo del dubbio che si accompagna a ogni seria interrogazione dei testi»[8].

Tuttavia, gli studi di Fokke Akkerman e di altri studiosi, soprattutto olandesi, hanno riaperto anche questo campo a discussioni feconde, con cui si è confrontata nel suo apparato di commento storico-critico la ancor oggi preziosa versione italiana, condotta a partire dall'edizione Gebhardt, di Emilia Giancotti (Editori Riuniti, Roma 1988), così come la più recente edizione degna di nota, l'edizione bilingue latino-tedesca di Wolfgang Bartuschat[9].

Per l'edizione del testo latino Cristofolini ritiene indispensabile la massima cautela nel ricorso alla versione olandese, già per il fatto che rispetto alla contemporanea edizione latina (B. D. S. *Opera Posthuma,* 1677) tale versione presenta fraintendimenti, tagli e modifiche. Il supporto prezioso della *versio belgica* in funzione ecdotica là, dove si rivela difettoso il latino dell'*editio princeps,* diventa discutibile e gratuito dove tale circostanza non ricorra. Per Cristofolini «è del tutto arbitrario modificare il testo edito nella lingua usata dall'autore sulla base di una traduzione, sia pure contemporanea e condotta presumibilmente su di un buon manoscritto»[10]. Da qui il dissenso rispetto a Gebhardt e agli editori che lo hanno seguito là, dove forme corrette del testo latino – come il *dicetur* di E I def.7 – sono state mutate per adeguarle alla traduzione olandese, con una conseguente rivalutazione dell'edizione originaria di Giovanni Gentile.

***

In questa sede vorrei comunque limitarmi a segnalare le scelte, a mio avviso, per lo più assai felici, della nuova traduzione italiana che rende più fruibile al pubblico degli odierni lettori italiani il pensiero spinoziano, riuscendo nella non facile impresa di staccarsi risolutamente dalla consuetudine più praticata nelle precedenti versioni italiane, ovvero la consuetudine del ricalco

sul latino per un folto numero di termini-chiave che vanno da *acquiescentia, affectus*, *appetitus, conatus, cupiditas, dominium, fides, fluctuatio, gloria, hilaritas* a *laetitia, libido, luxuria, pietas, poenitentia, pudor, saevitia, titillatio*... che diventano ora – almeno nella stragrande maggioranza dei casi – rispettivamente «appagamento[11]», «moto dell'animo», (nel caso del sintagma *affectus laetitiae/tristitiae* moto di gioia/tristezza) «impulso/voglia», «sforzo/ tensione», «desiderio», «stato», «lealtà», «oscillazione», «onore», «allegria», «gioia», «sensualità/istinti», «gusto del lusso», «moralità», «pentimento», «vergogna», «ferocia», «eccitazione»…

Nella versione Cristofolini, dunque, insieme ai proverbiali e troppo fedeli «affetti» che «affettano» e agli individui «affettati», scompare finalmente un termine ormai desueto come «cupidità» – presente nelle traduzioni Giametta (Boringhieri), Durante /Sangiacomo (Sansoni/Bompiani), Giancotti (Editori Riuniti), Mignini (Mondadori) – sostituita dal ben più efficace «desiderio»[12] La gioia e la tristezza, poi, sono passioni da cui è incrementato oppure indebolito, favorito oppure ostacolato, il potere di ogni singolo, o il suo sforzo di persevare nel suo proprio esistere. Ma per sforzo di persevare nel proprio esistere, in quanto riferito insieme alla mente ed al corpo, intendiamo l'appetito e il desiderio…»; Cristofolini (2010, p. 211) «Tutti i moti dell'animo si riconducono al desiderio, alla gioia e alla tristezza (…) Ora il desiderio è la natura stessa di ciascuno (…) La gioia e la tristezza, poi, sono passioni per cui la potenza di ciascuno, ossia la tensione a continuare nel suo essere aumenta o diminuisce, è favorita od ostacolata. Ma per tensione a continuare nel proprio essere, in quanto riferita simultaneamente alla mente e al corpo, intendiamo la voglia e il desiderio…».]e scompare anche, come traduzione di *luxuria,* la «lussuria», ancora presente nelle traduzioni Giancotti e Mignini, ora resa con «gusto del lusso», là dove Giametta e Durante traducevano rispettivamente con «gola» e «ingordigia» (così anche Landucci), particolarizzando forse eccessivamente il significato della «*immoderata convivandi Cupiditas*». Anche l'«appetito» comune agli uomini di ricercare il proprio utile – presente ancora come traduzione di *appetitus* nell'edizioni Sangiacomo e Mignini con l'effetto involontariamente comico di presentare nella prefazione alla IV parte l'uomo che «ha l'appetito di costruire una casa» – diventa ora più comprensibilmente l'«impulso alla ricerca del proprio utile» e la «voglia» propriamente umana «di costruire una casa».

Fin dall'inizio dei suoi itinerari spinoziani – la relazione su «Spinoza e la gioia» presentata al convegno di Urbino del 1982 in occasione del 350° anniversario della nascita dell'autore dell'*Ethica*[13] – Cristofolini aveva motivato l'opportunità di avvalersi della ricchezza lessicale dell'italiano nel rendere il latino *laetitia* con «gioia», anziché con il ricalco «letizia» – impiegato dalle traduzioni allora più diffuse come la traduzione Giametta (Boringhieri) e Durante (Sansoni e ora riveduta da Sangiacomo[14]/Bompiani) – non solo perché nell'*Ethica* la coppia degli opposti *laetitia-tristitia* riproduce l'opposizione contenuta nella traduzione latina del *Trattato sulle passioni* cartesiane, dove *laetitia* sta al posto del francese «joye», ma anche perché, trattandosi di una passione fondamentale nel pensiero spinoziano, bene le si adeguava un'espressione meno pallida di quella veicolata dall'esile «letizia». Suggerimento che avrebbe accolto la già citata traduzione dell'*Etica* di Emilia Giancotti, quella di Filippo Mignini e più recentemente anche la traduzione Landucci.

Come universalmente riconosciuto, il vero rovello dei traduttori dei termini tecnici dell'*Etica* spinoziana è costituito dai nessi intercorrenti tra il verbo *afficere* (esercitare un influsso, modificare, colpire), *affectus* quale participio passato dello stesso verbo e «affectus» come stato emotivo. Pagando il prezzo di moltiplicare le parole, Cristofolini sceglie, di tradurre gli *Affectus* che dominano le ultime tre parti dell'Etica ricorrendo al sintagma «moti dell'animo», di fatto accettando l'osservazione risalente ad Agostino che considerava i termini latini «*affectus, affectiones, per-*

turbationes come equivalenti a quegli '*animi motu*s' che i greci chiamavano *pathe* o 'passiones'. (De Civ. Dei, IX, 4). Se oggi è difficile pensare che una buona traduzione possa limitarsi al ricalco del termine latino, essendo quasi impossibile pensare che l'odio sia un «affetto», avendo prevalso nell'italiano odierno una sua accezione 'buonista', ha dimostrato forse maggior coraggio, nel caso specifico, la scelta di Sergio Landucci, che sorprende il lettore abituato alle traduzioni consuete, rendendo l'*affectus* spinoziano con «emozione», contando sul fatto che in un mondo sempre più dominato da anglicismi anche questo finirà per acclimatarsi nell'italiano corrente.

Nota in effetti Landucci in proposito: «Quasi sempre [*affectus*] è stato traslitterato, in italiano, con 'affetto'; ma un termine come questo ha il difetto dirimente di non darsi più, nell'italiano d'oggi, in quel significato generale che ha avuto anche in italiano, certo, ma solo fino a due secoli fa. Che a ricorrere invece, ad *emotion*, abbiano incominciato taluni traduttori dell'*Etica* in inglese, si spiega con la diffusione del termine […] nel lessico filosofico anglosassone […]. Poiché s'è diffuso anche nel lessico filosofico italiano, appunto per importazione, si viene così a superare uno dei difetti di 'emozione', che, per come suona nell'italiano corrente, sarebbe invero troppo debole per l'*affectus* di Spinoza. Un'altra difficoltà: sembrerebbe che l'italiano 'emozione' sia troppo limitato ad eventi momentanei, occasionali, nella vita psichica d'una persona. Ma, per converso, così si ha anche un vantaggio concettualmente: di portare l'attenzione sul fatto che anche Spinoza – come tutti quanti i post-cartesiani, da buoni antiaristotelici – concepisce gli *affectus*, tacitamente, solo quali eventi; e neanche si pone mai la questione se, oltre agli eventi psichici, si diano le disposizioni ad essi correlate, e quale ne sia eventualmente lo status».[15]

Su quest'ultimo punto può insorgere una perplessità: se Spinoza davvero fosse così antiaristotelico da non tenere in nessun conto l'*hexis*, l'abitudine, non starebbe certo a invitare a formarcene di buone, come invece fa *expressis verbis*, fin dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*[16] e, soprattutto, nello scolio alla prop. 10 della V Parte, consigliandoci, sino a quando non disponiamo di una perfetta conoscenza delle nostre passioni, di mandare «a memoria […] sicuri principi di vita», onde «applicarli *continuamente* alle singole circostanze che nella vita si presentano di frequente, così che la nostra immaginazione ne sia ampiamente presa» e che tali principi «siano sempre a nostra disposizione». O non ci metterebbe in guardia da abitudini negative come quella di coloro «*qui de rebus confuse iudicant, nec res per primas sua causas noscere* consueverunt» («coloro che giudicano in maniera confusa e non *sono abituati a* conoscerle in base alle loro cause prime», E. I, 8, sch. 2), condannati così a quella *fluctuatio animi* che è la costante di una vita emotiva asservita alle passioni, né starebbe a ricordarci che «*in vita… apprime utile est, intellectum, seu rationem, quantum possumus*, perficere» (nella vita è… utile prima di tutto condurre a perfezione, per quanto possiamo, l'intelletto ossia la ragione» (E IV App. c. 4), il che non può avvenire senza la costituzione di una precisa *forma mentis* impensabile senza l'acquisizione di specifici abiti comportamentali.

In ogni caso, presentando a fronte l'originale latino, l'edizione Cristofolini ha dalla sua parte l'indubbio vantaggio di non vincolare la traduzione a princìpi astratti di corrispondenza biunivoca termine a termine, dal momento che il rigore terminologico è assicurato al lettore dal latino dell'originale. Così se «*ignari* di quel che ci accade e del nostro destino» restituisce il «*nostri eventus, atque fati* inscios» del bellissimo scolio alla prop. 59 della III parte che ci descrive «in molti modi scossi da cause esterne», quasi in balia dei «flutti del mare agitati da venti contrastanti», gli *ignari* della fondamentale Appendice alla Prima Parte – *Omnes homines rerum causarum* ignari *nascuntur* – sono «ignari delle cause delle cose», mentre l'*ignarus* del celebre scolio finale dell'opera contrapposto al sapiente è reso con «l'ignorante… turbato in molti modi da cause

esterne… mai in possesso di un vero appagamento dell'animo, … inconsapevole di sé, di Dio e delle cose».

A proposito dell'uso spinoziano del concetto di «ignarus» non si può dimenticare che Cristofolini già aveva scritto pagine bellissime, facendo notare come allorché Spinoza parla di ignoranti e di ignoranza non si riferisca in prevalenza agli analfabeti, a chi non ha fatto studi avanzati o a chi possiede scarse doti intellettuali. Nei contesti cruciali, a cominciare dalla contrapposizione del saggio all'ignorante nel finale dell'*Ethica* «il termine *ignarus* è associato a una connotazione morale». In Spinoza l'ignorante, «è prima di ogni altra cosa un prepotente e un arrogante, nel quale il *conatus* umano che muove verso lo svolgimento armonico di tutte le nostre potenze fino al pieno dispiegamento della ragione, è compresso e sopraffatto dall'*ingenium*. Per attenerci a Spinoza […] ogni uomo che vive sotto il dominio delle passioni pretende che gli altri vivano *ex suo ingenio*, ovvero sotto la legge della sua propria soggettiva prepotenza, ed è questa la radice dell'intolleranza e della prevaricazione, che fa ostacolo al realizzarsi della concordia nelle società umane».[17] Sotto la penna di Spinoza la parola «ignarus» si presenta, dunque, assai poco sotto l'accezione privativa, a designare chi difetta di istruzione, e molto più in un'accezione negativa, in connessione stretta con l'idea di un modo di vivere irrazionale, condizionato dalla *libido* e dalla *caeca cupiditas*.

Nello stesso contesto Crisfolini faceva notare che il verbo "ignorare" nel senso privativo del "non sapere", nei testi spinoziani ricorre di frequente in prima persona plurale, ad evocare tutte le cose che "*ignoramus*", ossia l'ordine universale della natura. Ma questa ignoranza non è l'antitesi della saggezza, anzi, fa parte della saggezza come il socratico sapere di non sapere.

«L'ignoranza presa di mira da Spinoza è la stessa di cui il Cristo del suo *Trattato teologico-politico* convince i farisei. Questi, in tutto assimilati ai pastori e predicatori fanatici che Spinoza conosceva per diretta esperienza, fanno leva sui peggiori istinti della *saeva multitudo*, per esercitare la forma più violenta di dominio, quella che si estende sino a incriminare le opinioni. […] Questi ignoranti sono tutt'altro, dunque, che poveri sprovveduti. In grado di dispensare benefici sono uomini di potere e, in quanto tali, costituiscono la principale insidia alla libertà del saggio il quale, uomo come tutti gli altri, è pure soggetto alle passioni e quindi corruttibile: dunque a tutela e salvaguardia della propria integrità Spinoza consiglia, nella misura del possibile, di scansare i loro favori e i loro potenti appoggi. Ma fino a un certo punto poiché, come precisa lo scolio all'espressione "quantum potest", essi sono pur sempre uomini «quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines» e il compito dell'uomo libero, per Spinoza, resta quello di stare in mezzo agli altri per estendere con l'esempio e l'insegnamento la libertà del ragionare».[18]

***

Filo conduttore di tutta l'opera spinoziana è per Cristofolini l'assidua ricerca del potenziamento dell'essenza umana, essa stessa parte della natura. E proprio la specifica trattazione delle passioni, svolta da Spinoza nell'*Etica,* costituisce per Cristofolini l'esercizio in atto della sua «scienza intuitiva», una dimostrazione concreta della potenza euristica del terzo genere di conoscenza. Il proposito di esaminare le passioni, le azioni e le voglie umane «*ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset*» («come se si trattasse di linee, di figure piane, o di corpi») non schiaccia infatti la scientificità spinoziana entro il paradigma del rigido meccanicismo cartesiano, da cui introducendo la V parte dell'*Etica* Spinoza si congeda nel modo più clamoroso, dopo aver già polemizzato nell'incipit della parte III con il «celeberrimo Descartes» per la sua convinzione circa il potere assoluto della mente sulle sue azioni. In merito alla fuoriuscita spinoziana dall'orizzonte

cartesiano non credo inutile ricordare un lontano intervento di Cristofolini che conserva ancor oggi il pregio di unire una puntuale ricostruzione storica a un preciso disegno interpretativo, volto ad afferrare nel modo più concreto la specificità della «scienza intuitiva» spinoziana. Muovendo infatti da un esame ravvicinato della concezione cartesiana delle passioni umane, Cristofolini vi mostrava come Spinoza sia riuscito a trovare la sua via assolutamente originale.[19]

Se nel *Traité de l'homme* Cartesio collocava le passioni, al pari dell'attività mnemonica e immaginativa, tra i moti interni del corpo, vent'anni più tardi, nel *Trattato sulle passioni* giungeva alla convinzione che la conoscenza delle passioni dell'anima esigesse una netta distinzione tra funzioni corporee e funzioni psichiche. Con uno stacco deciso nei confronti delle concezioni rinascimentali-cinquescentesche, Descartes chiariva che, mentre calore e movimento derivano dal corpo, i pensieri, i sentimenti, le emozioni scaturiscono dall'anima, tacciando di errore chi collocava in essa il principio del calore e dei moti corporei. Per il Descartes delle *Passions* l'anima è autonoma e le passioni rientrano nel suo ambito. Tra corpo e anima esiste un rapporto di tipo attivo-passivo, concepito in modo da identificare il lato attivo nei moti corporei che l'anima, proprio sotto forma di *passioni,* subisce passivamente. Il lato attivo dell'anima, costituendo l'esercizio del libero arbitrio, non ha il suo luogo d'indagine in sede di psico-fisiologia meccanicistica, ma rientra nella metafisica. Tra i due lati dell'anima, l'attivo e il passivo, Descartes collocava poi il "ponte fisiologico" in quella *petite glande* che diverrà il bersaglio principale della critica spinoziana.

Nonostante il suo impegno a praticare dissezioni animali, Descartes continuava a concepire la «fabrica humani corporis», per quanto riguardava le parti solide – ossa, muscoli, nervi – in termini non molto distanti da quelli di Vesalio. La sua vera originalità, notava Cristofolini, consiste nello spiegare il funzionamento e il movimento dell'intera macchina in base alla circolazione del sangue, ponendo a centro propulsore di tutta la circolazione sanguigna una sorta di pompa idraulica (il cuore) dotata di un sistema di alimentazione a calore (endogeno) e di un sistema di raffreddamento (l'aria dei polmoni). In base a questo meccanismo assai semplice Descartes spiega il funzionamento degli organi corporei e tutti i moti involontari di reazione automatica a stimoli esterni. Quanto al problema dei movimenti umani volontari, lo «risolve» supponendo un secondo motore, la ghiandola pineale, da pensarsi come una sorta di valvola di smistamento in grado di ricevere gli spiriti animali (parti selezionate e sottilissime del sangue), per poi indirizzarli secondo le scelte operate dalla volontà.

Lo specifico interesse di Spinoza a verificare la plausibilità di questa spiegazione cartesiana è desumibile proprio dalla testimonianza fornita dalla denuncia presentata da Niels Stensen al S. Uffizio, in cui leggiamo: «Sono quindeci in sedeci anni incirca, che studiando io nell'università di Leida in Olanda, ebbi occasione di pratticar familiarmente detto *Spinosa di nascita Hebreo*, ma di *professione senza ogni religione,* […] che rinunziato lo studio del Rabbinismo nel quale egli s'era esercitato qualche tempo, per mezzo della prattica con un *certo van Enden sospetto* d'ateismo, e della lezione della filosofia des Cartes, s'era messo a far una filosofia da sé, nella quale spiegava tutto per la sola materia. E benché per più giorni in quel tempo egli venisse ogni giorno da me *per vedere l'anatomia del cervello, che io faceva di diverse sorti d'animali, per trovare la sede del principio de' moti ed il termine delle sensazioni*, Iddio nondimeno mi preservò che non mi spiegasse mai cosa veruna de' suoi principii, anzi si servì Iddio di me per darli occasione d'umiliarsi prima nell'anatomia del cervello facendoli vedere che ne la mia mano col taglio, ne il di lui ingegno collo scrutinio potevano arrivare a determinar cosa veruna, poi con certe esperienze intorno al cuore e a' muscoli, dove scuoprendomi Iddio il vero modo della natura, mi dava campo di confondere il falso modo da quegli ingegni proposto per vero e di riprendere la loro falsa presonzione…»[20]

È noto che nella biblioteca di Spinoza[21], insieme alla monumentale *Anatomia* del Bartholin, erano presenti le *Observationes anatomicae* di Stensen che nel 1669 aveva pubblicato un *Discours sur l'anatomie du cerveau*[22], in cui, con esplicito riferimento al *Traité de l'homme*, contestava la localizzazione delle funzioni mentali in punti o regioni del cervello, avanzando al contempo l'esigenza dell'avvio di ricerche sperimentali perché si potesse pervenire a comprendere i processi cerebrali. Benché Spinoza non richiami mai esplicitamente questa letteratura medico-fisiologica, sappiamo che gli erano noti gli sviluppi delle conoscenze maturate nel campo delle scienze naturali e non è difficile ritenere che ne abbia ricavato un preciso stimolo sulla via del distacco dal modello meccanicistico cartesiano.

Se nel *Breve Trattato,* accogliendo la posizione cartesiana maturata nelle *Passions,* Spinoza colloca le passioni nell'anima, («in de ziele»)[23], tale posizione che distingue rigorosamente l'analisi della vita psichica da quella delle dinamiche corporee, viene da Spinoza radicalizzata al punto da farsi anticartesiana: non solo l'anima è il luogo delle passioni, a diventare mentale è anche la loro causa prossima. Mentre Descartes voleva le passioni originate da moti corporei, già per lo Spinoza del *Breve Trattato* le passioni sono l'immediato effetto della conoscenza, distinta in generi che al contempo le gerarchizzano. Ma è su una precisa peculiarità del *Breve Trattato* che Cristofolini richiamava opportunamente l'attenzione, quale sintomo evidente di un consapevole abbandono dell'impianto cartesiano: la completa assenza di qualsiasi riferimento al corpo. Mentre la crisi della fisiologia cartesiana e l'evidente estraneità spinoziana a concezioni di tipo rinascimentale del rapporto anima-corpo, come quella fondata sulla teoria del calore, concorrono nella sua prima fase a dare all'antropologia spinoziana il carattere di una filosofia della pura mente, al contempo, il *Breve Trattato* tralascia deliberatamente il nesso psico-fisiologico istituito da Descartes.

Vicino, dunque, agli ultimi approdi cartesiani nell'ascrivere le passioni alla sfera della vita psichica, distinta da quella dei meccanismi fisiologici, Spinoza si separa al contempo da lui e gli si contrappone delineando il mondo delle passioni come un campo composito, dove non tutto è pura passività. Lo scarto tra una teoria, come quella cartesiana, che indica come causa prossima delle passioni i moti del corpo e quella del *Breve Trattato* che individua tale causa prossima nei generi di conoscenza, sta nel fatto che per questo Spinoza «giovanile» le passioni derivanti dai due generi superiori di conoscenza non possono considerarsi stati di passività.

Tuttavia nel *Breve Trattato* il rapporto attivo-passivo non è ancora tematizzato. Pur essendo ormai fuori del contesto cartesiano, Spinoza non è ancora approdato a un orizzonte come quello dell'*Etica* che sarà ormai in grado di mobilitare una chiara idea della *transitio* dalla passività all'attività. Nell'opera giovanile la gerarchizzazione dei generi di conoscenza è più rigida di quel che non sarà nell'*Etica* e, di conseguenza, gli *affectus* ineriscono al genere di conoscenza da cui sono causati e soltanto a quello. In questo quadro i moti dell'animo derivanti dal primo genere, l'opinione, risultano puramente passivi. Ai livelli superiori, e principalmente al livello della ragione ossia della convinzione (*Geloof*) scatta semmai un altro meccanismo di dipendenza che in Spinoza non riceve mai il nome di passività: la dipendenza dalle cause esterne, ovvero il riconoscimento della vera struttura delle cose, che trascina la convinzione e con essa i desideri ragionevolmente fondati.

Nel *Breve Trattato* al primo genere di conoscenza corrisponde l'intrico di passioni contrarie alla ragione, al secondo, una sola, i "buoni desideri" e al terzo, ancora una volta, una passione sola: "il vero e puro amore". Il processo genetico di questi affetti di grado più elevato è però lo stesso per tutti: «il desiderio e la gioia nascono dalle stesse cause da cui nasce l'amore»; ovvero nascono «dal concetto e dalla conoscenza che abbiamo di una cosa». Il desiderio «è quella incli-

nazione che la mente ha verso qualcosa che stima come buono; ne segue che, prima che il nostro desiderio si diriga esteriormente verso qualcosa, noi abbiamo già deciso che tale cosa è buona».

Di qui risulta la posizione sistematicamente centrale del desiderio nel *Breve Trattato*: contro la tradizione, il desiderio prende spicco sopra le altre passioni, per vivere la vita di una passione nuova: la passione della ragione.

***

La grande novità dell'*Etica* rispetto al *Breve Trattato* è la presenza di una specifica teoria dei corpi. Non è più il genere della conoscenza a essere posto come causa prossima delle passioni, tutte le passioni corrispondono ormai a immagini di cose e tutte, indistintamente, hanno dunque l'immaginazione come fonte primaria; d'altro canto, bisogna tenere presente che queste immagini sono affezioni del corpo (*corpora affectiones, seu rerum imagines* E V 1). Degli *affectus* – moti dell'animo o emozioni che dir si voglia – possiamo farci una idea chiara e distinta, tale da farci uscire dalla condizioni di passività (E V 3), come nel *Breve Trattato.* Ma mentre nel *Breve Trattato* il desiderio e l'amore di genere superiore apparivano in un rapporto di discontinuità rispetto al desiderio e all'amore «da opinione», nell'*Etica* non viene mai a mancare il riferimento alla corporeità, essendo l'immaginazione la sorgente primaria di tutti gli affetti.

Tutta la teoria delle passioni che Spinoza svolge dall'inizio della III parte sino alla fine dell'*Ethica*, presuppone la trattazione della natura dei corpi incastonata dopo E II 13, e in particolare la definizione dell'individuo[24].

Alla identificazione di cosa sia un individuo Spinoza perviene in seguito a un percorso analitico attraverso le modalità dei rapporti di moto e di quiete tra i corpi: un individuo si costituisce, e dunque si definisce, grazie a un intreccio di regolarità nei rapporti reciproci di velocità e di moto e di quiete tra i corpi, e continua a sussistere sino a che la pressione dei corpi e di eventi esterni non giunge ad alterare e infine a spezzare tali regolarità.

L'automa cartesiano, monocentrico e ad alimentazione endogena scompare completamente dal nuovo quadro. In Spinoza l'individuo umano rientra integralmente nella natura e i meccanismi della sua vita (e della sua morte) sono in massima parte esterni ai meccanismi che lo compongono. Mentre Descartes riconduce quanto più possibile ogni cosa, compresa la morte, a cause interne: per Spinoza invece, nella vita come nella morte, i fattori determinanti sono sempre cause esterne, e questo vale a maggior ragione per le passioni. Contro tutta la tradizione, faceva notare Cristofolini, l'amore non è più una tensione del soggetto verso qualcosa di esterno, l'oggetto amato, ma un potenziamento del soggetto (gioia, passaggio da minore a maggiore perfezione), indotto grazie alla presenza di una *causa esterna*. Lo stesso vale all'inverso per l'odio e vale, in un senso o nell'altro, per tutte le passioni che si originano da entrambe. La morte, infine, è semplicemente la preponderanza delle cause esterne sopra la potenza di un singolo individuo[25].

Tutta la teoria delle passioni, nell'*Etica* è svolta in riferimento al concetto di causa esterna, a partire da cui sono costruite le definizioni dell'amore e dell'odio. La differenza tra *Etica* e *Breve Trattato* sta nel fatto che nel *Breve Trattato* la causa esterna è un vincolo rispetto al quale dobbiamo e possiamo liberarci: la vera libertà si dà allorché gli affetti del nostro intelletto non «siano sottoposti ad alcuna causa esterna». Nell'*Etica,* invece, la causa esterna, proprio perché costitutiva della definizione dell'amore («gioia accompagnata dall'idea di una causa esterna», E III Def Aff, 6) diventa parte organica dello stesso processo della libertà umana. Dunque, da un lato, la libertà non va più intesa, come nello stoicismo e in Descartes, in termini di affrancamento delle passioni, ma piuttosto come la conoscenza-amore che ci rende capaci di controllare le cause

esterne; dall'altro va intesa come un itinerario attraverso il quale perveniamo a conoscere-amare il più fitto e complesso reticolo di cause esterne, che sovrastano, certo, la nostra particolarità di individui, ma che costituiscono nella loro totalità quella natura e quel Dio che amiamo per processo di padronanza conoscitiva.

Se si guarda a questo ordine di problemi, la critica nei confronti della concezione cartesiana della macchina-uomo è presente solo in forma implicita. Spinoza ha elaborato un'antropologia filosofica diversa dalla cartesiana nei fondamenti, nella costruzione e negli esiti; ma non critica il modello fisiologico-meccanico che ha il cuore come motore e il calore interno come sistema di alimentazione. Si limita a ignorare questi aspetti della scienza cartesiana già superati dagli sviluppi delle indagini fisiologiche a lui noti. Diverso è il suo comportamento nei confronti del secondo motore cartesiano, la ghiandola pineale. Sul cervello la scienza del tempo si trova a uno stadio preliminare: il punto più avanzato è probabilmente quello stesso scienziato danese, Niels Stensen che, alla vigilia della sua nomina a vescovo di Santa Romana Chiesa, denuncia al S. Uffizio il pericolo del diffondersi 'pestilenziale' della filosofia spinoziana. Ma anche lo Stensen non era andato oltre una critica di principio e di metodo nei confronti delle ipotesi localizzatrici. Spinoza si trova dunque nella necessità di sgombrare il campo dalla dominante presenza cartesiana, e lo fa proprio nell'aprire la fase culminante della sua opera, nella *Prefazione* alla V Parte per gran parte dedicata alla critica della tesi cartesiana. Spinoza appare pienamente consapevole di svolgere una critica puramente distruttiva contro la plausibilità di una ipotesi, e nell'assenza di ipotesi alternative sperimentalmente verificabili. Questa circostanza non toglie nulla al fatto che l'operazione che egli qui compie non sia condotta nel solo interesse di una contrapposizione fra metafisiche, ma anche nell'interesse della scienza. Il monismo che si contrappone al dualismo è un versante della questione, e comprende la ribadita critica del libero arbitrio in nome del determinismo; l'altro versante è lo smantellamento dei presupposti dell'antropologia meccanicistica cartesiana.

Il punto di partenza della spinoziana «geometria delle passioni», come vuole appunto la definizione di «scienza intuitiva», è dato dai due attributi della sostanza a noi noti, insieme alla mente e al corpo in quanto loro esplicazioni modali. Da qui Spinoza deduce non leggi universali, bensì la precisa essenza di una cosa singola, l'essenza umana, conosciuta nella molteplicità dei suoi dinamismi e nella complessità della sua vita passionale. La procedura specifica della scienza intuitiva messa in atto da Spinoza lo porta a individuare nel *conatus*, nello sforzo a perseverare nel proprio essere, il principio interno a tutte le singole cose: ogni cosa tende all'auto-conservazione in quanto esprime la potenza di Dio, per la mediazione degli attributi di cui essa è un modo. L'uomo, soggetto di passioni, risulta allora essere un fascio di dinamismi autoconservativi, il cui motore generale sta nel dinamismo dell'intera natura. I postulati III e IV della II parte – «Gli individui che compongono il corpo umano, e di conseguenza, il corpo umano stesso, sono colpiti in moltissimi modi dai corpi esterni»; «Il corpo umano ha bisogno, per conservarsi, di moltissimi altri corpi, dai quali viene di continuo quasi rigenerato»– sono ripresi e dimostrati per deduzione intuitiva.

Alla piena comprensione dell'essenza umana come essenza di cosa singola ricercata, si perviene in E III attraverso tutta una serie di passaggi. In E III 4 è dato come autoevidente il principio che nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna; questa indistruttibilità delle cose da cause interne comporta per la ricerca la necessità di indagare il ruolo effettivo delle cause interne, che deve essere autoconservativo del *continuum* naturale che ogni cosa esprime (E III 6). Questa *tensione* autoconservativa si identifica con l'essenza attuale della cosa (E III 7) e involve un tempo indefinito (E III 18). Considerato dal punto di vista della mente umana in sé, la tensione

autoconservativa si specifica come impulso all'espansione della propria potenza, accompagnata da quella più piena espansione che è la consapevolezza razionale. Siamo alla *cupiditas* o desiderio, nella sua prima definizione «appetitus cum ejusdem conscientia» («voglia consapevole di sé» E III 9 sch.). Ma se il *Breve Trattato,* ancora lontano dal pensare il terzo genere di conoscenza come scienza di deduzione delle essenze singole, poteva parlare di 'buoni desideri' soltanto al plurale, in connessione con la convinzione e la ragione, e solo al plurale parlava delle singole volizioni, Cristofolini sottolineava come l'*Etica* parli di desiderio al singolare, esprimendo quella struttura tensionale in cui si compendia l'universo degli impulsi umani razionalmente armonizzabili e socialmente messi a frutto (E IV 35-37)[26].

Segue (III 11 sch) la deduzione della gioia e della tristezza e delle passioni da queste derivanti, in termini di *transitiones* ovvero di variazioni in più o in meno di potenza.

Il *conatus in suo esse perseverandi*, considerato dal punto di vista della mente umana come idea del corpo, si fa *conatus imaginandi* (E III 12): la mente organizza nella forma dell'immaginazione la conservazione e l'aumento della potenza del corpo.

Sono dedotte infine le operazioni attraverso cui la mente organizza il controllo del tempo come controllo della memoria (E III 13) e dunque l'amore e l'odio come gioia e tristezza accompagnati dall'idea di una causa esterna. La mente organizza immaginativamente la presenza della cosa amata e l'assenza della cosa odiata. È al culmine di tutto questo processo di deduzione intuitiva che il desiderio può essere definito nella sua forma più completa, come essenza umana stessa.

Per Spinoza è nella immensa *natura sive deus* la sorgente di tutte le dinamiche costitutive del mondo, e dunque anche del nostro sforzo di sussistere; questo involve un tempo indefinito, ovvero non contiene tendenze o ragioni autodistruttive, ma solo una ragione espansiva. Il tutto può essere anche visto e pensato nella forma più adeguata che è quella positiva.

La chiave è nel rapporto tra gli affetti e l'immaginazione, e tra gli affetti che si rendono attivi e l'immaginazione libera. Questo rapporto è svolto tra E V 10 sch. e le successive proposizioni 11-14 che ci guidano a vedere come le immagini delle cose, in sè affezioni del corpo, possono essere dominate nella forma di idee chiare e distinte, e quindi riferite all'idea di Dio.

Ma, precisava Cristofolini, occorre anche vedere in E III 17 sch. quale sia il discrimine grazie al quale si può stabilire se l'immaginazione sia libera oppure no. «Tale discrimine è dato dalla definizione stessa della immaginazione come quella potenza che è in noi di richiamare le cose assenti come presenti. Non controllata dalla ragione, questa sovrapposizione della presenza all'assenza non può tradursi che in illusione e delirio o in fonte di errori. Ove sia invece presente la consapevolezza razionale, l'assente richiamato come presente non si sovrappone surrettiziamente allo *hic et nunc,* ma interviene in un universo spazio-temporale che è quello nel quale si situa il dinamismo della tensione autoconservativa. Il progetto di vita e di comunità, con le due selezioni (amore e odio) si insedia al posto dell'illusione impotente, A questo progetto che dà sostanza alla vita e ne fa intenso e multiforme il presente, Spinoza dà il nome di desiderio, pensando anche a una società nella quale gli uomini sono utilissimi agli uomini, perché il dinamismo progettuale che costituisce l'essenza di ciascuno non opera isolatamente, ma nel concorso comune»[27].

A esiti di questo genere perviene un'opera come l'Etica che, soprattutto per il contenuto e lo stile della sua V parte, viene molte volte letta come intrisa di misticismo. A chi percorre questa via Cristofolini ricordava che proprio la quinta parte dell'*Etica* si apre con pagine nelle quali l'attacco contro la teoria della ghiandola pineale pone le premesse per un'antropologia rigorosamente scientifica: il raccordo fittizio tra un sistema fisico e un sistema extrafisico che è parte integrante del meccanicismo cartesiano, salta grazie a un'analisi impeccabile. È da questo rigore di pensiero che scaturisce e si articola un'idea, o immagine guida, di sapore profetico, di una comunità umana fondata sul desiderio.

Il Cristofolini editore dell'*Etica* fornendo al lettore un testo latino affidabile e una versione italiana scorrevole e pregevolmente chiara risparmia al lettore la sua interpretazione di Spinoza. Saccheggiando, a piene mani, come ho fatto il suo saggio su *L'essenza umana come desiderio* volevo ricordare che quell'introduzione era già pronta a partire da diversi lustri.

---

[1] L. Magalotti, *Lettere familiari*, Venezia MDCCXIX, appresso Sebastiano Coleti, p. 10.

[2] *Trattato teologico-politico,* ove viene dimostrato la libertà del filosofare non potersi togliere senza abolire la pubblica pace e l'istessa pietà. Tr. dal testo lat. di C. Sarchi, Tip. Bortolotti e C., Milano 1875, pp. XLII-370.

[3] *La critica* (1913), vol. XI, p. 139.

[4] Sono apparsi finora nell'ordine il tomo III, *Traité théologico-politique* a cura di P.-F. Moreau (1999), il tomo V *Traité politique*, tradotto da Charles Ramond (2005) e il tomo I, *Premiers écrits* (2009), che contiene il *Traité de la Réforme de l'Entendement* tradotto da Michelle Beyssade e il *Court Traité* tradotto da Joël Ganault (testo e introduzione a cura di Filippo Mignini). Per il 2012 è annunciata l'edizione dell'*Ethica*. Tracciando nel 1995 un bilancio delle edizioni francesi dell'*Etica* P. Macherey (*Introduction à 'Ethique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Puf, Paris 1995, p. 2) citava le due edizioni bilingui di Appuhn (1934) e Pautrat (1988) lamentando che «*aucune traduction française du texte de Spinoza n'est tout à fait satisfaisant, si l'on veut comprendre ce que Spinoza a réellment dit, [...] il est indispensable de revenir au texte origina*l».

[5] Leen Spruit & Pina Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's* Ethica. Leiden, Brill 2011.

[6] Si vedano i contributi spinoziani pubblicati a partire da *La scienza intuitiva di Spinoza* (Morano, Napoli 1987; Ets Pisa 20092ed), proseguiti con la bella edizione bilingue del *Trattato politico* (Ets 1999, Ets 20112ed) e con gli agili, ma preziosi libretti *Spinoza per tutti* (Feltrinelli, Milano 1993, tr. fr. *Spinoza. Chemins dans l'Éthique*, Puf, Paris 2003); *Spinoza edonista* (Ets 2002); *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna* (Ets 2007).

[7] I criteri generali dell'edizione erano stati anticipati dal saggio «Piccole chiose al testo dell'*Ethica*» in *Historia Philosophica*, 6, 2008, pp. 131-139.

[8] P. Cristofolini, Presentazione a B. Spinoza, *Etica*, Ets Pisa 2010, p.9.

[9] *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg, Meiner 20103ed, (1a ed.1999)

[10] Cristofolini, Presentazione, cit., p.12.

[11] Suggestiva la traduzione di *acquiescentia* con «*sérénité*» proposta da Macherey (op. cit. p. 10 n. 2).

[12] Mi suona, tuttavia, involuta e, in sostanza, infelice la resa della prima definizione di «desiderio» «*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*» (E III 9 sch.)«il desiderio è voglia con la consapevolezza di essa stessa». In questo caso mi pare più efficace e stringata la resa di Landucci (op. cit., p. 130), anche se la sua traduzione mantiene il ricalco «appetito» per *appetitus*: «*il desiderio* è appetito consapevole di sé». Per offrire un solo esempio del diverso effetto della traduzione di un termine-chiave quale *cupiditas* riporto qui di seguito un brano, amputato dei rimandi interni, della dimostrazione della prop. 57 della III parte dell'Etica: Mignini (2007, p. 951): «Tutti gli affetti si riferiscono alla cupidità, alla gioia e alla tristezza… Ma la cupidità è la stessa natura o essenza di ciascuno (…) Inoltre, la cupidità (in questo caso Mignini pare seguire più una svista della Giancotti (p.215), che il testo spinoziano che ha *Laetitia deinde* e non *Cupiditas)*e la tristezza sono passioni dalle quali la potenza o forza con la quale ciascuno persevera nel suo essere è aumentata o diminuita, favorita o ostacolata… Ma per pulsione a persevare nel

proprio essere, in quanto questo si riferisce simultaneamente alla mente e al corpo, intendiamo l'appetito e la cupidità… (p.951); Landucci (2009, p.169): «Tutte le emozioni, dunque, si riportano al desiderio, alla gioia ed alla tristezza… Ma il desiderio (…) è l'essenza stessa, di ciascuno di noi […]

[13] P. Cristofolini, «Spinoza e la gioia» in *Spinoza. Nel 350° anniversario della nascita* a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 197-204, ora anche in: P. Cristofolini, *La scienza intuitiva*, cit., pp. 98-104. Il primo scritto 'spinoziano' di Cristofolini « I due infiniti attributi in Spinoza» si legge in: *Annali della Scuola Normale Superiore,* III s, vol. IX, 1979, pp. 1175-1188. Nel dar conto dell'intervento di Cristofolini al Convegno urbinate, *L'Unità* (8 ottobre 1982) intitolava «*Non avete da perdere che la tristezza».* Forse è possibile rintracciare qui una delle radici lontane di uno degli attuali blog più impertinenti nei confronti degli arroganti del Belpaese che, in omaggio al filosofo olandese è rintracciabile sul sito www.spinoza.it.

[14] La troppo timida revisione operata da Sangiacomo, che mantiene tutta la serie dei classici calchi per affetto, appetito, cupidità, letizia, non avviene purtroppo senza danni ortografici là dove, opportunamente, come nell'incipit della III parte sostituisce alla traduzione Durante «Sembra anzi che concepiscano l'uomo come un impero in un impero» con «Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come un uno (sic) Stato dentro un'altro (sic) Stato».

[15] S. Landucci, Introduzione a: Spinoza, *Etica*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. XLII-XLIII.

[16] «Nam bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi & adhuc probare conor. Adde, quod etiam hoc modo homines *assuefiant* meditationibus suis internis» in: Spinoza *Tutte le opere,* cit., p. 132. Un'esplicita distinzione tra *habitum* e *singularem affectum* ricorre del resto nella spiegazione della differenza tra *commiseratio* e *misericordia* (E III, cap. XVIII, Expl.).

[17] P. Cristofolini, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna* cit., p. 88.

[18] Ibidem, pp. 89-90.

[19] P. Cristofolini, *L'essenza umana come desiderio. Sulla teoria delle passioni nella Korte Verhandeling e nell'Ethica*, in: Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul 'Breve Trattato' di Spinoza, a cura di F. Mignini, Japadre editore 1990, pp. 301-315.

[20] «Niels Stensen's Denunciation of Spinoza's Philosophy to the Holy Office» (Rome 4 sept. 1677) in: *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, op. cit., p. 68.

[21] Consultabile on line sul sito: http://www.iliesi.cnr.it/perl/pagina_xhtml.pl?scelta=201&par1=biblioteca_spinoza. Consultabile on line sul sito: http://www.iliesi.cnr.it/perl/pagina_xhtml.pl?scelta=201&par1=biblioteca_spinoza.

[22] Per una riedizione recente si veda: Sténon, *Discours sur l'anatomie du cerveau*, a cura di R. Andrault, Garnier, Paris 2009.

[23] Spinoza, *Korte Verhandeling* in *Tutte le opere,* Bompiani, Milano 2010, p. 252.

[24] «Quando un certo numero di corpi della stessa o di diversa grandezza subisce dagli altri una pressione tale che essi si debbano addossare gli uni agli altri, oppure se si muovono allo stesso o a diversi gradi di velocità in modo tale da trasmettersi reciprocamente il movimento secondo una certa data regolarità, diremo che quei corpi sono uniti tra loro e che tutti assieme compongono un solo corpo o individuo, il quale si distingue da tutti gli altri in virtù di questa unione di corpi» (E. II. Ass. II, Spinoza, *Etica*, ed. Cristofolini, cit., p. 97).

[25] P. Cristofolini, «L'essenza umana come desiderio», cit., p. 310.

[26] *Ibidem*, p. 313.

[27] *Ibidem*, p. 314.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Povertà, lotta, diritti: agli estremi del riconoscimento?

Recensione a Carla Maria Fabiani, Aporie del moderno. Riconoscimento e plebe nella Filosofia del diritto di G.W.F. Hegel, Pensa Multimedia, Lecce 2011

Antonio Carnevale

Nella poliedrica costellazione degli studi hegeliani e soprattutto fra quelli che – come nel caso particolare di questo libro – pongono a proprio oggetto d'indagine la *Filosofia del diritto*, il lavoro di Carla Maria Fabiani possiede l'indubbio e meritato pregio di occuparsi di due figure filosofiche che assai di rado vengono considerate interconnesse da un punto di vista concettuale. Per la prima di esse, la «plebe» (*Pöbel*), si tratta di una vera e propria formazione socio-antropologica che ha ricadute direttamente politiche e istituzionali; mentre per la seconda, ci troviamo più che altro di fronte a una *linea di pensiero*, quella stessa che forse tra tutte maggiormente caratterizza nel profondo la dialettica hegeliana (dalla giovinezza alla maturità) quale movimento capace insieme di fissarsi e sfuggire: parliamo ovviamente del «riconoscimento» (*Anerkennung*).

Pur rimanendo ferma l'immediatezza di novità rappresentata dalla scelta tematica, il tentativo dell'autrice non risulta affatto un azzardo. Al contrario, l'argomentazione puntuale e mirata è volta a mostrare al lettore l'efficacia della propria tesi aiutandosi con una giusta dose di ricostruzione filologica e propria proposta interpretativa. A testimoniare questo sforzo, vorrei qui menzionare le due sezioni che aprono e chiudono il libro: la *Nota Filologica* (pagg. 15-17) e l'appendice *Il tema della plebe nella più recente letteratura critica. Una rassegna ragionata* (161-192). Nella prima viene ricomposto il quadro dei termini che formano il lessico della «plebe» presente sia nella *Grundlinien der Philosophie des Rechts* che nelle diverse *Vorlesungen* di filosofia del diritto. Emerge così che Hegel distinguerebbe per consapevole presa di posizione filosofica tra *Armut* (povertà) – con la quale intende la miseria materiale presente nelle società premoderne e precapitalistiche che non hanno ancora conosciuto l'istituzione del mercato e della divisione capitalistica del lavoro – e *Pöbel* che sarebbe il segno inconfondibile e tutto moderno dell'emergere di uno scarto irrecuperabile di umanità generato dal processo

economico-sociale del capitalismo. Nell'appendice l'autrice, invece, ripercorre per grandi tappe gli studi di letteratura critica che a ragione possono essere considerati componenti di un'esegesi moderna del concetto hegeliano di «plebe», a cominciare a E. Weil e continuando con M. Rossi, K.H. Ilting, J. Ritter, F. Valentini, P. Salvucci, D. Losurdo, R. Finelli.

Ma se queste sono le sezioni che si trovano agli estremi opposti del libro, nel mezzo trovano spazio i due corposi capitoli che ne costituiscono l'ossatura e la sostanza. In quanto segue, proverò in un primo e più lungo passaggio a illustrare quali sono, a mio parere, i tratti concettuali più stimolanti e filosoficamente pregnanti che emergono nei due capitoli. Successivamente, con un passaggio assai più breve, cercherò di tracciare alcuni motivi di perplessità riguardanti la proposta dell'autrice. Si tratta, comunque, di perplessità dettate non certo da una qualche distanza assiologica, quanto piuttosto da un'esigenza di riflessione critico-sociale che si situa *in medias res rispetto all'approccio proprio di questo libro, convinto come sono, al pari dell'autrice, della significativa modernità del «tratto caratteristico della specifica attitudine hegeliana, la capacità cioè di individuare nella ragione ineliminabili persistenze di irrazionalità» (24).*

1.

Capitolo 1 (25-105): *Il mondo economico a Jena (1803-1806)*

La *Filosofie dello spirito* del 1803-04 prende avvio dalla «semplice, essenziale molteplicità» della *natura* che accomuna il soggetto al mondo. La natura contiene "in sé" l'interconnessione concettuale tra l'io e il mondo, ma in una maniera tale che essa appare nascosta, non portata a manifestazione poiché «impotente» (27) di fronte alle forze dello spirito. Nella natura non esiste nessuna potenza in grado di darsi da sé sola una determinazione individuale. Anche quando la natura viene concettualizzata, rimane comunque unità astratta, estrinseca, estromessa dalla possibilità di riconoscersi concretamente proprio perché, in quanto astratta, disattende qualsiasi possibilità di fare esperienza della propria alterità, non essendoci difatti rapporto tra l'in sé che essa è ed ogni *alterità* fuori dal proprio campo d'esistenza – alterità che, di conseguenza, rimane una non-esperienza, un orizzonte fuori portata; senso assoluto e indeterminato. È qui che natura e cultura trovano il modo di correre paralleli senza mai sfiorarsi, destinandosi a un cammino cieco verso ogni possibile scambio.

È proprio contro questo stare placido e nascosto, nella natura, di particolarità e universalità che la coscienza reagisce facendosi attività spirituale, «negazione del dato naturale fino all'autonomizzazione dal naturale» (28). Dapprima portandosi a un livello coscienziale elementare, che Fabiani definisce un concetto «debole» (31) di coscienza, nel quale la coscienza si sa in quanto sapere immediato, in quanto rappresentazione di opposizioni: da una parte, essa sa qualcosa del mondo e, dall'altra, sa di non coincidere del tutto con questo sapere (è una prima modalità di conoscenza di se stessa, di soggettività). In un secondo momento, la coscienza prende vigore facendo esperienza del «per noi» (*für Uns*). Nella dimensione etica della vita sociale, nello spirito di un popolo (*Volksgeist*) e nella lotta per il riconoscimento (*Kampf um Anerkennung*), la coscienza attraverso le varie *potenze* (potenza del linguaggio, dello strumento, del possesso e della famiglia) diviene «mediazione» (37) con la quale finalmente può togliere l'opposizione naturalistica tra natura e spirito e riprodurla in forma di scissione concettuale tra coscienza e storia, ossia tra progettualità pratica di tipo individuale e progettualità politica di tipo collettivo. È questa la cosiddetta «seconda natura» dello spirito, un *circolo* natura-spirito-natura (50) che a ben vedere, secondo l'autrice, costituisce un'arma a doppio taglio.

Se, per un verso, un tale circolo ha per lo spirito la funzione logica e trascendentale di riprodurre *ex post*, nel mondo reale e storico, la socievolezza *ex ante* della natura umana, per il verso opposto, proprio una tale spiritualizzazione della natura – che diviene quindi *pseudo-natura* –, fa emergere nel cuore della modernità una forma tutta nuova di socialità che sfugge alla mediazione etica, irrigidendosi al contrario sul valore astratto (denaro) prodotto da una cultura dello *strumento*, del *lavoro*, dell'*economico*. È in questa sede che viene ad aprirsi, perciò, una ferita irricucibile tra manifestazioni intellettuali e logiche dell'eticità *vs*. vissuti storici e incarnati di despiritualizzazione e ottundimento. In altri termini, lo spirito della modernità, nel suo tentativo di considerare la scienza economica quale base epistemologica per immortalare la natura nella storia, così da universalizzare la libertà naturale in termini di autodeterminazione di un popolo, alla fine non riesce più a controllare la razionalità organizzativa del momento economico. È in questo modo che diventano componenti importanti della sfera etica la meccanizzazione e la standardizzazione del possesso e del lavoro, con gli effetti devastanti di: (a) un aumento della produzione complessiva di beni che comporta però una perdita di valore del lavoro come mezzo universale di conquista di autonomia e dignità di vita; (b) un aumento di ore di lavoro per il singolo, il quale, con la diminuzione del valore del lavoro, per acquistare lo stesso numero di beni deve lavorare di più; (c) una diversificazione di bisogni per via che la crescita economica induce a un miglioramento "per il tutto", ma un "peggioramento per il singolo" «ovvero il crescente impoverimento dei lavoratori e la riallocazione dei processi produttivi verso produzioni che soddisfano la domanda di *beni di lusso*» (57). Si determina in questo modo una separazione tra singolo in quanto persona e il possesso in quanto cosa in relazione a cose, tra il piano politico-giuridico di protezione delle persone e il piano economico di produzione delle cose.

È la consistenza di questa scissura moderna tra economico e politico anche alla base della *Filosofia dello spirito* del 1805-06. Tuttavia, Fabiani non manca di registrare una novità importante nell'economia del suo discorso: mentre nella precedente *Vorlesung* il passaggio dalla natura alla cultura è più automatico, Hegel nel biennio successivo dà segno di maturità fenomenologica, concependo il rapporto tra due entità come il *farsi cosa* di una relazione sillogistica, che conduce alla produzione di un terzo termine che «mediando i rapporti fra i primi due, si autonomizza dalla mediazione intersoggettiva e diviene oggetto indipendente dal movimento sillogistico» (71).

In altre parole, la libertà che ci viene riconosciuta nelle istituzioni moderne non esprime un semplice allontanamento dallo stato di natura e dalla necessità, bensì essa incarna l'oggettivazione delle relazioni etiche della comunità culturale all'interno dello stato di diritto (76). Questo significa che esiste una sorta di evoluzione storico-formativa di livelli diversi di riconoscimento. Fabiani ne individua tre: un primo pratico-morale, poi la *lotta per il riconoscimento* e infine l'*essere conosciuto*. Se per il primo tipo l'autrice non fornisce una spiegazione esauriente, molto più significativa risulta, invece, la distinzione tra gli ultimi due. La «lotta per il riconoscimento» è un tipo di riconoscimento che non porta ad alcun esito positivo di reciprocità e che può essere ricondotto al conflitto premoderno dei "capi famiglia" per farsi riconoscere come proprietari delle terre possedute. L'«essere riconosciuto», al contrario, è il rapporto riconoscitivo moderno, l'esito positivizzato e legalizzato dei conflitti unilaterali premoderni; esso è includente, garantito da una presa di coscienza e una modificazione intra-coscienziale, insomma mette assieme bisogni e valori. L'architettura che lo tiene in piedi è sillogistica: per essere riconosciuto devo essere disposto a riconoscere, il che vuol dire che l'Io non raggiunge mai un pieno riferimento con se stesso se prima non si pone nella disposizione pisco-sociale di ammettere una serie di differenze: tra sé e sé, tra sé e l'altro, tra sé e l'altro in quanto un Io che egualmente vive della stessa necessità di relazionarsi. Io e Altro non sono due posizioni autonome ma due dinamiche che si incrociano, par-

tono perciò da una quadruplice situazione esistenziale (Io=Io; Io≠Io; Altro=Altro; Altro≠Altro) e nel loro incrociarsi chiasmico oggettivano la relazione di riconoscimento reciproco (Io=Altro). Ne risulta un'impossibilità di fondo a conservare una stabile identità egoica: ogni identità che cerca di auto-centrarsi è destinata ontologicamente a ribaltarsi nell'altro (80). Qui si inserisce l'aporia della plebe. Capitolo 2 (107-159): *Il problema della plebe nella* Filosofia del diritto.

Mentre per il riconoscimento l'autrice vede operare nella relazione tra l'Io e l'Altro una forma di sillogismo, nel caso delle plebe non c'è figura chiasmica o simmetrica che tenga; il riconoscimento della presenza della plebe nella moderna società è un riconoscimento non lineare, è una *cattiva infinità* (*schlecht Unendliche*) generata dalla medesima struttura economica, è dunque riconoscimento irriconoscibile, ciò che Fabiani più volte nel libro chiama «forclusione»: «[la plebe] rappresenta un caso di *forculsione* in campo etico e sociale. Il riconoscimento le è precluso all'atto stesso del suo concepimento. Addirittura la plebe non parla, cioè non ha un linguaggio suo proprio; essa ha solo il "sentimento del proprio torto"» (155).

La plebe in quanto forclusione, dunque, rappresenta l'inconscio incrinarsi del parallelo scorrere della logica dell'intelletto astratto contrapposto alla logica del concreto e dell'essenza. Il suo ruolo nei *Grundlinien* è appunto quello di essere testimone muto delle ingiustizie subite, soggetto politico inconsapevole poiché è stato privato della capacità discorsiva di avanzare e difendere proprie ragioni. La sua presenza segnala l'ontologica stortura della società fondata sul mercato capitalistico, già a partire dalla formazione di una società civile quale sfera sociale che – come si legga al § 185 – ottiene il soddisfacimento del proprio *sistema dei bisogni* appagando i desideri più smodati e raffinati, fino a prodursi appunto in una *cattiva infinità*.

Stando a queste sue qualità epistemiche, la plebe pone in questione la stessa relazione di riconoscimento intersoggettivo. Il suo manifestarsi antropologico nega del tutto il tipo di civiltà che la modernità ha cercato di istituire tramite la realizzazione di un livello etico-politico di socializzazione basato sul riconoscimento giuridico dei bisogni fondamentali del soggetto. È questa la funzione dei componenti della *Sittlichkeit* che disegnano la società civile hegeliana: le corporazioni, il sistema degli «stati», la polizia. La civiltà di una società fondata sul riconoscimento paritetico, simmetrico, pienamente autodefinentesi nel giuridico, è una civiltà che porta ad espressione unicamente una rappresentazione (*Vorstellung*) dell'umano e non il suo concetto (114). Una simile rappresentazione, difatti, non riesce e non può tener conto del sorgere di antagonismi sociali. Concependo le relazioni sociali come suddivise tra un soggetto-cittadino universalmente riconosciuto quale detentore di diritti e un soggetto-consumatore membro di un sistema economico di gestione dei bisogni, il lato spirituale della vita viene così mortificato che genera un *dover essere morale* (116) che spinge verso insoddisfazione e malcontento. Questo passaggio è chiaro nella trasformazione della povertà in plebe (121-124): il sistema capitalistico dei bisogni genera disuguaglianza di risorse, ciò conduce a una divisione *sociale* e *tecnica* del processo lavorativo che, a sua volta, genera ciò che Fabiani chiama la «*disoccupazione tecnologica*», che scaturisce sostanzialmente dalla sostituzione dell'uomo con la macchina e che fa insorgere crisi di *sproporzione* (tra beni di lusso e salario) e di *sovrapproduzione* (tra l'offerta e la domanda). Un tale genere di disoccupazione non è più un semplice esito accidentalmente provocato da un processo economico che *smithianamente* è in grado di darsi delle regole di autogoverno – la nota tesi della *mano invisibile*. Non si tratta cioè di povertà *sic et simpliciter*; piuttosto, fenomeni come la disoccupazione tecnologica sono manifestazioni strutturali di una povertà diremmo *cognitiva* che comincia a essere avvertita nei termini di un sentimento di ingiustizia (§§ 240, 241, 244).

Eppure, nella plebe non si compie esclusivamente il momento negativo della società civile («stato della necessità e dell'intelletto»). Dal momento che l'etica moderna non è riuscita a trova-

re una sintesi morale tra il momento politico e il momento economico, la soggettività della plebe eccede il negativo della società civile e investe anche le istituzioni, ergendosi – senza costituire però né una classe sociale, né un partito – a momento di disorganicità sovversiva dello Stato e acquisendo un proprio «diritto del bisogno estremo» (*Notrecht*) (§ 127), il quale, sebbene non vada confuso né con uno *ius resistentiae* né con uno *ius necessitatis*, rimane comunque una ribellione alle ingiustizie sociali compiute da una società strutturalmente distorta. A questo proposito, risulta emblematico che Hegel collochi il suo *Notrecht* proprio in quel nesso che intercorre tra, da una parte, la morale intesa come giustificazione (parziale) dell'attualizzazione della libertà e, dall'altra, l'esigenza ben più profonda di una giustificazione maggiormente comprensiva della libertà, che parta cioè dal bisogno di trovare una propria soddisfazione relazionale (riconoscimento) nell'attualizzare una qualsiasi forma di libertà.

La plebe, in definitiva, non risulta essere il semplice scarto di un processo normativo che asetticamente espunge ciò che non riesce a smaltire; Fabiani, piuttosto, le ascrive una *Gesinnung* (131), un proprio atteggiamento filosofico-concettuale, una *linea di pensiero*, rinvenibile nella modalità di un rapporto di negazione che la plebe istaura tra sé e l'intelletto astratto costruttore della moderna società, sia nel mondo economico che in quello etico-politico. Pur essendo la plebe un fenomeno prettamente moderno (e pur producendo la modernità forme mutuali di riconoscimento), tuttavia in essa si mostra quell'*aporia del moderno* capace di alterare l'intersoggettività trasfigurandola in *disgregatezza* (138). Di ritorno, tutto ciò porta ad annullare la logica della contraddizione tipica del riconoscimento che ha fin qui dominato nella storia. *In primis*, la plebe è la negazione di quel riconoscimento asimmetrico contenuto nella dialettica del servo-signore (secondo Fabiani la lotta premoderna dei "capi famiglia" per il riconoscimento della terra); successivamente e molto più significativamente, essa mette in crisi anche la simmetria dell'*essere riconosciuto*, cioè la forma di relazione all'altro che ad esempio troviamo esposta nel sesto capitolo della *Fenomenologia dello spirito* (riconoscimento come moderna riconciliazione, perdono del male e inclusione egualitaria di tutti i soggetti nella società).

2.

A fronte del fitto e più che condivisibile intreccio concettuale che Fabiani colloca tra la povertà e il riconoscimento, vorrei in conclusione sollevare alcune brevi perplessità sulla proposta dell'autrice. Nello specifico, a non convincermi fino in fondo sono due aspetti, probabilmente tra loro correlati, che a mio parere necessiterebbero di un ulteriore sviluppo: (a) il rapporto tra il piano economico e quello giuridico-politico, (b) il rapporto tra forclusione, diritti e lotta.

(a) Concordo sull'assunto che ci sia uno scarto tutto moderno tramite cui si può differenziare tra povertà intesa in termini classici (penuria di risorse materiali) e una visione contemporanea della povertà molto più soggettivizzata (plebe), centrata cioè sull'immaterialità e sul "sentimento interiore" (*Gesinnung*) della propria condizione di ingiustizia e torto subito. Ciò detto, *proprio a ragione* di questo filone storico-concettuale e di teoria sociale, mi pare che in questo libro le sorgenti della diseguaglianza sociale, su cui si innesta la forclusione della plebe, si vadano, tuttavia, a situare all'interno di un sistema economico le cui discrasie vengono marxianamente interpretate ancora come egemoniche rispetto a tutte le altre sfere sociali di legittimazione del potere politico. In questa correzione reciproca tra l'Hegel maturo e il Marx del materialismo storico – per così dire – la plebe diverrebbe una sorta di *alter ego post-moderno* del proletariato: abbandonerebbe l'idea di coscienza di classe, ma acquisirebbe il carattere di *segno* del disequilibrio tra piano economico e piano giuridico-politico. Insomma, perdere in funzionalismo sociologico, per farsi ermeneutica sociale.

Se quanto dico corrispondesse al vero, penso con Charles Taylor (*Hegel e la società moderna*, Bologna 1979) e recentemente con Axel Honneth (*Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlino 2011) che così sfuggirebbe la possibilità di vedere nei *Grundlinien* la bozza di un'etica post-industriale che non cerca di superare la razionalità del lavoro tramite la trascendentalità del discorso (Habermas), bensì, diversamente, intende l'ingiustizia, la sofferenza sociale, la *Gesinnung* di chi è strutturalmente estromesso dalla razionalità sociale, nei termini di un'alienazione che giunge allorché «gli scopi, le norme o i fini che informano e definiscono le pratiche e le istituzioni di una comunità smarriscono per gli uomini la loro sostanzialità o appaiono addirittura destituiti di senso» (C. Taylor, *cit*., p. 192). In questa nuova cornice, la plebe potrebbe conseguire un *ulteriore* ritorno di immagine di rapporti distorti e torti subiti, affiancando infatti al piano economico anche altri ambiti di vita vulnerabili a forme di oppressione e reificazione, ad esempio la sessualità e il rapporto tra i generi, i processi culturali, le procedure di accesso alla deliberazione democratica.

(b) La *subalternità* dei vari aspetti di vita e dei gruppi umani che rimangono non casualmente fuori dai meccanismi di socializzazione e istituzionalizzazione (cfr. i risultati raggiunti negli anni dai *Subaltern Studies*) dovrebbe condurre, inoltre, a un ampliamento del nesso che in questo lavoro lega la forculsione con i temi politici dei diritti e della lotta. Jacques Lacan con «forclusione» distingueva nella *Verwerfung* freudiana un'accezione supplementare rispetto alla rimozione nevrotica. Rimozione e forclusione sono entrambe esperienze sottratte all'esperienza della parola e del linguaggio, ma mentre la rimozione si gioca esclusivamente nell'ordine del simbolico (rimuovere come un "non volerne sapere", un fare come se ciò che non si vuole considerare non esistesse, non avesse una sua consistenza significativa), la forclusione non si oppone *a ciò* che non si vuol vedere e riconoscere, quanto piuttosto al *significante di ciò* che ci si rifiuta di riconoscere. Rispetto, dunque, alla rimozione, la forclusione fa un passo avanti verso il linguaggio e di questo ne segnala il limite, il buco e l'apertura, l'aporia. Il significante di una forclusione non è l'oggetto di un'angoscia che rimuoviamo per non riconoscerci in quella paura, bensì ha a che fare con la funzione simbolica che quell'oggetto assurge, e non può perciò che manifestarsi nel linguaggio.

Traslando questo a livello filosofico-politico, la compresenza nella forclusione di simbolico e linguaggio, di intra- e intersoggettività, probabilmente richiederebbe una revisione del rapporto che Fabiani istaura tra «essere riconosciuto» e «lotta per il riconoscimento». È vero che la lotta per il riconoscimento nasce nella pre-modernità come lotta per il riconoscimento della proprietà della terra; tuttavia, questo non vuol dire che quel genere di lotta storicizzandosi abbia dato vita a forme di riconoscimento che siano finite con l'esaurirsi della stagione politica dei gruppi socio-culturali che l'hanno sostenuta. Le lotte pre-moderne per la proprietà della terra, le lotte illuministiche delle borghesia per l'universalizzazione dei diritti dell'uomo, le lotte comuniste per l'emancipazione della classe operaia, le lotte per la conquista di libertà civili e politiche degli afro-americani, delle donne, dei gay e delle lesbiche, immettono tutte nuova linfa di criticità nella definizione degli *status* giuridico-politici – è per questo che oggi possiamo parlare di "generazioni" di diritti umani (politici economici, sociali, culturali). Se, per un verso, ogni nuovo diritto aggiunge qualcosa alla struttura universale di giustificazione della razionalità istituzionale, per altro verso, esso apre un buco in quella stessa giustificazione, una forclusione appunto. E non può essere, mi chiedo, proprio questa differenziazione di legittimità nel *linguaggio dei diritti* a restituirci un'immagine più debole dell'autorità e delle istituzioni, ossia un quadro normativo passibile di trasformazione di senso e significato a partire dal mutarsi dei bisogni individuali e sociali?

Riccardo Bellofiore

"La crisi capitalistica, la barbarie che avanza", Asterios, 2012

"La crisi globale, l'Europa, l'euro, la Sinistra", Asterios, 2012

Recensione di Oscar Oddi

La crisi divampata (ma non improvvisa) nel 2007-2008, i cui terrificanti effetti sul tessuto economico, sociale e politico sono ora dispiegati in tutta la loro potenza distruttrice (si pensi alla Grecia, "modello" di azzeramento della sovranità e della democrazia reale, pronto ad essere esportato nel resto d'Europa) hanno colto la "sinistra" (in tutte le sue diramazione, compresa quel che resta di quella così detta "radicale") completamente spiazzata, impreparata, afona. Ridotta all'irrilevanza teorico-organizzativa, frutto di decenni di "sbornie" post-moderniste e moltitudinarie-imperiali, quando non addirittura fautrice (coscientemente o meno) dell'ideologia (neo)liberale, si trova oggi in una condizione di totale cecità rispetto alla genesi e agli sviluppi di tale crisi, e dunque sulle politiche da proporre per uscirne da una posizione di "classe". In questo quadro sono i benvenuti questi due piccoli (come formato e pagine, non certo per la pregnante qualità di contenuto e significato) ma preziosi volumi di Riccardo Bellofiore, ("*La crisi capitalistica, la barbarie che avanza*", Asterios, Trieste, 2012, pp. 80, € 7,00, e "*La crisi globale, l'Europa, l'euro, la Sinistra*", Asterios, Trieste, 2012, pp. 80, € 7,00,) facente parte di quella schiera, ormai ridottissima, di autori che tentano di pensare ancora con gli strumenti forniti dal "cantiere" marxiano, e dunque, proprio per questo, del tutto inascoltati. Nel primo di essi, quello più "teoretico", dove si pongono le basi analitiche che sostengono la visione dell'attuale crisi poi sviluppata più ampiamente nel secondo, si analizzano i due principali percorsi interpretativi sulla crisi che si richiamano a Marx, perorandone la sua attualità: quello, proprio di quei marxisti che si ritengono "ortodossi" rispetto all'analisi marxiana, che legge la finanziarizzazione come conseguenza della caduta tendenziale del saggio di profitto, e che per questo vede una lunga tendenza alla stagnazione iniziata negli anni Sessanta del Novecento (tra i fautori di questa posizione, tenendo ben presenti le differenze esistenti tra loro, si possono annoverare Guglielmo Carchedi, Alan Freeman e Andrew Kliman); e quello, propugnato da marxisti influenzati dalla lezione keynesiana e neoricardiana, che fa riferimento alla tendenza alla crisi da realizzazione, cioè da insufficienza da domanda. Questo secondo percorso sottolinea i mutamenti nella distribuzione dei redditi avvenuta dagli anni Ottanta del

Novecento sotto l'impulso della "controrivoluzione" monetarista, con una caduta della quota salari, argomentando che la ragione di fondo della crisi sia appunto l'insufficienza della domanda dei consumi (si pensi, con tutte le approssimazioni del caso, ad Emiliano Brancaccio). Entrambe le interpretazioni pensano che l'attuale crisi covi da tempo, e che altro non sarebbe che la crisi di un capitalismo asfittico, ormai perennemente stagnazionistico. Attraverso una ricognizione delle diverse teorie della crisi presenti negli scritti di Marx (in particolare *la crisi ciclica da esaurimento dell'esercito industriale di riserva, la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto* e *la crisi da realizzazione*, esposte in modo chiaro nei loro risvolti, criticità, punti di forza, oltreché nei loro sviluppi successivi a Marx, che riassumerle sommariamente farebbe torto al testo a cui si rimanda il lettore) Bellofiore, non aderendo in toto a nessuna delle due tesi sopra esposte, giunge ad una originale posizione che cerca di integrare i vari spunti esistenti nella riflessione marxiana in un discorso unitario, all'interno di una lettura non meccanicistica della caduta del saggio di profitto. Il suo intento non è tanto "filologico e marxologico, ma ricostruttivo". La lettura della caduta tendenziale del saggio di profitto proposta da Bellofiore è quella di una "sorta di meta-teoria delle crisi, che include al suo interno non soltanto l'integrazione tra il cosiddetto sottoconsumo e le sproporzioni (…) ma anche una crisi che origina direttamente dal rapporto sociale di produzione dentro il processo immediato di valorizzazione". A questa conclusione giunge in virtù di una lettura nuova del lavoro astratto e della teoria del valore di Marx. Il lavoro astratto (un'attività non immediatamente sociale, essendo lavoro immediatamente privato che diventa sociale nello scambio contro il denaro, cioè contro quello che è il prodotto dell'unico lavoro immediatamente sociale), argomenta Bellofiore, ha come suo risultato il valore. Quest'ultimo altro non è che "un cristallo di lavoro oggettivato contenuto nella merce, che deve autonomizzarsi ed assumere necessariamente forma monetaria". Per questo la "sostanza" e la "forma" del valore sono inseparabili. Il valore si fonda nel punto di intersezione tra produzione e circolazione, ciò porta Bellofiore a criticare sia coloro che appiattiscono il valore (e lavoro astratto, date le premesse) sulla sola produzione, così come chi lo limita alla sola circolazione, e nello stesso tempo rimprovera chi non vede in quella intersezione il movimento interno-esterno insieme a chi separa "analisi reale" e "analisi monetaria". Infatti tali categorie hanno una precipua dimensione processuale, all'interno di una analisi della totalità capitalistica che è però "centrata" sul momento della produzione. E' in questo "laboratorio segreto" che emerge come il "lavoro vivo" (la sorgente del valore) sia estratto dalla "forza-lavoro" dei salariati, con sullo sfondo la sempre possibile conflittualità, che può a volte divenire antagonismo. La forza-lavoro va comprata con denaro sul mercato e gli esseri umani che ne sono portatori vanno condotti all'interno dei processi capitalistici di lavoro, per renderli una parte del "corpo" della fabbrica capitalistica, che solo dopo aver incluso in sé tale alterità può cominciare a"lavorare". La formazione del valore "non si limita a dover trovare una validazione finale nella vendita delle merci contro il denaro quale equivalente generale; essa deve anche partire da una ante-validazione monetaria nel denaro quale finanziamento alla produzione", in ultima analisi il monte-salari che compra la capacità di lavoro dei salariati. Il luogo dove si insedia la valorizzazione come produzione di plus-denaro a mezzo di denaro è proprio questa natura "circolare" del ciclo del capitale. Bellofiore ammonisce che se non si comprende il processo costitutivo del "feticcio" capitale, questi appare come una totalità chiusa in sé stessa, che in automatico pone i propri presupposti in un movimento a spirale, sembrando così Marx solo come l'applicatore del circolo (epistemologico e ontologico) hegeliano applicato alla realtà capitalistica. Non è così per Bellofiore, per il quale qui dove sembra massima la vicinanza tra Marx ed Hegel è anche il luogo della loro massima distanza:

"il valore e il denaro non si accrescono per partenogenesi ideale, ma solo perché, in quanto lavoro morto, riescono a includere "materialmente" dentro di sé, e a comandare dentro una particolare forma della messa al lavoro degli esseri umani, quella alterità radicale al lavoro morto e al denaro che è la forza-lavoro, "appiccicata" ai lavoratori in carne e ossa". Il vero "scandalo" del capitale sta proprio nel diventare il lavoratore appendice della propria forza-lavoro, per cui conta solo come prestatore di lavoro vivo. In questo modo per Bellofiore la totalità del capitale si ha nella misura in cui nasce un determinato rapporto sociale di produzione, che non si può pensare sia riprodotto in modo meccanico dalla totalità medesima. Marx spiega la valorizzazione "infrangendo" la chiusura della totalità capitalistica, mostrando l'impossibilità della pretesa del capitale di presentarsi come Soggetto autosufficiente. Si tratta di uno snodo cruciale, che implica riflessioni e interpretazioni su diversi terreni (economici, filosofici, antropologici) a partire dalla questione dibattuta da sempre dell'influenza di Hegel sull'opera di Marx (si segnala il volume a cura di Riccardo Bellofiore e Roberto Fineschi "Marx in questione. Il dibattito "aperto" dell'International Symposium on Marxian Theory", La Città del Sole, 2009, pp.352, € 25,00, per un quadro, parziale ma esaustivo, della discussione in ambito marxista su molti di questi temi). Pur non essendo citato esplicitamente nel testo, sul punto della totalità capitalista chi scrive scorge le tracce di una discussione aperta da anni tra Bellofiore e Roberto Finelli, dubbioso dell'oggettivo antagonismo della forza-lavoro all'interno del modo di riproduzione dell'accumulazione capitalista (vero soggetto costituito da sola quantità in un processo di suo accumulo potenzialmente infinito che plasma l'intera produzione sociale), e che dunque cerca nella psicanalisi di impronta freudiana elementi per una antropologia che superi i limiti che su questo rinviene in Marx, a sua volta incalzato da Bellofiore che gli rimprovera di non vedere, appunto, l'antagonismo della soggettività di classe, per cui la natura di "vampiro" del capitale non solo include in sé il lavoro, ma dipende anche da questo così che il capitale deve vincere la "lotta di classe nella produzione". Auspicando il proseguo del confronto (la cui necessità è sotto gli occhi di tutti), è su queste solide fondamenta teoriche che Bellofiore poggia per analizzare l'attuale crisi e proporre alcune soluzioni alla "sinistra", temi, come detto all'inizio di queste note, sviluppati in massima parte nel secondo dei due volumi. Grazie anche all'uso critico di autori eretici come Sweezy e Minsky, Bellofiore respinge l'idea del capitalismo neoliberista come asfittico, incapace di spiegare l'emergere, almeno a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, di un capitalismo vivace e dinamico in molte parti del pianeta. Attraverso la triade "lavoratore traumatizzato-consumatori-indebitati-risparmiatori-maniacali-depressivi", Bellofiore analizza questo "nuovo" capitalismo, definito anche come "capitalismo dei fondi pensioni", in cui cioè il risparmio delle famiglie è dirottato in fondi gestiti da specialisti con l'obiettivo del rendimento più alto possibile nel brevissimo periodo. Si ha così una "sussunzione reale del lavoro alla finanza" che comporta la finanziarizzazione del capitale, la frantumazione del lavoro all'interno della nuova catena del lavoro transazionale e la sempre più intensa concentrazione della politica economica nella politica monetaria. La "sinistra", stretta tra le fantasie della fine del lavoro e dello Stato, di Imperi e capitalismo della conoscenza (privo di crisi), e interpretazioni immediatamente sottoconsumiste centrate sulla distribuzione, ha dato campo come unica risposta alternativa al social-liberismo (di cui tutte le "sinistre" nessuna esclusa, sono subalterne), che pretenderebbe di ricondurre globalizzazione e finanza ad una qualche forma di redistribuzione universalistica, salvo fare precipitosa marcia indietro una volta al governo, ossessionati dal ripristino dell'equilibrio nel bilancio pubblico, mandati in rosso dai neoliberisti. Le attuali parole d'ordine in voga oggi nel "variegato" e frastagliato ambiente "alternativo" (o presunto tale) sono da Bellofiore (in particolar modo

nell'ultimo saggio che compone il secondo volume scritto insieme a Jan Toporowski, docente all'Università di Londra), sezionate e ricondotte alla loro inconsistenza, dall'uscita dall'euro (che ad oggi sarebbe catastrofica per i lavoratori, piuttosto si chiede come mai nessuno si oppose quando fu istituito), al diritto al default (le cui conseguenze sarebbero deleterie per le classi subalterne, approfondendo le politiche restrittive e l'attacco al lavoro). Una politica fiscale alternativa dovrebbe per Bellofiore passare per, dal lato delle entrate, l'aumento delle imposte sui ceti più alti e sulle loro ricchezze, imposte sui fabbricati per usi commerciali e tassa sugli stati patrimoniali, con deduzioni per gli investimenti fissi. Sul lato delle spese, nessun taglio della spesa dei governi rivolta all'economia reale (al netto degli interessi sul debito), dentro un coordinamento tra i vari stati europei. Inoltre, aumento dei salari nel pubblico impiego, del salario minimo e/o delle misure di sostegno al reddito, con un aumento più generalizzato di quest'ultimo con l'inizio della ripresa, mantenimento del disavanzo fiscale primario fino a quando la crescita del Pil nominale non cominci a ridurre la quota del debito. Un programma minimo di "classe" deve avere al suo centro la "*socializzazione degli investimenti*, la riconduzione delle banche a *public utilities*, un *piano del lavoro* che faccia dello Stato un fornitore *diretto* di occupazione e per questo garante del pieno impiego, il *controllo dei capitali*". Non è ancora Marx, eppure servono lotte (che si preannunciano durissime) su scala continentale come condizione necessaria per resistere alle politiche di austerità che ci sono imposte. Solo se si è radicali, "addirittura" rivoluzionari, conclude Bellofiore, si può, "magari, ottenere in cambio qualche riforma decente".

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 2

Epoché del corpo ed astrazione della mente. Echi marxiani nel lavoro post-moderno

Roberto Finelli

1. Economia del post-fordismo e filosofia del post-moderno

Post-moderno e *post-fordismo*, a chi si volge a considerare le strutture fondamentale del nostro vivere attuale, appaiono concetti profondamente connessi, non solo sul piano verbale per l'uso del prefisso temporale che connota entrambi i termini, ma per il loro intrinseco contenuto di senso: l'uno, il post-moderno, quale espressione, dal lato della storia delle idee e della coscienza riflessa, di ciò che l'altro, il post-fordismo, ha messo in campo sul piano dell'organizzazione del lavoro e della produzione della ricchezza economica. Dandosi così un singolare parallelismo tra produzione nell'idea e produzione nella cosa, che, s'è detto in molti luoghi e da molti autori, consegnerebbe il tempo contemporaneo a un cambiamento epocale, per il quale si marcherebbe l'inizio di una nuova epoca della storia, segnata dalla discontinuità tra *moderno* e, appunto, «*post*»-moderno.

Secondo gli ideologi del postmoderno, sul piano della rappresentazione culturale, questo sarebbe il tempo storico in cui l'*Essere*, per esprimerci con le categorie sintetiche della filosofia, *s'è fatto essenzialmente linguaggio*: ossia il tempo in cui l'intera realtà, sociale e individuale, si sarebbe fatta, fondamentalmente, segno e comunicazione.

Dunque, una *nuova* epoca storica che conclude la materialità del moderno, giacchè la rete sempre più ampia di simboli e di informazioni che attraversa ormai la nostra vita, avrebbe reso la realtà extra-linguistica alcunchè di sempre più residuale e marginale, intessendosi invece il nostro esperire di una trama sempre più fitta di immagini, di informazioni, di messaggi e di codici, la cui interpretazione rimanda ad altri protocolli, ad altri testi, letterari o comunque di varia natura simbolica, nella continuità di un processo esegetico, In cui si sarebbero finalmente dissolti, secondo la classica lezione del decostruttivismo nietzscheano, i fantasmi identitari e assolutistici di categorie quali *verità*, *realtà*, *oggettività.* E secondo quanto obbliga a concepire una teorizzazione – sempre più dominante dei nostri giorni – *postideologica* dell'esperienza e della conoscenza umana, che si sarebbe finalmente affrancata da ideologie totalizzanti e sistemiche, da pensieri forti, per abbandonarsi all'onnipervarsività di un pensiero debole, capace di cogliere, proprio per la sua debolezza e fragilità, proprio per la lontananza da sé di ogni volontà di potenza e di assolutezza, i volti sempre relativi e cangianti dell'umano.

Un analogo passaggio epocale sembra essere avvenuto sul piano dell'economia, che nel passaggio dal fordismo al post-fordismo ha visto succedere ad un capitalismo ad *accumulazione rigida*, tipico della modernità, un capitalismo ad accumulazione, potremmo dire, *flessibile 1*: ossia un capitalismo basato su un nuovo modello di accumulazione, la cui base tecnologica è costituita dall'applicazione dell'informatica e delle macchine dell'informazione ai processi pro-

duttivi, a quelli della distribuzione e dei servizi, e dall'utilizzazione di una forza lavoro, la cui energia lavorativa non muove dal corpo e non è destinata alla manipolazione di oggetti materiali di lavoro, bensì nasce dalla mente e consiste di operazioni logico-calcolanti su dati alfanumerici. Una rivoluzione tecnologica, basata appunto sulla macchina dell'informazione che ha consentito una nuova organizzazione del tempo e dello spazio, la quale, secondo la felice connotazione di D. Harvey si esprime come una pesantissima e accelerata «compressione spazio-temporale» della vita e del mondo[1]. Ovvero una riorganizzazione del tempo e dello spazio, che appunto ha offerto alla società mercantile capitalistica la possibilità storica di sviluppare una nuova tipologia del processo di accumulazione, capace ora di confrontarsi e di aggirare tutte le rigidità dell'accumulazione fordista.

La flessibilità e la mobilità, la maggiore velocità del tempo di rotazione del capitale, così come l'accellerazione del tempo di rotazione dei consumi e della durata dei beni, sono divenuti criteri con cui riorganizzare l'intero mondo economico, e rispettivamente i processi produttivi, la tipologia dei prodotti, i mercati del lavoro (perchè è di mercati e non di un solo mercato del lavoro che bisogna parlare), i modelli di consumo. In particolare, in quella che è stata già definita come un nuova epoca del «dopo-Cristo», si smantella ogni attenzione cristiana e solidale verso i diritti sociali e socialisti strappati dal movimento dei lavoratori ai possessori dei mezzi di produzione in un secolo e mezzo di conflitti e, compiuto il giro di boa, ci si volge all'indietro (apparentemente per andare avanti) in un ritorno all'aumento della giornata lavorativa come alla maggiore intensità di erogazione lavorativa in un medesimo tempo: in una curiosa e paradossale compenetrazione di modalità dello sfruttamento (secondo la classica terminologia marxiana, rispettivamente del plusvalore assoluto e del plusvalore relativo) finora storicamente differenziate che ora, invece si associano e si compenetrano.

Molto del resto è già stato scritto sull'applicazione della robotica e dell'informatica alla produzione, sui sistemi di gestione del magazzino *just in time*, sull'esternalizzazione di funzioni e servizi prima presenti all'interno del ciclo produttivo, sulla crescita del subappalto e delle attività di consulenza, sullo smembramento delle grandi unità produttive, sulla delocalizzazione delle imprese, sulla riduzione della durata di vita e consumo delle merci. Molto è stato scritto, insomma, sulla differenza tra il paradigma industriale del vecchio capitalismo, basato su una struttura meccanicistica, e il paradigma post-industriale del nuovo capitalismo, basato sulle reti di mercato, e molto è stato scritto, oltre che sulla frantumazione del mercato del lavoro, sull'utilizzazione del lavoro precario e a tempo determinato, del lavoro connesso con lo spostamento di masse enormi di emigranti, sulla grande riorganizzazione del sistema finanziario mondiale, coordinato per mezzo di telecomunicazioni istantanee, che ha visto, da un lato, la formazione di conglomerati finanziari e di intermediari di estensione mondiale, con un'enorme capacità di spostare denaro, e dall'altro un decentramento dei flussi finanziari attraverso la creazione di nuove borse e di mercati finanziari assolutamente nuovi, come quello dei fondi di investimento, o l'espansione di mercati finanziari già esistenti, come quello dei *futures* su merci o sui debiti a termine, che è stato verosimilmente, con la sua massima virtualità, la causa scatenante della crisi mondiale che stiamo attraversando.

Ma, qui, ciò che più preme sottoporre all'attenzione è che in questo procedere parallelo, tra *filosofia del post-moderno* ed *economia del post-fordismo*, il luogo dove il parallelismo si esplicita fino a farsi omologia, è nel concorrere di entrambe a produrre una comune teoria dell'emancipazione e dell'alleggerimento antropologico, per la quale la discontinuità epocale tra moderno e post-moderno si misura, sul piano delle idee, in una liberazione del pensiero narratologico dalla gabbia d'acciaio del pensiero sistematico, e, sul piano della prassi, in una liberazione dell'attività

umana dalla fatica e dalla rigidità del lavoro manuale, ossia in un passaggio da un'antropologia della penuria e della necessità a un'antropologia della libertà e della creatività. Infatti da parte dei più – non solo dagli imprenditori e dalle direzioni aziendali ma anche dai sociologi, dai sindacalisti, dai politici, dagli intellettuali di varia natura – ci è stato e ci viene detto che con la tecnologia informatica, e con la messa al lavoro non del corpo ma della mente, si è conclusa finalmente una storia lunghissima, che data dalla preistoria, di un'antropologia lavorativa connotata dalla fatica e dal gravoso confronto con la durezza del mondo materiale, e si è viceversa inaugurata l'epoca nuova di un lavoro cognitivo e creativo, basato sull'uso dell'intelligenza e della conoscenza e sul confronto agile e dinamico con un mondo di dati virtuali. Ci viene detto che il *lavorare* è ormai un *comunicare*, e che l'essenza della prassi, di quella che appunto una volta era la prassi materiale, oggi è il linguaggio: in una dematerializzazione dell'agire la cui conseguenza più rilevante sul piano politico e sociale consisterebbe nella possibilità di stringere in un *general intellect* discorsivo, in una rete di comunanza comunicativa, la massa dei nuovi lavoratori della mente. La nuova organizzazione del lavoro, basata sull'elaborazione, non di materia, ma di informazione, metterebbe dunque in campo una nuova tipologia di lavoro, consistente nell'elaborazione da parte di un'attività mentale di una materialità non materiale bensì virtuale e simbolica: ossia nella messa in campo di un'attività che, essendo intellettuale, sarebbe di natura *signorile*, in quanto non ha a che fare con la pesantezza e la naturalità del corpo. E che sarebbe contemporaneamente attività comunitaria e *comune* (per non voler dire *comunista*), in quanto, affrancata dalla materialità dei corpi e libera dalla strumentazione obbligata del macchinismo fordista, metterebbe tutti i cervelli in rete, producendo quell'intellettualità diffusa per la quale taluni, a cui non manca evidentemente la raffinatezza ironica dello scherzo, non si sono timorati di richiamare, per indicare il grado di coesione comunitaria (per non voler dire comunista) della nuova moltitudine dei lavoratori della mente, il darsi oggi in atto del *νους*, dell'intelletto aristotelico, interpretato in chiave averroista, ovvero di un intelletto universale di cui partecipano, senza separazione alcuna, le menti d'ognuno.

Oppure, si dice, il superamento del grande sistema di fabbrica e dei sistemi di produzione in serie dei beni di consumo di massa ha generato un'individualità leggera e flessibile, lontana da ogni vincolo comunitario, la quale, avendo a che fare con una produzione di segni e di immagini, può ora fare della propria vita una scelta personale e costantemente rimodellabile, attraverso l'assunzione di molteplici ruoli, proprio perché non legata più a fissità di funzione corporea e materiale.

2. Dal comando del corpo al comando della mente

Ciò che a mio avviso va invece considerato è che l'informazione, *in un processo di lavoro capitalisticamente organizzato*, non è mai solo *descrittiva*, ma è sempre anche *prescrittiva*; implica cioè un codice di senso predeterminato che obbliga la forza lavoro in questione a muoversi sempre secondo un contesto di possibilità già definite e strutturate. Non va dimenticato infatti che la caratteristica fondamentale delle nuove tecnologie è quella di collocare una serie enorme di informazioni al di fuori del cervello umano. Ora tale mente artificiale può valere come ampliamento di memoria a disposizione di un soggetto elaboratore e creativo solo nel caso di attività private e ad alto contenuto di professionalità. In tal caso infatti la macchina informatica, con la moltiplicazione delle sue memorie e l'estensione delle sue banche dati, vale come intensificazione ed allargamento delle potenzialità fisiche e psichiche dell'essere umano. Ma nel caso dei processi lavorativi finalizzati alla produzione e circolazione di merci, alla produzione di servizi, alla

informatizzazione di funzioni burocratiche pubbliche, la mente artificiale appare funzionare invece come mente *esterna*, che sistema e accumula le informazioni secondo un codice che implica contemporaneamente schede o disposizioni predeterminate di lavoro, ossia modalità flessibili ma predeterminate di intervento e di risposta da parte della mente del lavoratore non manuale.

Si vuole dire cioè che oggi è l'*anima*, per così dire, del nuovo lavoratore cognitivo, la sua intelligenza, sia come comprensione globale intuitiva che come attitudine logico-discorsiva, ad essere ora subordinata a un programma di senso e di operazioni già predefinite. Nel senso che proprio ciò che finora veniva definito come la caratteristica più personale e non omologabile del soggetto umano, proprio ciò che il fordismo teneva ben lontano dal campo di battaglia nel suo confronto di classe e nella sua organizzazione del lavoro (appunto le anime e le menti dei lavoratori) ora entra invece in un campo di fungibilità interagente, ma subalterna con la macchina dell'informazione. La quale per suo verso, accumulando enormi quantità d'informazioni alfanumeriche sulla base del linguaggio binario, dell'alternanza cioè di 0 ed 1, riproduce il mondo reale eliminando da esso qualsiasi ambivalenza e contraddizione, secondo la riduzione identitaria che è propria di ogni linguaggio matematico-quantitativo. Matematizzazione e codificazione del mondo che, va aggiunto, dal lato del lavoratore cognitivo e della sua prestazione, richiede la cooperazione di una soggettività istituita ovviamente assai più sulla valorizzazione astratto-calcolante del proprio essere che non sulla messa in gioco di tutte le altre componenti del proprio sé.

Ma è proprio in questa riduzione della coscienza e del lavoro mentale di massa ad operazioni precodificate di senso, che si colloca a mio avviso il passaggio dal moderno al postmoderno. Ossia nel passaggio, come i più sostengono, dalla materialità alla virtualità, dalla centralità che nella prassi economica assume, al posto del corpo, la mente: ma una mente, aggiungiamo noi, privata della sua profondità ed esposta a un gravissimo grado di eteronomia. Per dire cioè che il postmoderno coincide con una valorizzazione solo estrinseca ed apparente della soggettività. Coincide con lo svuotamento di una soggettività, la quale, proprio nel momento stesso in cui viene valorizzata e messa in campo, è obbligata invece a rinunciare alla sua autonomia e a quella verticalità di percezione e di giudizio che potrebbe attingere solo nella profondità del proprio corpo emozionale e nelle stratificazioni di senso della propria memoria. La produzione del capitalismo ad accumulazione flessibile, oltre che produzione di merci in cui spesso il *software* ha un rilievo assai più esteso dell'*hardware*, è contemporaneamente produzione di una soggettività capitalistica costruita ed educata a svolgersi assai più sull'asse orizzontale che non su quello verticale del proprio sé, se, per dirla assai in breve, con asse orizzontale della persona s'intende il rapporto sé-altri-da-sé e con asse verticale il rapporto sé-altro-di sé, cioè quella connessione mente-corpo, di cui, nella funzionalità e nella patologia, discorre in modo scientifico essenzialmente la psicoanalisi. E ciò proprio a partire dalla rivoluzione tecnologica della macchina dell'informazione, che rovescia in senso letterale il fordismo, per cui mentre nel taylorismo ciò che viene disciplinato e normalizzato (nel senso di essere condotto a norma) è il corpo, con l'espulsione della mente, nel postfordismo ciò che viene disciplinata e normalizzata è la mente attraverso l'espulsione dal processo produttivo del corpo.

Da tale produzione capitalistica di soggettività, da tale svuotamento dell'individualità a motivo dell'estinzione pressocchè totale della sua capacità di interiorizzazione, nel senso della sua capacità di sentirsi e riconoscersi, non può che derivare un *superficializzarsi dell'esperire*, un mutamento cioè storico-antropologico tendenzialmente radicale, secondo cui i contenuti della vita, sia individuale che collettiva, del mondo nel suo complesso, appaiono e vengono percepiti necessariamente come una superficie frammentata, fatta di momenti ed eventi fondamentalmente slegati fra loro, proprio perché non tenuti insieme da una struttura di profondità.

Così il post-moderno, la visione del mondo che afferma, come sopra ricordavo, che «l'Essere è fondamentalmente linguaggio», che non c'è nessuna realtà o verità oggettiva, così come non ci può essere alcun pensiero forte e sistematico, ma che viceversa tutto è segno da interpretare attraverso segni, è, legittimamente, l'ideologia del post-fordismo, in quanto è un modo di rappresentare e percepire il mondo che viene prodotto con lo stesso atto della produzione dei beni economici, materiali o immateriali che essi siano. Per cui potremmo dire che il post-moderno si caratterizza per la capacità dell'economico di produrre, oltre che la materialità delle merci, anche e direttamente il *simbolico:* in una sorta di cancellazione radicale della distinzione tra struttura e sovrastruttura che rafforza il nostro convincimento di quanto tale distinzione sia stata il nucleo verosimilmente più debole e più autocontradditorio delle pagine marxiane nell'*Ideologia tedesca* sul cosiddetto materialismo storico. Con il passaggio dalla fase storica dell'accumulazione rigida a quella dell'accumulazione flessibile, la produzione di capitale spiega viceversa perché il Marx maturo ha dato il titolo neutro ed impersonale di «Das Kapital» alla sua critica conclusiva dell'economia politica. Il capitale è una struttura sociale infatti tendenzialmente totalitaria, proprio a muovere dal fatto che la sua produzione è contemporaneamente: a) produzione di merci; b) produzione di rapporti sociali scanditi dalla disemmetria del plusvalore e del tempo di lavoro non pagato; c) produzione delle forme di coscienza con cui quell'asimmetria viene negata e dissimulata.

Una corrente della psicoanalisi contemporanea, quella che, lontana dalla seduzioni del lacanismo francese, ha fatto riferimento alla scuola inglese di M.Klein prima e di W.R. Bion dopo, è giunta a teorizzare la composizione dell'essere umano come istituita su due assi costitutivi di senso e di identità: un asse orizzontale formato dal rapporto di riconoscimento o di disconoscimento, di comunicazione o di distanza, con gli altri *da* sé e un asse verticale di riconoscimento o di disconoscimento, di accoglimento o rimozione costituito dal rapporto, presente in ciascuno, tra mente e corpo, quale altro *di* sé. In una possibile integrazione dei due assi, consustanziali e compresenti tra loro ma pure eterogenei, per la quale l'apertura del mentale al corporeo-emozionale sarebbe intrinsecamente connessa con esperienze orizzontali di riconoscimento, quanto, viceversa, solo l'approfondirsi della mente nella profondità del proprio sentire affettivo-emozionale potrebbe garantire un rapporto orizzontale, non viziato da mimetismi e subalternità, bensì da reciproche simmetrie e individuazioni.

Nel nuovo tipo di lavoro, invece, il sistema «macchina informatica-forza lavoro» richiede, come s'è detto, un'espulsione generalizzata dagli spazi della produzione della corporeità emozionale: richiede una "liberazione" radicale della mente dal corpo che consegna la mente in questione a una semantica decorporeizzata e anaffettiva.

3. La macchina come rapporto sociale

Alla base di queste mie riflessioni sta una concezione della macchina per la quale essa va concepita, *all'interno del sistema di valorizzazione del capitale*, mai come *cosa*, bensì come parte di un *sistema* macchina-forza lavoro: un *sistema* a doppia uscita, per il quale mentre da un lato si produce merce e qualsivoglia oggetto di lavoro, dall'altro si producono forme dell'identità umana e soggettività. Come tale la macchina implica in sé un *rapporto sociale*, una produzione antropologica che smentisce ogni concezione tecnico-positivistica del mezzo di lavoro quale mero *strumento* a disposizione di un soggetto. Tale sua natura sistemica è intrinsecamente legata all'uso valorizzante, in senso capitalistico, della forza lavoro, e le sue configurazioni tecnologico-sistemiche mutano secondo le diverse epoche della storia della scienza e insieme delle relazioni e dei poteri tra ceti e classi all'interno delle società capitalistiche.

La notevole difficoltà nell'accogliere una concezione della macchina, non come mero strumento, ma come rapporto sociale nasce – come molti altri luoghi della tradizione critica della contemporaneità che fa riferimento ai classici del marxismo – dalle contraddizioni e dalle ambiguità teoriche dello stesso Marx, il quale è pensatore, almeno a parere di chi scrive, non unitario bensí *composito*, fino ad essere esito, nella sua stessa opera, di più e varie sedimentazioni teoriche. Nei testi marxiani è presente infatti una doppia teoria della *Maschinerie*. Da un lato opera la visione tradizionale e maggioritaria della macchina come strumento a disposizione di un soggetto che lavora – come mezzo dunque neutrale e cosale, comandato e mosso dall'essere umano – che si riassume nel concetto di «forze produttive», quale elemento continuo e accumulativi del progresso storico. Lo sviluppo delle forze produttive costituisce lo zoccolo duro più positivo della storia del genere umano, il luogo in cui il genere (*Gattung*) dell'*homo faber* deposita ed esprime le capacità e le virtù più elevate della sua specie e che, come tale, rappresenta il filo rosso della storia: elemento positivo della storia e della crescita della *menschliche Gattung* che si trova ad entrare in contraddizione, ad ogni passaggio tra epoche storiche, con i rapporti di produzione, ossia con le forme della proprietà e del diritto che comandano la divisione e la distribuzione dei beni prodotti. Questa tesi del divenire della storia, in cui si sintetizza il cosiddetto materialismo storico insieme all'altro principio geologico-edilizio di struttura e sovrastruttura, riposa su una concezione della macchina/strumento, il cui fondamento è la metafisica spiritualistica, presente ancora nel Marx del *Capitale* come residuo del suo umanesimo giovanile, e fondata sull'antropocentrismo e sul principio dell'«essere umano di genere» (*menschlische Gattungswesen*), quale soggettività *universalmente fabbrile*, che attraverso la prassi lavoratrice modella e supera il naturale, secondo una propria natura intrinsecamente sovranaturalistica e non-finita.

4. «Technik» e «Technologie»

Tra le fonti che Marx ha a disposizione per studiare il processo lavorativo come relazione tra persone *non mediata dal denaro*, bensí mediata dal dominio (*Herrschaft*) c'è, come prima fra tutte, la tradizione della *Technologie* e del *Cameralismus* tedeschi. Ricordo che in un quaderno di estratti del 1851 il Marx che lavora al *British Museum* fa delle sintesi storico-tecnologiche delle opere di due tardocameralisti fondamentali nella storia della cultura politica e tecnologica della Germania del '700 come Johann Beckmann e il suo allievo H.M.Popp[2].

Il cameralismo è un sistema di pensiero e di pratiche politico-giuridico-amministrative che fiorisce nei paesi tedeschi in particolare nella prima metà del XVII° secolo. Legato alla *Camera*, in lingua latina, o alla tedesca *Kammer* , dove si conserva il tesoro del principe, raccoglie e sviluppa l'insieme minuzioso delle regole governative e amministrative attraverso le quali il principe assicura ordine e benessere ai suoi sudditi. La *Cameralwissenschaft* è l'insieme delle norme che caratterizzano la gestione insieme illuminata e paternalistica di uno Stato patrimoniale, in cui non c'è distinzione tra amministrazione del patrimonio del principe e amministrazione dello Stato. Ed è appunto la scienza giuridico-amministrativa, insegnata nelle Università tedesche a partire da Göttingen, che deve preparare i burocrati attraverso cui il principe governa un *Polizeystaat*, o Stato di Polizia, dove *Polizey* indica, non l'insieme moderno degli strumenti di repressione, ma, con riferimento al significato classico del termine, la cura del bene collettivo[3]. Nel superamento di una *altständische Gesellschaft*, di una società cioè organizzata per ordini o ceti (*Stände*), iscritta ancora nell'orizzonte medioevale e premoderno, lo Stato cameralista è l'espressione di una lotta vittoriosa di un potere che si fa centralizzato e monopolista rispetto alla molteplicità di poteri e di fonti giurisdizionali che caratterizzano appunto una società cetuale. E, diversamente

dal futuro stato liberale, ha come finalità attraverso un politica massicciamente interventista, più che la libertà dei sudditi, il loro *Wohlfahrt*, il loro benessere, come vuole il nesso paternalistico figli-padre[4].

La *Technologie* è un ramo fondamentale della *Cameralwissenschaft* ed è costituita dall'insieme di competenze che spettano al burocrate cameralista per organizzare nel modo più efficace i processi di lavoro e di produzione di beni, considerandoli, si noti bene, come l'assemblaggio di cose che devono essere ben composite e regolate. La *Technologie* ha per Bechmann e Poppe, ma anche per Marx, lo status delle scienze naturali (Beckmann è allievo di Linneo)[5] nella misura in cui esclude dal processo di lavoro la presenza di comportamenti e di variabili soggettive, studia la produzione come una combinazione di cose, le cui regole di funzionamento sono sotto il controllo e il dominio del solo scienziato-burocrate cameralista. Il Marx della maturità rigetta, com'è ovvio, il cameralismo come sistema politico-amministrativo paternalistico e premoderno, ma accoglie la *Technologie* come scienza moderna del processo di lavoro, appena questo cessa di essere considerato dal punto di vista del prometeismo della prassi e viene considerato dal punto di vista del capitalista di ridurre costantemente il lavoro vivo a lavoro disciplinato, normato ed astratto. Come scrive chiaramente nel primo libro del *Capitale*: «Il principio della grande industria di risolvere nei suoi elementi costitutivi ciascun processo di produzione, in sè e per sé considerato e senza tener nessun conto della mano dell'uomo, ha creato la modernissima scienza della tecnologia»[6].

Technologie va distinta da *Technik*, almeno nel contesto tedesco, pur se lo stesso Marx non usa sempre questi termini nella corretta distinzione. Ma si può evidenziare nelle pagine soprattutto del *Capitale* l'uso di *Tecknik* come termine maggiormente riferito alla relazione tra forza-lavoro e strumento di lavoro, in quanto insieme di mezzi di cui il lavoratore dispone per eseguire il proprio compito, e l'uso invece di *Technologie* come termine riferito alla descrizione del processo di lavoro in quanto processo naturale-oggettivo privo dell'intervento attivo della soggettività di attori sociali. Così la dislocazione che Marx compie dell'orizzonte naturalistico della *Technologie* dalla *Cameralwissenschaft* e dal *Polizeystaat* al capitalismo e alla grande industria gli consente di abbandonare l'umanesimo della filosofia della prassi della *Deutsche Ideologie*[7] e di inaugurare uno studio del processo di lavoro moderno in cui l'uso capitalistico della forza-lavoro, il suo uso e consumo, è istituito e attraversato dalla dimensione del dominio, dove per principio non entra la democrazia e la relazione reciproca tra soggettività.

La produzione di lavoro astratto – il fatto cioè che ad ogni nuova generazione di lavoratori gran parte delle conoscenza, delle decisioni tecniche e dell'apparato disciplinare siano poste fuori del controllo della persona che concretamente effettua il lavoro – appare quindi la categoria centrale del sistema teorico di Marx. Perché spiega sul piano economico l'origine reale, «praticamente vera», della teoria del valore-lavoro in quanto basata su lavoro astrattamente eguale, come spiega nello stesso tempo sul piano giuridico-politico il *deficit* strutturale, e insuperabile nel capitalismo, di democrazia.

Ma paradossalmente proprio questo che è il luogo massimo del disconoscimento sociale per Marx è stato a sua volta profondamente disconosciuto nella storia dei marxismi europei, caratterizzata più da un'adesione al prometeismo di Marx e all'esaltazione dello sviluppo delle forze produttive che non dall'inaugurazione di una sociologia critica del processo di lavoro. Basti pensare, in modo assai sintetico, alla curvatura positivistica che affetta la cultura della IIª Internazionale, come alla singolare mescolanza che paradossalmente viene compiuta nell'opera di Lenin tra Marx e Taylor, come, infine, alle pagine, pure acute e intelligenti, di Gramsci su *Americanismo e fordismo*, nelle quali l'automatismo del lavoro a catena diviene addirittura un'occasione per la liberazione della mente.

Ma la coincidenza semantica che Marx ha posto tra *Technologie* e uso capitalistico della forza-lavoro non viene rivelata neanche dalla autori della scuola storica tedesca, né di prima né di seconda generazione, come Knies, Schmoller e Weber. In questi autori l'uso del termine *Technologie* scompare progressivamente a favore di quello di *Technik* e in particolare con Weber il termine *Technik* definisce l'insieme di mezzi che intervengono in ogni tipo di attività razionale. Nelle opere di Weber, mentre il termine *Technik* è onnipresente, quello di *Technologie* compare all'incirca dieci volte. Ed appunto *Technik* assume un valore né economico né sociologico, quanto a sociologia del processo di lavoro, bensì culturale. Nel senso che, una volta scelto come possibile comportamento di valore l'agire razionale rispetto allo scopo rispetto ad altre forme possibili di azione, la scelta dei mezzi più appropriati, calcolati secondo il minimo costo e il massimo risultato, è ciò che Weber definisce come un problema tecnico. *Technik* è sinonimo dunque in Weber di calcolo razionale e concerne un rapporto tra qualsiasi soggetto dell'agire razionale e i suoi mezzi d'azione. Diviene una categoria di valore culturale, un segmento di un *idealt-tipo* dell'agire umano, che concerne più il rapporto soggetto-oggetto, uomo-natura, che non il rapporto uomo-uomo. Dove è evidente che in questa dilatazione di senso del termine e attraverso la sua collocazione di senso nell'ambito della scelta soggettivo-culturale tra diversi valori spirituali, ciò che viene meno è proprio l'attenzione marxiana alla diversità degli attori sociali che entrano in gioco nel processo di lavoro.

Nella cultura tedesca a cavallo tra '800 e '900 la coppia semantica *Technologie/Technik* vede la diffusione sempre più ampia del lemma *Technik* nell'accezione weberiana. Con l'eccezione di Schumpeter che nella sua *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* torna a leggere la *Technik* come l'azione di uno specifico e nuovo attore sociale, quale l'imprenditore, che si distingue dal capitalista, proprietario del capitale, e la cui azione consiste nella costante innovazione, quale capacità di combinare in modo sempre nuovo materie prime, macchine e lavoratori all'interno del processo produttivo, per competere sul mercato con gli altri capitalisti. Ma è appunto, nella cultura tedesca, la semantica weberiana di *Technik* a guidare la diffusione e la generalizzazione del termine. E tecnica sta qui a significare, non la specificità del processo capitalistico di lavoro con la sua asimmetria costitutiva di ruoli sociali, bensí l'insieme di mezzi a disposizione di un attore che calcola razionalmente, indipendentemente da particolari sistemi di credenze. Mezzi di un soggetto che, per la loro crescita, la loro progressiva concatenazione e il loro gigantismo, possono farsi essi soggetto e condurre a morte la cultura dell'Occidente. Sembra quasi superfluo aggiungere che la concezione heideggeriana della tecnica che trova in questo contesto semantico le sue radici non ha nessun punto né di conoscenza né di contatto con la concezione del Max maturo riguardo al processo di lavoro. Semmai ha punto di contatto critico con il prima Marx, teorico della *praxis* e dello sviluppo delle forze produttive. Ma nella teoria matura della *Machinerie* per Marx la macchina non è concepibile come una cosa, come un oggetto o mezzo di lavoro a disposizione di un soggetto produttore. La macchina è bensì sempre intrinsecamente connessa e correlata alla forza-lavoro, in un connessione che dà vita a un sistema organico di macchine e forza lavoro, che, come produce beni e merci vendibile e scambiabili, produce nello stesso tempo soggettività lavorative astratte e subalterne, ossia la soggettività capitalistica di massa.

Tale concezione della macchina coesiste in Marx, come dicevo, con una concezione più ingenua: in talune opere, soprattutto in opere giovanili, egli parla della macchina come cosa, come strumento, che potrebbe, in quanto strumento essere trasferita da un'organizzazione capitalistica a un'organizzazione comunista, e questa neutralità delle macchine ha costituito l'assunto teoric-della definizione leninista del comunismo – il taylorismo più l'elettrificazione e i soviet -, dove rimaneva sostanzialmente immutata la struttura organizzativa e tecnologica della produzione capitalistica, mutandosi solo la struttura politica.

Invece, mettere a fuoco la teoria marxista della macchina, non come cosa isolata, ma come luogo e sedimentazione di un rapporto sociale – per la sua determinata connessione sistemica con un determinato uso della forza-lavoro – implica, appunto, tener ben presente la differenza semantica tra i due lemmi, *Technik* e *Technologie*, spesso sovrapposti ma per altro ben identificabili nella loro distinzione di significato, nell'opera marxista. Tanto che per tutti coloro che esaltano il postmoderno quale *liberazione* del lavoro e della soggettività, a muovere dalla sua tessitura informatico-virtuale, torna a ripetersi, vien voglia di dire, proprio l'effetto di deformazione ottica che si genera dalla sovrapposizione del campo semantico, cui rimanda la «tecnica», con quello cui rimanda la «tecnologia»: in una deformazione visiva che da sempre impedisce, a uno sguardo sulla modernità che pur si vorrebbe critico, di lacerare il velo di un deformante positivismo e di un'ottundente reificazione.

L'indistinzione di tecnica e tecnologia, con i loro rispettivi ambiti semantici, che rimandano a prospettive di senso profondamente diverse, costituisce dunque, a mio avviso, un errore, se non l'errore capitale, di fraintendimento dell'essenza della modernità. Tale indistinzione, s'è detto, nasce fondamentalmente con Max Weber, attraverso il rilievo dato da questo autore alla sola tecnica e attraverso la rimozione, che si compie nella sua opera, del significato di ciò che era *Technologie*. Essa si sviluppa nella cultura tedesca, attraverso l'opposizione tra *Kultur* e *Technik*, *Kultur* e *Zivilisation*, *Kultur* e *Mekanisierung*, e trionfa nell'incomprensione del moderno imposta a tutto il ventesimo secolo dal celeberrimo discorso heideggeriano sulla tecnica.

La tecnologia, come *Technologie*, nasce, come ho ricordato, quale disciplina autonoma nelle università tedesche del XVIII secolo, nell'orizzonte premoderno del *Polizeystaat*, e il suo oggetto di studio è una sfera specifica di dominio e di controllo politico-economico: la conoscenza e la signoria che quell'attore sociale che è il burocrate cameralista (il quale non ha alcun corrispondente nelle istituzioni britanniche e americane) deve avere nei diversi rami del lavoro industriale, perché venga prodotta ricchezza nello Stato e il principe possa garantire ai suoi sudditi ordine e benessere. La *Technologie* si sviluppa all'interno della prospettiva oggettivistica delle scienze naturali, in quanto deve studiare il modo in cui *oggettivamente* il lavoratore, considerato come mera cosa o come mero strumento, si connette con i mezzi di lavoro.

Ben diverso è il significato di «tecnica», quale viene concepita e codificata nell'opera di Weber. Essa, nella sua accezione generale, designa infatti per il sociologo tedesco non una procedura o una regola d'azione imposta socialmente, come nella *Technologie*, ma l'insieme dei mezzi utili al conseguimento di un fine da parte di un qualsiasi attore sociale, che *calcola* nel senso della produzione più efficace tra mezzi scarsi e scopo prescelto. Per dire cioè che nell'impostazione di Weber il lemma «tecnica» rimanda sempre a un impianto soggettivistico: è la capacità del soggetto moderno di scegliere economicamente la via più rapida ed efficace nella corrispondenza tra mezzi e fini.

Tale definizione di tecnica come riferita ad un impianto umanistico-soggettivistico ritorna nell'impostazione heideggeriana. Giacché a me sembra che il discorso heideggeriano sulla «tecnica» sia null'altro che una traduzione filosofico-ontologica dell'impostazione soggettivistica di Weber: con l'annesso rovesciamento per cui il soggetto prometeico e produttore si ritrova ad essere, esso medesimo, ridotto poi ad oggetto ed intrappolato in una gabbia d'acciaio. Assai singolare perciò, a me sembra, quanto segno di una profonda incomprensione dello *status quaestionis*, il rilievo che è stato dato a questo autore, quale presunto interprete originale della modernizzazione tecnica ed industriale. Tanto più che molta della intellettualità europea dell'ultimo quarantennio ha utilizzato il discorso heideggeriano sulla tecnica (senza tralasciare Nietzsche, che di quel di scorso è l'altra fonte ispiratrice), per abbandonare il marxismo, cui superficialmente aveva ade-

rito, e traghettarsi per altri sentieri: per farsi di lì, come intramontabili *maîtres à penser*, pastori dell'Essere o cantori postideologici del postmoderno.

Torno a dire che tale distinzione rimane fondamentale e che la diversità di significato tra i due ambiti semantici ha fortemente contribuito a quella valorizzazione, a mio avviso, infondata del lavoro informatico, di cui dicevo all'inizio: la quale mette in scena, oggi, l'ironia più crudele del (post-)moderno, perché è come se tutti i valori più significativi, anche se indubbiamente minoritari, dei movimenti di protesta degli anni '60 – i valori cioè dell'autonomia, della creatività, dell'individuazione e della realizzazione del sé -, si siano oggi sì realizzati, ma nella forma di una autonomia e di una un'autenticità del tutto *amministrate*, e perciò prive di ogni interiorità di senso.

5. Una produzione di «vuoti a perdere»

Infine un'ultima considerazione sulla connessione intrinseca che s'è data, nell'intero mondo occidentale ma particolarmente nella recente storia italiana, tra svuotamento/distruzione della scuola pubblica e formazione della nuova forza-lavoro mentale necessaria al funzionamento del capitalismo postmoderno. Alla produzione di una soggettività capitalistica, come quella messa al lavoro dalla macchina dell'informazione, concorre infatti in modo fondamentale una scuola che ha visto perdere progressivamente ogni istanza di formazione umanistica e di approfondimento del passato, come di ogni seria e accurata preparazione nel campo scientifico.

Accanto alla distruzione del liceo, ridotto a un contenitore vuoto di mero intrattenimento di masse giovanili, salvo ovviamente l'eccezione di singole situazioni, s'è associata nell'ultimo decennio la cosiddetta riforma universitaria del «3+2» (laurea triennale + laurea magistrale) che ha spento ogni margine di studio serio nelle università, consegnando la popolazione studentesca a una miriade di esami dimidiati, di moduli, di corsi brevi che non consentono, nel loro vorticoso susseguirsi, alcuna profondità e alcuna interiorizzazione, né di concetti né di grandi visioni storico-interpretative. Al massimo, quando funziona sufficientemente, l'Università pubblica svolge le funzioni di un liceo. E questo dice moltissimo sulla funzione effettiva dell'intero impianto educativo, il cui fine progettato, non importa quanto intenzionalmente o meno, da politici, da educatori e da tecnici della scuola, è stato quello di produrre dei «vuoti a perdere», delle menti cioè incapaci di profondità e autonomie interiori e volte solo all'assimilazione di un sapere già codificato e di facile assimilazione: ovvero di menti capaci di muoversi con una certa disinvoltura nel contesto linguistico-comunicativo delle nuove tecnologie informatiche ma antropologicamente private di qualsiasi attitudine critica.

Soprattutto in Italia si è trattato di eliminare l'anomalia dei suoi istituti di formazione che, a partire dalla riforma di Giovanni Gentile, costituivano nel secondo dopoguerra del '900 un'eccezione di rilievo rispetto all'omologazione scolastica dell'intero mondo occidentale al modello anglo-americano che, con la formula del positivismo scientifico e concreto contro l'umanesimo e lo storicismo astratti, già da tempo s'era socialmente imposto nell'intero Occidente come modello egemone di trasmissione educativa, secondo il quale l'addestramento al *saper fare* deve superare ogni forma, non immediatamente utilizzabile, di mero *sapere*.

Né è un caso che tale opera di modernizzazione (o meglio di postmodernizzazione) dell'apparato scolastico-universitario in Italia sia stato perseguito e guidato dal personale politico e specialistico-pedagogico dell'area degli ex-comunisti, che hanno conquistato il loro trasformismo da stalinisti-democratici a liberal-democratici proprio attraverso questa opera di demolizione della scuola/Università pubblica (insieme all'altra grande riforma, di carattere americano-occidentale,

compiuta nell'ambito politico, con il passaggio dalla rappresentanza dal proporzionale al maggioritario, che è valso come introduzione al berlusconismo nel nostro sistema politico-sociale).

Dire che la storia d'Italia sia stata profondamente condizionata, nel bene e nel male, dalla storia del Partito Comunista Italiano è cosa ovvia. Ma poche riflessioni ci sono state su cosa si sia giocato d'assai significativo nella storia della scuola e della formazione pubblica almeno a partire dal '68 nel nostro paese.

Il togliattismo aveva infatti significato difesa e sviluppo della democrazia, sociale e politica, ma a muovere da un marxismo storicista che, per la fragilità o, a dir meglio, per l'inconsistenza del suo apparato teorico, aveva accettato completamente il modello di sviluppo economico e antropologico del capitalismo e dell'americanismo. Da questo punto di vista l'opposizione prima e la repressione poi, da parte della rappresentanza storica e istituzionale dei ceti popolari, nei confronti delle istanze, confuse ma sollecitanti, dei movimenti studenteschi e giovanili del '68, è stata, nella sostanza, totale e radicale. Con la conseguenza che la problematica di nuove forme di trasmissione del sapere, legate alla possibilità di una scuola e di una Università qualificate e di massa, è durata lo spazio di un mattino, che ha visto alla fine gli studenti fuoriuscire dalle Università e trasformarsi rapidamente in formazioni politiche con destinazione operaia. Anche perché appunto l'umanismo storicista del togliattismo, istituito com'era sul mito illuminista e giovanil-marxiano della continuità e del progresso della storia, per quanto si era mostrato incapace di comprendere, se non di prevedere, le trasformazioni tecnologiche e sociali sul piano dell'economia, era stato del pari del tutto insufficiente a mettere a fuoco un programma di riforme scolastiche e formative che valessero a coniugare insieme, appunto, scolarizzazione e formazione universitaria *di massa* con una trasmissione di sapere di *alta qualificazione*.

Del resto tra la cultura veterocomunista, basata sull'unico valore dell'eguaglianza collettiva, e le movenze anti-autoritarie e di realizzazione di sé proprie dei movimenti giovanili di protesta, quali già si erano sviluppate pienamente e originalmente durante gli anni '50 e '60 negli Stati Uniti, s'è data, fin dall'inizio, una contraddizione insanabile: fino a quando gli stalinisti democratici, per mantenersi come ceto politico professionale e privilegiato e per farsi accogliere come classe dirigente, non hanno esitato a far proprie tutte le versioni più dequalificate e mercantilistiche dell'individualismo borghese, promuovendo, come si diceva, la distruzione della scuola e dell'Università italiane. Rimarrà a conforto storico della loro condotta, solo lo sciagurato consenso con cui la quasi totalità dei docenti universitari italiani ha accettato, spesso con inopinato entusiasmo, la modernizzazione e l'adeguazione al modello occidentale-europeo dei nostri corsi di studio.

Ma della fabbrica dei vuoti a perdere e della produzione di un *homo informatico-linguisticus* riderà, dal cielo della storia, soprattutto il vecchio Marx: per vedere confermata, con un *futuro a posteriori*, quella dottrina del «lavoro-astratto», da lui concettualizzata e definita quale principio fondamentale di un capitalismo, il quale, a ben vedere, rimane immutevole nel funzionamento di fondo della sua struttura, quali che siano le possibili variazioni delle sue forme di accumulazione e i suoi passaggi da *moderno* a *postmoderno*.

Così nella produzione di lavoro astratto – in tale vuotezza d'esistenza e d'individuazione – viene meno il riconoscimento democratico per Marx. Ma il limite, come sappiamo da Hegel, non separa mai le questioni e gli ambiti, bensì li connette e li unisce. Vale a dire che la questione fondamentale della democrazia, quale il Marx del *Capitale* l'ha implicitamente formulato, non è quella di un potere politico che dall'esterno possa condizionare il sistema macchine-forza lavoro bensì è quello dell'estensione del diritto e del dovere del reciproco riconoscimento che possa spezzare la produzione di lavoro e di soggettività astratte. Ben al di là dunque di ogni distinzione tra agire comunicativo e agire strumentale.

Per concludere io credo che l'eredità che Marx ha lasciato alla tradizione democratica europea non si limiti al lascito negativo di una critica estremistica del diritto e dello Stato come luoghi solo di un'eguaglianza formale e apparente ma includa soprattutto il limite interiore, strutturale e sempre più espansivo, che il lavoro astratto e il suo vuoto d'individuazione pone al politico moderno e alla sua capacità, effettiva o meno, di autonomia. Il Marx del *Capitale* ha individuato nelle astrazioni economiche, e non in quelle politiche, la capacità di generare i nessi moderni di socializzazione. Tale dislocazione dell'astratto dal giuridico-politico all'economico, che ha luogo nel passaggio di Marx dal pensiero della giovinezza a quello della maturità, continua a bussare alla porta e a porre problemi ai teorici della democrazia e dell'autonomia del politico.

Questa concezione della macchina coesiste, in Marx, con una concezione più ingenua: in talune opere, soprattutto in opere giovanili, egli parla della macchina come 'cosa', come strumento, che potrebbe, in quanto strumento, essere trasferita da un'organizzazione capitalistica a un'organizzazione comunista, e questa neutralità delle macchine è stata la base della definizione leninista del comunismo – il taylorismo più l'elettrificazione e i soviet –, dove rimaneva sostanzialmente immutata la struttura organizzativa e tecnologica della produzione capitalistica, e mutava solo la struttura politica. A proposito, invece, della concezione della macchina come luogo di un rapporto sociale, e quindi della macchina da non intendersi mai nel suo isolamento di 'cosa', ma sempre nella sua connessione sistemica con la forza lavoro, svolgo ora delle riflessioni sulla differenza dei due lemmi, *Technik* e *Technologie*, 'tecnica' e 'tecnologia', nell'opera di Marx. Per concludere vorrei dire che, per tutti coloro che esaltano il post-moderno, informatico e segno linguistico, come liberazione del lavoro e della soggettività, si ripete a mio avviso l'effetto di deformazione ottica provocato dalla sovrapposizione di ciò che è *tecnica* a ciò che è *tecnologia*, che da sempre impedisce, a uno sguardo sulla modernità che pur si vorrebbe critico, di lacerare il velo di un deformante positivismo e di un'ottundente reificazione. L'indistinzione di tecnica e tecnologia, dei loro rispettivi ambiti semantici, che rimandano a prospettive profondamente diverse, costituisce a mio avviso un errore, se non l'errore capitale di fraintendimento dell'essenza della modernità. Quest'indistinzione nasce fondamentalmente con Max Weber, attraverso il rilievo dato alla sola tecnica, e attraverso la rimozione, nella sua opera, del significato di ciò che era *Technologie*; essa si sviluppa, nella cultura tedesca, attraverso l'opposizione tra *Kultur* e *Technik*, *Kultur* e *Zivilization*, *Kultur* e *Mekanisierung*, e trionfa nell'incomprensione del moderno imposta a tutto il ventesimo secolo dal celeberrimo quanto a mio avviso inopinato discorso heideggeriano sulla tecnica. La tecnologia, come *Technologie*, nasce invece come disciplina autonoma nelle università tedesche del XVIII secolo, nell'orizzonte premoderno del cosiddetto *Polizeistaat*, o stato di polizia, e il suo oggetto di studio è una sfera specifica di dominio e di controllo politico-economico: la conoscenza e la signoria che quell'attore sociale che è il burocrate cameralista (il quale non ha alcun corrispondente nelle istituzioni britanniche e americane) deve avere nei diversi rami del lavoro industriale, perché venga prodotta ricchezza nello Stato, e il principe possa garantire ai suoi sudditi ordine e benessere. La *Technologie* nasce dunque nell'ambito del cameralismo tedesco immediatamente premoderno e si muove, come visione delle cose, all'interno della prospettiva oggettivistica delle scienze naturali, perché deve studiare il modo in cui oggettivmente il lavoratore si connette con i mezzi di lavoro. Ben diverso è il significato di 'tecnica', come viene concepita e codificata nell'opera di Weber; essa, nella sua accezione generale, designa infatti per il sociologo tedesco non una procedura o una regola d'azione imposta socialmente, come nella *Technologie*, ma l'insieme dei mezzi utili al conseguimento di un fine da parte di un qualsiasi attore sociale, che 'calcola', nel senso della produzione più efficace fra mezzi scarsi e scopo prescelto. Questo per dire cioè che nell'impostazione di Weber il lemma 'tecnica' rimanda sempre

a un impianto soggettivistico: è la capacità del soggetto moderno di scegliere economicamente la via più rapida ed efficace nella corrispondenza di mezzi e fini. Questa definizione di tecnica come riferita ad un impianto soggettivistico ritorna pari pari nell'impostazione heideggeriana: il discorso heideggeriano sulla tecnica, a mio avviso, è null'altro che una traduzione dell'impostazione soggettivistica di Weber.

Karl Marx, nella sua opera, ha fatto riferimento, attraverso lo studio di autori come Beckmann ed altri, fondamentalmente all'ambito semantico della tecnologia tedesca, e la *Technologie* tedesca è appunto lo studio non soggettivistico, ma oggettivistico, del modo in cui si combinano forza lavoro e mezzi di lavoro. Credo che questa sia una distinzione fondamentale, e che la sovrapposizione di senso tra questi due ambiti semantici abbia generato questa valorizzazione, a mio avviso, infondata del lavoro informatico, il quale rappresenta forse, in questo momento, l'ironia più crudele del moderno, perché è come se tutti i valori per cui noi antichi sessantottini abbiamo lottato, i valori dell'autonomia, della creatività, della libera realizzazione dell'individuazione, siano oggi realizzati, ma nella sorta di una autonomia e autenticità amministrate.

* Questo testo, presentato come relazione a un convegno organizzato a Napoli nel 2009 dalla rivista di filosofia on line «Kainos» (www.kainos-portale.com) all'interno del ciclo *Le parole del Novecento*, è stato pubblicato poi nel volume *Lavoro, merce, desiderio*, a cura di G. Brindisi e E. De Conciliis, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 137-144.

---

[1] Cfr. D. Harvey*, La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente, tr. it. di M. Viezzi, Net, Milano 2002, p. 9.*

[2] La prima edizione degli *Exerpte* di Marx, concernenti la letteratura tecnologica a partiure dagli studi londinesi del 1851, è in K. Marx, *Die technologisch-historischen Exzerpte*, H.P. Müller (hrsg.), Ullstein, Frankfurt/M., 1981.

[3] Cfr. H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, 2. Auflage, München 1980 (1966): in particolare la prima parte "Stände und 'gute Polizei' im älteren deutschen Staatwesen" (pp. 33-91). Ma si veda anche la voce Polizei in C. Rotteci, C. Welker, Staats-Lexicon, Bd. XII, Altona 1841.

[4] Cfr. su ciò P. Schiera, *Dall'arte di Governo alle Scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968. Dello stesso autore cfr. le voci Cameralismo, Società per ceti, Stato di Polizia, in Dizionario di Politica, a cura di N. Bobbio. N. Matteuccu, G. Pasquino, Torino 1992.

[5] Il testo più significativo sull'argomento è di G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of tecnology. Between natural and social sciences: a hypothesis of an ideal type*, in «History and Tecnology», 1993, vol. 10, pp. 139-160. Cfr. dello stesso autore anche *Technical and technological innovation in Marx*, in «History and Technology», 1988, vol. 6, pp. 299-324.

[6] K. Marx, *Il capitale*, libro primo, tr. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 533.

[7] Sull'iscrizione di tutta la produzione marxiana prima del Capitale in una cornice spiritualistico-essenzialistica, da filosofia della storia, e non da scienza della storia, mi permetto di rinviare al mio *Un parricidio mancato*. *Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.