

**A CARTAGINE
POSCIA IO VENNI**

Antonio Peduzzi

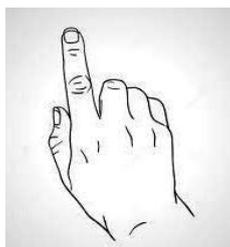
2011© Arduino Sacco Editore

**L'Associazione Culturale
Arduino Sacco Editore non usufruisce né
finanziamenti pubblici né finanziamenti da
parte degli autori.**

**Si auto finanzia con la partecipazione di
coloro che condividono gli obiettivi
dell'Associazione.**

**Il tuo contributo servirà a
promuovere e divulgare
nuovi opere
fuori dai grandi canali
distributivi
e dei mass-media,
riservati solo
agli amici degli amici.**

**CLICCA QUI
e fai la tua offerta**



Ogni giorno troverai nuovi libri da leggere

Arduino Sacco Editore



A CARTAGINE
POSCIA IO VENNI
di Antonio Peduzzi
2011© Arduino Sacco Editore

Direttore editoriale
Carlo Alberto Cecchini
Gruppo redazionale Parva Inutilia Management

Progetto grafico: FLOYD & MERCURY Concept
Cover graphics: Luca Pellegrini
Artwork: Vincenzo Mazza for PIM Pictures '68 Lab.
Coordinamento editoriale: Aurora Di Giuseppe

Web master: Laura Valentini & Veronica Sacco
Management editoriale: Rita Monaco

Editing e impaginazione
GRUPPO PIM Graphix Lab. Studios

Stampa
A.G.D. Studio Inc.

Proprietà letteraria riservata
2011© Arduino Sacco Editore
Sede operativa Roma – Tel. 06/4510237
Prima edizione Giugno 2011

Finito di stampare
dal centro stampa editoriale della
Arduino Sacco Editore

Antonio Peduzzi

**A CARTAGINE
POSCIA IO VENNI**

Incubi sulla teoria marxista



ARDUINO SACCO EDITORE

To Carthage then I came
Burning burning burning burning
O Lord Thou pluckets me out
O Lord Thou pluckest

Burning
[p. 38]

A Cartagine poscia io venni
Ardere ardere ardere ardere
Signore Tu mi cogli
Signore Tu cogli

In ardore
[p. 39]

Thomas S. Eliot
The waste land

Trad. it. **La terra desolata**

In: T. S. Eliot, La terra desolata
Frammento di un agone
Marcia trionfale

Prefazione e traduzione di **Mario Praz**, Torino 1963

III The Fire Sermon, p. 30 III Il Sermone del fuoco, p. 31

Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago
flagitiosorum amorum.

[Mi recai a Cartagine, quando da ogni parte l'animo mio
era sconvolto dagli amori disonesti come una caldaia in
ebollizione]

Agostino, Confessiones, III, I

INDICE

1.	Marx e il problema della metafisica.....	Pag. 11
1.1	Karl Marx 1.....	Pag. 27
1.2	Friedrich Engels.....	Pag. 45
1.3	Karl Marx 2.....	Pag. 51
1.4	Karl Korsch.....	Pag. 61
1.5	György Lukács.....	Pag. 67
1.6	Louis Althusser.....	Pag. 71
1.7	Excursus. Aristotele.....	Pag. 85
1.8	Mario Tronti.....	Pag. 89
2.	Quattro sentieri.....	Pag. 109
2.1	In dürftiger Zeit.....	Pag. 109
2.2	Schmitt als Philosoph.....	Pag. 121
2.2.1	L'occasionalismo filologico di Carl Schmitt.....	Pag. 135
2.3	General intellect.....	Pag. 149
2.4	La legna-bosco di Heidegger.....	Pag. 169
	Note.....	Pag. 185

1. Marx e il problema della metafisica

Il presente scritto¹ è un tentativo a titolo – si vorrebbe dire – di prova, di discussione della problematica teorica lasciata in eredità dalla *resa dei conti con la coscienza filosofica anteriore*², da cui la tradizione ha messo in forma il paradigma del *materialismo storico*. Dobbiamo discutere della forma e del senso della tesi enunciata da Marx per vedere se da esso sia estraibile qualche quota di significato eventualmente lasciata in ombra dalla tradizione marxista³. Dal momento che una tesi enuncia un fatto, sono in discussione il dispositivo teorico di cui la tradizione è portatrice e, attraverso esso, il fatto.

La tradizione è univoca, e concerne la coppia concettuale struttura-sovrastruttura. Il primo problema da porre è il seguente: la distinzione fra “struttura” e “sovrastuttura”⁴ è una *distinctio realis*⁵ oppure è una *distinctio modalis sive formalis*? Dalla risposta a questo problema dipende il seguito della discussione, dal momento che si tratta di chiarire la relazione tra la cosa designata – cioè “il tutto strutturato”⁶, come avrebbe scritto Althusser, consegnatoci dalla tradizione nello stato di un automa⁷ - e il suo concetto, il quale avrebbe il compito di ricostruire il reale “come un che di spiritualmente concreto”⁸ ma infine, non sembri un eccesso in tempi di indigenza, di dirigere l’azione, sebbene la configurazione teorica tradizionale non lasci in realtà spazio all’azione e al suo concetto e, da parte sua, ciò che gli studiosi anglofoni usano, con strana espressione, chiamare *autonomist Marxism* non ha mai avuto il problema dell’agire – a dispetto della circostanza che non siano certo mancate occasioni, poi sfumate nella leggenda, in cui l’azione e il suo concetto si sono pur dati. E’ del tutto ovvia l’osservazione che se si trattasse di una distinzione puramente formale non si porrebbe alcun problema pratico⁹ e potrebbe persino profilarsi una indifferenza teorica in materia di politica. Non è necessario invocare forme di quietismo o l’*acedia*: agire è sempre scindersi e la scissione è dolore e perdita, per questo l’azione piacque a pochi ed è da sempre invisibile alle moltitudini, checché ne opinino gli intelletti che con animo ideologico coltivano l’idea di un agire multitudinario, versione sostanzialmente metaforica del *Klassenkampf* di Marx in cui si considera ovvio che il sogno di Marx fosse quello di un mondo in cui ognuno pensi agli affari propri. D’altra parte, nessuna questione pratica sarebbe all’ordine del giorno se non disponessimo della teoria del *factum*. Poiché a

dispetto di ogni evidenza il dato del *factum* si presenta *prima del fare* – dal momento che il pensiero si trova di fronte un mondo già dato-fatto che si presenta *sub specie aeternitatis* – la teoria del fare è anzitutto teoria del *factum*, ma deve essere capace di pensare il fare fissandone il primato nel concetto. Perché è certamente vero che il *factum*, l'essente-stato-fatto, si presenta prima del fare, ma se ci limitassimo a questo non diremmo davvero gran cosa. La circostanza che la tradizione marxista abbia declinato il dispositivo teorico di Marx nella morfologia della coppia causa-effetto indica con grande chiarezza quanto la filosofia che Marx diceva di avere abbandonato – come parrebbe attestato dalla *Tesi XI* su Feuerbach – abbia continuato a pesare sulla teoria. Mettere da parte la filosofia è difficile perché la tradizione è dominata da una *filosofia spontanea*¹⁰.

Quando un problema viene declinato in forma metafisica è impossibile eliminare dal pensiero il sospetto che il discorso si muova entro un ambito configurante una chiusura dell'universo concettuale. Per quanti sforzi abbia compiuto per prendere le distanze dal *Soviet Marxism*, il marxismo occidentale ha lasciato sullo sfondo l'irrisolta questione del *dialektičeskij materializm* – il *Diamat* – il quale, sebbene espunto dall'orizzonte formale della teoria marxista in Occidente¹¹, ha continuato ad essere silenziosamente operante come *filosofia spontanea*. Dal momento che, nella tradizione, il *Diamat* era la filosofia marxista e il materialismo storico era la scienza marxista, il rapporto di fondazione del secondo nel primo¹² sembra rimasto operante anche nella forma del rapporto tra materialismo storico e *filosofia spontanea*, il che dovrebbe forse contribuire a spiegare lo strano meccanicismo metafisico presente nella lettura tradizionale della coppia struttura-sovrastuttura. Più a fondo di questo aspetto resta operante una questione di assetto teorico generale: se il materialismo storico è la *scienza della storia*¹³ che è fondata nella dialettica materialista o materialismo dialettico, non si sfugge alla constatazione che il materialismo storico occupi lo spazio di una *secunda philosophia* rispetto alla *prima philosophia* che sarebbe il materialismo dialettico, rimasto poi operante nella forma di *filosofia spontanea*. Messe in questo modo le cose tutto appare più chiaro: la coppia struttura-sovrastuttura è stata pensata nel concetto meccanico-metafisico di causa-effetto perché la *prima philosophia* è sempre rimasta ad accompagnare con la sua ombra fantasmatica l'aspro lavoro del concetto¹⁴. In questo modo, tuttavia, la tradizione marxista ha continuato a muoversi entro la prospettiva dei

moderni, che non ha mai abbandonato la necessità di considerare la pratica scientifica sul *fundamentum* di una *prima philosophia*. Questa circostanza porta con sé conseguenze assai problematiche. Se la *scienza della storia* fondata da Marx è priva di autonomia teorica al punto di non poter fare a meno della fondazione in una *prima philosophia*, come ha preteso la tradizione del marxismo, e se essa ha bisogno di essere accompagnata dalla struttura di senso e dall'alone della *dialettica materialistica*, si deve concludere – non sembri un eccesso polemico – che *la scienza della storia non pensa*. Non ci riferiamo qui, nonostante ogni apparenza, al tremendo punto di vista heideggeriano secondo cui *nasce la scienza, sparisce il pensiero*¹⁵, ma a una questione che ne è il diretto opposto: la *scienza della storia* di Marx sarebbe una ben misera irruzione scientifica, se avesse bisogno di essere fondata su una metafisica stabilita su uno spazio epistemico assai più arretrato che accampa su essa diritti e poteri di fondazione. Ma questo problema potrebbe avere un peso per i cultori della filosofia, pratica per le sorti della quale qualche pianto andrebbe risparmiato, perché a guardar bene la discussione sul materialismo storico come *scienza della storia* non è appassionante. Nessuno verserebbe sangue, neanche il proprio che è il meno costoso, su tale questione. Il problema se il materialismo storico sia una scienza dotata di autonomia teorica è un retaggio della polemica condotta in Italia contro il *Diamat* – e, in Francia, una eredità del modo francese di concepire e impostare la lotta intellettuale negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso. Non arriveremmo al punto di definirlo come un *problema locale*. Il problema, invece, se disponendo del materialismo storico come armatura concettuale, si potesse vincere qualche battaglia – questo non è un problema locale, si tratta dell'eredità più pesante e insopportabile lasciata al lavoro intellettuale, lacerto estremo della politica dopo il tramonto. Di fronte al problema costituito dal peso di questa eredità impallidisce la disattenzione con cui la critica rivolta al *Diamat* ha trascurato l'inadeguatezza teorica del materialismo storico. Ma limitarsi a lasciarla cadere sarebbe troppo semplice. In questa sede non siamo però impegnati in un tentativo di restauro – *pristinæ virtutis memores* – del materialismo storico dopo averlo liberato del gravame della tradizione del *Diamat*, compito di per sé per nulla insensato, ma in qualcosa di molto più difficile¹⁶. Il problema lasciatoci in eredità dalla tradizione che grava come un incubo sul pensiero è

quello di cercare, persino soltanto in forma archeologica, lo spazio

specifico e autonomo della politica, spazio che la teoria ha *ex tunc* considerato dissolto e ineffettuale. Dobbiamo pur sempre aver presente che la fondazione teorica del materialismo storico nella *prima philosophia* del *Diamat* ha da sempre portato con sé la sottintesa convinzione secondo cui la determinazione in ultima istanza, prodotto teorico di un impianto – per così dire – oggettivista, ha costantemente dato per inconcusso nella sua implicitezza il fatto che la dislocazione sovrastrutturale del politico screditasse una volta per tutte come inessenziale e soggettivistico l'agire politico, segnale autoevidente di una temperie del tramonto. La tremenda coppia soggetto-oggetto, così pensata, è da lungo tempo regredita alle spalle della stessa filosofia dei moderni, la cui sistematica venne disegnata da Cartesio. Mentre tuttavia nei moderni la fondazione dell'immagine del mondo era fissata sul *fundamentum inconcussum* della *certitudo*, espressione filosofico-strategica dell'*homo faber*, l'uomo contemporaneo del materialismo storico è pensato privo della capacità del fare che non sia il bieco produrre. Sarebbe opportuno essere, in proposito, più precisi. La tradizione marxista è stata capace di comprendere e concettualizzare l'essenza dell'*homo faber*, filosoficamente pensata e riflessa nella metafisica dei moderni: ma è stata incapace di pensare il *fare* dell'uomo contemporaneo, probabilmente perché ha accettato la subordinazione della *praxis* alla *poiesis*, specchio appunto della *determinazione in ultima istanza*. E' stata capace di comprendere l'essenza della *classe generale* della modernità – ma singolarmente inerte di fronte al compito di afferrare l'essenza della *classe generale* dell'epoca contemporanea.

Nella astratta bara di schemi logici in cui si è mossa la tradizione il seppellimento del passato, il cui epifenomeno è il rancore, è stato rovesciato nel divieto di investigare il futuro e l'eventualità del fare è stata espunta con un colpo di elisione che aveva già eliminato il concetto dello *stato di cose*. Deve esservi una connessione, rimasta latente, tra rancore e politica. E' necessario scardinare dalle fondamenta il dispositivo metafisico centrale del materialismo storico già soltanto per cercare di trascinare nel concetto l'essenza di ciò che immense masse umane hanno tentato di fare negli scorsi due secoli. E se per eventualità pervenissimo alla constatazione che in questi due secoli gli uomini hanno ripetutamente infranto la coppia centrale del materialismo storico, non dovremmo limitarci a ipotizzare che la pratica può *contraddire* la teoria, ma più semplicemente dovremmo avere la capacità di asserire che la teoria era sbagliata e che ha condotto in un *Holzweg*.

Del tutto priva di problemi dovrebbe essere considerata la distinzione fra la formazione della struttura del concetto e la morfogenesi della cosa¹⁷, come espressamente lo stesso Marx sottolinea nell'*Introduzione del 1857* a *Per la critica dell'economia politica*: "Per la coscienza (...) il movimento delle categorie appare quindi come l'effettivo atto di produzione (il quale purtroppo riceve soltanto un impulso dal di fuori) il cui risultato è il mondo; e ciò è esatto in quanto (...) la totalità concreta, come totalità del pensiero, come un concreto del pensiero, è *in fact* un prodotto del pensare, del comprendere; ma mai del concetto che genera se stesso e pensa al di fuori e al di sopra dell'intuizione e della rappresentazione, bensì dell'elaborazione in concetti dell'intuizione e della rappresentazione", mentre da parte sua "il soggetto reale rimane, sia prima che dopo, saldo nella sua indipendenza fuori della mente"¹⁸. Hegel, invece, "cadde nell'illusione di concepire il reale come il risultato del pensiero automoventesi, del pensiero che abbraccia e approfondisce sé in se stesso"¹⁹, considerandolo "demiurgo del reale"²⁰. A questo aspetto di cruciale importanza è forse opportuno dedicare qualche attenzione critica.

Noi ci riferiamo qui alla cosa stessa, al *concreto-reale* che non va in alcun caso confuso con il *concreto-di-pensiero* – pur se sappiamo perfettamente che per avere accesso al concreto-reale dobbiamo disporre del *concreto-di-pensiero*²¹. La tradizione del materialismo storico ha costantemente tenuto ferma la distinzione fra "struttura" (chiamata da taluni *sottostruttura* oppure *infrastruttura*²²) e "sovrastuttura"²³ essenzialmente per opporsi alla filosofia, rivendicando il materialismo contro l'idealismo di cui la filosofia, dopo Marx, ha continuato ad essere erede. Nella tradizione marxista, tuttavia, la relazione fra struttura e sovrastuttura è sempre stata pensata dentro la coppia causa-effetto, in cui il secondo termine è sempre emanazione del primo e sempre in esso implicito. In realtà la tradizione del marxismo ha sempre negato la distinzione reale tra i due termini²⁴.

All'opposto, il fatto che la *connessione* di struttura e sovrastuttura sia *reale* implica e presuppone, come vedremo tra breve, che la loro *distinzione* sia reale. Di contro alla filosofia dei contemporanei la tradizione marxista ha continuato a rivendicare l'oggettività del materialismo, ponendo comunque sempre al centro la coppia causa-effetto. E' abbastanza difficile ottenere da un autore marxista una dichiarazione trasparente a proposito della natura di tale distinzione, ed è certo alquanto curioso voler

combattere la tradizione filosofica brandendo contro essa, come un'arma, un dispositivo metafisico quale quello di causa-effetto. Ma anche se ammettessimo che nel dispositivo causa-effetto fosse operante una distinzione reale, nel senso che la causa produca effetti reali realmente distinti dalla causa, ci troveremmo egualmente in un *Holzweg*²⁵. E' tuttavia evidente che la negazione della distinzione reale fra struttura e sovrastruttura implica e presuppone *che la loro connessione non sia reale*. Questa tesi susciterebbe, come vedremo, l'ira di Marx, che l'accuserebbe di trivialità e di mancanza di concetto. Sicché non abbiamo avuto una filosofia del ritegno, quanto piuttosto una reticenza filosofica.

Decisivo non è parlare di filosofia, ma fare filosofia. Il problema di fondo è acquisire la capacità di disporre di una teoria della connessione - e *della connessione della connessione e della non connessione*. Un altro problema consiste nel disporre di una tecnica del filosofare. "I fatti - scrive Aristotele - dimostrano che la realtà non è una serie slegata di episodi, come una cattiva tragedia"²⁶. La storia della teoria che abbiamo alle spalle è forse stata una cattiva tragedia.

Nel *Manifesto* del 1848 il problema che è messo in forma nel 1851-52 e poi nel 1859 è già delineato con accenti chiarissimi. Dalla centralizzazione dei mezzi di produzione, scrivono Marx e Engels, "è risultata come *conseguenza necessaria* (corsivo nostro) la centralizzazione politica"²⁷. I mezzi di produzione e di scambio "furono generati in seno alla società feudale", ma a un certo punto "i rapporti feudali di proprietà non corrisposero più [*entsprachen (...) nicht mehr*] alle forze produttive già sviluppate"²⁸, perciò queste condizioni vennero spezzate e "subentrò ad esse la libera concorrenza con la costituzione politica e sociale ad essa adatta, col dominio economico e politico della classe borghese"²⁹. Il ragionamento del *Manifesto* è chiaro: se i rapporti feudali, in quanto condizioni, non corrisposero più alle forze produttive già sviluppate, è qui evidente che il processo di sviluppo delle forze produttive è sottoposto a quelle condizioni ma è, in fondo e in linea di principio, indipendente perché la loro sottomissione alle condizioni dette è fattuale, ma sistemica solo per via di tali condizioni. Pertanto non è questione di "contraddizioni" (termine da usare con cautela e con le virgolette), ma di distinzione reale tra condizioni e sviluppo delle forze produttive. La distinzione reale implica opposizione. Soltanto per via della concentrazione dei mezzi di produzione nelle mani della classe borghese e con la centralizzazione politica, *cioè con la costituzione sociale e politica ad*

essa adatta, è stato messo in forma il nesso struttura-sovrastuttura in cui la politica è collocata tra le sovrastrutture, occupa cioè uno spazio sistemico di servizio in cui ogni distinzione-opposizione è impensabile – a meno che, ricordando un altro parlare e un altro pensare, non si preferisca dire e pensare che *ogni obbedienza porta con sé una resistenza*, cioè un'opposizione subalterna. Se, dunque, pensassimo la relazione struttura-sovrastuttura nei termini tradizionali, non saremmo fuori di una *ermeneutica della faktizität*³⁰ dalla quale sarebbe pur opportuno esimersi per via del suo impianto sociologico, cioè meramente descrittivo. E' necessario essere precisi: se fosse questione di “contraddizioni” nel senso tradizionale e maggioritario del termine, avremmo il passaggio di un termine nello spazio dell'altro, invece qui gli autori del *Manifesto* scrivono che quelle condizioni – espressione che indica un insieme edificato – “vennero spezzate”. Il *Manifesto* ricorre a una espressione che indica un sisma. Dunque i rapporti di produzione e le forze produttive vivono essenzialmente storie indipendenti, che solo a certe condizioni possono confluire una sotto il dominio dell'altra, condizioni che possono tuttavia essere spezzate proprio per via dell'indipendenza della storia delle forze produttive dentro e contro la storia del dominante di turno pur mentre sono in essa sussunte. Più esattamente, il soggiogamento delle forze produttive ad opera dei detentori dei mezzi di produzione configura uno stato di cose come *condizioni*, cioè come un tutto strutturato-costruito. Perciò se la storia delle forze produttive torna ad acquisire indipendenza le condizioni vengono spezzate e lo stato di cose è dissolto³¹. Le condizioni già ereditate e trasmesse non sono dunque mai assolute. Ciò che è composto è, proprio perché composto e in linea di principio, scomponibile. Ciò che grava come un incubo può essere dissolto. La forma mistica della teoria, contro cui Marx polemizza, renderebbe impensabile il disfacimento reale, orrore per la metafisica, che ha da sempre preferito relegarne il problema in un oscuro andito della sistematica entro cui il pensiero rifiuta di penetrare. E' molto strana e degna di analisi la capacità della teoria di riconoscere la differenza tra *phýsei ónta* e *téchne ónta*, ma di tenersi a distanza dalla struttura del *factum*, cioè delle *condizioni* che volta per volta assumono forma e consistenza di *stato di cose*. Degna di qualche analisi è la circostanza per cui ciò che è *abituamente o per lo più* viene, con grande noncuranza teorica, scambiato per eterno e necessario – retaggio, forse, di una cattiva teologia che ha nobilitato le abitudini in virtù.

La trasformazione dello stato di cose presuppone il dissolvimento delle condizioni e l'indipendenza degli elementi che sono entrati a costituirle, l'indipendenza delle storie, presupposto della sussunzione dell'una sotto l'altra. L'*autonomia relativa* che da Engels in poi ha tenuto campo nella tradizione del marxismo è forse l'eco rovesciata non troppo consapevole dell'indipendenza assoluta delle entità entrate in gioco a costituire lo stato di cose. Il *Manifesto* svolge infatti questo ragionamento come esempio. Se è consentito ricorrere al concetto filosofico di *adaequatio*³², è qui chiaro che l'adeguamento è pensato come un processo violento, di sottomissione: ma *non c'è adaequatio se non tra diversi*, non c'è adattamento se non tra distinti-opposti-separati. *Post factum*, cioè dispiegatasi un'epoca che ha assunto una forma eternitaria³³, il dispositivo reale che si presenta all'analisi concettuale non può che configurarsi nella morfologia di causa-effetto, appunto di struttura-sovrastuttura. Declinata nella prospettiva di causa-effetto la distinzione reale svanisce e la connessione reale diventa sospetta. I critici di Marx, contro i quali egli rivolge l'accusa di trivialità, non sono poi troppo distanti da quella che sarebbe divenuta la tradizione marxista, il che potrebbe forse contribuire a spiegare perché Marx si dichiarasse non marxista.

Una teoria che osserva il disfarsi dello stato di cose deve avere la capacità di accoglierlo nel concetto se intende mantenere autonomia dal fatto ed evitare di essere travolta dal suo svanire. In questo modo essa conquista il tempo proprio e può anticipare il futuro. Più esattamente, non c'è anticipazione del futuro per un pensiero che non abbia conquistato il punto di vista del disfacimento, e questa circostanza distingue una volta per tutte il pensare dalla cultura. Marx usa il verbo *corrispondere* [*entsprechen*] per indicare l'adattamento reale e il verbo *spezzare* per indicare la fine, per rottura, della corrispondenza. Nel disfacimento aristotelico che ha termine nella materia è certamente pensabile il punto del *non-più*, che a sua volta lascia presupporre il *non-ancora*. Non serve osservare che la compiutezza della corrispondenza si presenta esattamente come quella tra causa ed effetto, in cui il momento del tempo è formalmente cancellato. "Così vi è stata una storia, ma ora non c'è più", scrive Marx a proposito dei rapporti di produzione borghesi³⁴. L'osservazione di Marx porta a considerare che vi è stato un antefatto della storia. Esiste un *taedium historiae* che soltanto l'avvento del *punto critico* può lenire, nello svolgimento reale e nel pensiero. Male è per il

pensiero che non esperisce il *taedium historiae*.

Il problema della *distinctio – realis* oppure *modalis* – posto nell'incipit del presente scritto sottintende una questione che è più di fondo, ossia quello costituito dall'architettura dei *rapporti di produzione*, che la tradizione ha recepito e pensato in modo meccanicistico come *struttura causante* o *base*. Si tratta di vedere se una struttura o base o causa possa disfarsi oppure essere disfatta, il che è un problema affatto diverso rispetto a quello del disfacimento della causa. Dal momento che parliamo qui della *cosa stessa* attraverso il suo concetto, lo stesso ragionamento di Marx è di aiuto a capire che i rapporti di produzione non sono una *cosa*, ma uno *stato di cose* esposto al disfacimento. La lettura causale propria della tradizione marxista è pertanto inadeguata rispetto a ciò che avrebbe voluto concettualizzare. Il problema non consiste nel forzare la lettera dei discorsi di Marx, ma nel comprendere cosa egli volesse dire. Anche se volessimo seguire con il massimo rigore il modo di ragionare della tradizione, e volessimo accettare la tesi filosofica della struttura come *causa* – i rapporti di produzione come determinanti – dovremmo pur sempre tener presente che gli uomini *entrano* in questi rapporti, dai quali è dunque possibile in qualche modo uscire, e che essendo i rapporti di produzione formati dal fatto che gli uomini sono *entrati* in essi qualunque buon metafisico sarebbe tenuto a porre ed esibire il problema della *causa prima* alle spalle dei rapporti di produzione come causa (parola estranea a Marx) o determinazione in ultima istanza. I rapporti non sono costituiti prima che gli uomini entrino in essi, né possiamo limitarci a pensare che sia l'ingresso degli uomini in questi rapporti a costituirli come tali, se non riusciamo a spiegare perché mai gli uomini debbano entrare in tali rapporti. Marx spiega che i rapporti di produzione sono indipendenti dalla volontà degli uomini che entrano in essi. Proprio per questo era ed è necessario spiegare il *próteron*, cioè disporre di una teoria capace di spiegare il perché di tale ingresso in rapporti obbliganti. Althusser è stato in proposito vittima di qualche svista. Rapporti di produzione e ingresso degli uomini in essi sono il risultato pratico di *qualche altra cosa*. Dal momento che per rapporti di produzione s'intende l'economia, questa *causa prima* (che non è quella che Engels chiama *causa ultima*) sarebbe l'essenza non-economica dell'economia³⁵. Ma anche se non volessimo spingerci a tanto civettare heideggeriano, dovremmo pur sempre porre il problema di ciò che è *próteron*. Se i rapporti di produzione sono l'economia, se sono la lotta tra le classi, *il problema è chiedersi cosa spinga le*

classi a entrare in lotta. Che la lotta tra le classi spieghi la storia umana è un conto, che all'ingresso nella lotta gli uomini non possano sottrarsi è un altro. Non è che siamo condannati a vivere sotto la minaccia di un regresso all'infinito: ma il problema del *próteron* è ineludibile. Si deve nutrire il sospetto che il ricorso alla categoria *causale* per leggere Marx sia consistito nella introduzione di un elemento teorico estraneo in un quadro problematico che per essenza ha tagliato tutti i ponti con il campo teorico da cui la categoria causale è stata importata dai marxisti. Per sostenere questo argomento o seguire questo sentiero è tuttavia necessario aver lasciato cadere la *dialettica materialistica* o materialismo dialettico – anche quello in versione althusseriana, che ha continuato a dilettersi di causa, causalità e *causalità metonimica* – e aver lasciato alle spalle la dialettica hegeliana.

Il punto critico è l'*occasione, ex ante ed ex post.* Per il pensiero si pone il compito decisivo di risalire la corrente – e a certe condizioni di anticiparla. Il viaggio tra le rovine è l'atto di cominciamento della profezia³⁶. Qui vediamo la concentrazione del dominio economico e politico in una sola classe, attestazione evidente della circostanza che si tratta di due aspetti realmente distinti, la cui concentrazione nelle mani di una sola classe è pensata come il prodotto di un atto di assunzione di *sovranità*. Il *Manifesto* presenta i due aspetti come processualmente connessi ma certo non in rapporto di espressione-emanazione diretta e immediata l'uno dell'altro. La dislocazione del politico nello spazio della sovrastruttura è il prodotto sistemico dell'elisione-estenuazione della storia una volta compiuta, una volta cioè realizzatosi il *factum* della corrispondenza-adattamento. Nella *topica*³⁷ del compimento compiuto spira un'aria di fine dei tempi che ricercatori d'accatto hanno poi, con *gran dispetto* di intelletti sensibili, scoperto alla fine del Novecento senza sospettare che quell'aria di fine dei tempi era stata da lunga pezza introdotta di soppiatto nello stato di cose e nel suo concetto. La fine dei tempi è l'estinzione dell'eventualità del punto critico, che è stato *realiter* il cominciamento radicale, la nientificazione *a priori* dell'evento *aleatorio*, di modo che l'orizzonte si chiuda una volta per tutte sui vinti, *qui spem non habent*, a suggello di un processo irreversibile che non si è mai curato di cercare una speranza per i disperati. Questo stato di cose potrebbe essere correttamente definito come *neutralizzazione*, con tutto ciò che il contenuto semantico di questa parola comporta. Nella neutralizzazione pulsa l'orrore per il disfacimento, che è stato anticipatamente concentrato nella parte soccombente che viene disfatta in

questa *unreal city*. La parte soccombente è ciò, appunto, in cui il disfacimento ha termine. Ma se nel disfacimento entrano i rapporti di produzione, ad esso non possono sottrarsi i concetti che se ne sono fatti corifei e vessilliferi, né i pensatori che ne hanno suonato il contrappunto. L'eternità dello stato di cose presente è l'alone del terrore con cui s'immagina di esorcizzare la putrefazione. La forma più spinta di neutralizzazione è la metafisica³⁸, *dégré zéro* del pensiero di fronte a un orizzonte d'acciaio. Il panico metafisico è nei riguardi del ritorno della ripugnanza. Lo stato di cose presente ha paura del nemico annidato. La lunga giornata ha ribrezzo per i volatili notturni. La metafisica ha terrore della materia. Le mancano le parole per dirlo.

Da sempre il problema del pensiero è quello di sapere e stabilire se nel corso della vicenda delle pratiche umane esista, si dia e dove sia insediato un punto di direzione e di governo. Noi non dobbiamo chiederci *perché i poeti nel tempo dell'indigenza*, ma – qualcosa di molto più difficile – *perché la politica nel tempo dell'indigenza, ovvero della carità*. Il deserto di ghiaccio da esperire non è quello dell'astrazione, che secondo Benjamin è necessario attraversare per giungere al filosofare concreto³⁹, ma quello della devastazione in cui la politica è costretta via via a soggiornare. La permanenza della politica nella devastazione è la condizione del pensiero, ma essa è necessaria perché di sua stessa pertinenza. Questo soggiornare è la sua autonomia, che le conferisce rancore, diritto e potenza. Né, d'altra parte, potrebbe essere diversamente. Se la politica non provenisse da un altro mondo la sua *irruzione tra i molti* non avrebbe il segno del diritto e del comando. Più a fondo di quanto lo stesso Schmitt pensi, sovrano non è chi decide sullo stato di eccezione⁴⁰ – ma chi irrompendo su un campo già dato divide-decide e, in tal modo, precipita il campo nel disfacimento. In fondo, la prospettiva schmittiana è, per così dire, *eruttiva*. La potenza del politico è invece *iruttiva*. Viene dal deserto che si è lasciato alle spalle e dalla frequentazione della non pertinenza.

Ma i processi reali vorrebbero essere una neutralizzazione ancora più acre. L'espressione teologica *pereat mundus, fiat spiritus* significa che le idee dominanti sono le idee della classe dominante, teologica e concettuale messa in forma del suo dominio. La neutralizzazione porta con sé e implica la nientificazione reale dei dominati. Per pensare questo fatto è tuttavia necessario un punto di vista estraneo alla tradizione e ai suoi riti – se si vuole, almeno, evitare di cadere nelle spire del pensiero automoventesi che abbraccia e approfondisce sé in se stesso, cui Marx

rivolge le sue critiche. Più a fondo ancora, la lettura marxista del nesso struttura-sovrastuttura non è sufficientemente autonoma da Hegel, al punto che non sono mancati autori i quali si sono chiesti se la stessa teoria di Marx non appartenga alle sovrastrutture.

L'adattamento della costituzione politica *come conseguenza necessaria* indica il primato dei rapporti di produzione cui il politico *sequitur*: questa espressione non significa che la *consequentia* venga dopo, ma essenzialmente che ciò che è sottomesso deve *corrispondere* (questo è il verbo usato da Marx *nel 1848 e nel 1859*) a ciò che è primario-dominante. Non c'è *consequentia* se non tra diversi-distinti: ma lo sconfitto deve seguire il vincitore e divenirne una espressione. La servitù è il *prodotto iperfisico* della signoria, il che significa che la signoria è il *prius* logico benché il *prius* fattuale sia stato la lotta – e benché sia necessario decidersi a pensare la *lotta* facendo una volta per tutte a meno di scorciatoie metaforiche che hanno funestato, succedanei di teoria assente, la storia della teoria. Lo stato di cose è l'esito della lotta, solo la tradizione lo pensa come mediazione. Se l'effetto consegue alla causa, la *consequentia* è così anticipatamente posta-pensata come preda, benché nella posizione espressiva del prodotto. Poi la vicenda torna a ripetersi: le forze produttive di cui dispone la società borghese “sono divenute troppo potenti per tali rapporti, sicché ne vengono inceppate; e non appena superano questo impedimento gettano nel disordine tutta quanta la società borghese, minacciano l'esistenza della proprietà borghese. I rapporti borghesi sono troppo angusti per contenere le ricchezze da essi prodotte”⁴¹. *Troppo potenti, non troppo numerose*. Marx non dice affatto che le forze produttive sono cresciute e si sono moltiplicate sicché i rapporti di produzione sono diventati un limite allo sviluppo: se lo dicesse chiamerebbe in causa il rovesciamento della quantità in qualità. *Troppo potenti* significa che il dominio su esse nei rapporti di produzione non funziona più. Ciò significa che la forza con cui vennero soggiogate declina e si vede ergere contro un'altra forza. E' dunque in discussione la tenuta dei rapporti, perché l'ergersi di queste forze troppo potenti annuncia il disfarsi dello stato di cose. La *consequentia* svanisce, l'*adaequatio* si dissolve nell'aria, *ciò che è solido svapora*. Dovremmo avere la capacità di comprendere che nella lampeggiante intuizione di Marx secondo cui *all that's solid melts into air*, in cui si designa con precisione estrema lo sradicamento del politico dalla sua solidità-autonomia e la sua ricollocazione nella condizione di entità aeriforme a disposizione ad opera

della classe borghese, classe generale - si tratta di pensare sino in fondo il concetto teorico delle *sovrastrutture* - è disegnata la storia della classe operaia, nelle cui mani è il compito di restituire solidità alla politica con il disfacimento dei rapporti di produzione borghesi⁴². Ma il nostro compito non è quello di limitarci a pensare *en historicien*, e dovremmo pur sapere che pensare *en philosophe* significa pensare *en politicien*, compito da cui nulla può dispensarci.

Secondo Hegel rendere fluidi i pensieri solidificati (*die festen Gedanken*) è tuttavia molto più difficile che render fluida l'esistenza sensibile, e ciò perché la sostanza e l'elemento delle determinazioni del pensiero è l'Io, cioè la potenza del negativo, la realtà pura; mentre sostanza ed elemento delle determinazioni sensibili è soltanto l'immediatezza astratta e impotente, ossia l'essere in quanto tale⁴³. La filosofia hegeliana prova orrore per la prospettiva del dissolvimento-disfacimento, incubo in cui l'intera massa delle rappresentazioni sprofonda come immagine di sogno e le parti, irrigidendosi, guadagnano indipendenza. Ma l'impianto metodologico hegeliano è già stato oltrepassato dalla classe borghese, di cui egli ha pur raccolto il punto di vista. Mentre infatti la scienza vagheggia la conquista di una temperatura capace di render fluidi i pensieri irrigiditi, la classe da parte sua ha già vaporizzato posizioni consolidate. L'immane potenza del negativo è assai scarsa, se la potenza borghese costringe ciò che è solido a passare allo stato gassoso, a produrre una condizione che riproduce quella della creazione, mentre Hegel si accontenta di render liquidi i pensieri. Quanto più Hegel, in veste di pensatore della classe generale, confida nella potenza liquidatrice del pensiero, tanto più Marx ha compreso ciò che Hegel non ha saputo conquistare e ne ha fatto il lampeggiante annuncio della classe che *avviene*⁴⁴. La potenza della classe borghese è una energia cosmica di fronte alla quale Marx critica di inadeguatezza la prospettiva hegeliana, ma in rapporto alla quale la classe proletaria di Marx è annunciata in un profilo ancora più radicale come classe che metterà fine a un mondo.

La concentrazione della potenza nel pensiero quale sostanza delle determinazioni ha avuto dalla Modernità l'interfaccia del depotenziamento estremo del *parón*, non a caso ridotto al rango di immediatezza astratta. E' necessario aver compreso a fondo il moderno e il punto di vista di Hegel, com'è evidente in Marx, e aver compiuto l'opzione per *un altro punto di vista* - quello che Althusser ha chiamato *changement de terrain*, ma con la determinazione teorica di portarlo sino in

fondo. Qui parliamo - questo è appunto l'altro punto di vista⁴⁵, la conquista di un altro terreno - non di immediatezza astratta ma di una classe soggiogata-determinata che per via della potenza conquistata cessa una volta per tutte di essere-in-altro e di esser-pensata-in-altro, che non è affatto *unmächtige*, impotente, tanto che il Manifesto osserva che le forze produttive sono diventate *troppo potenti* perché i rapporti di produzione le contengano. Così la classe dominata non è più *seconda*, il politico torna nella distinzione-separazione dell'ostilità. "Infine, nei periodi in cui la lotta di classe si avvicina al *momento decisivo* [corsivo nostro], il processo di dissolvimento in seno alla classe dominante, in seno a tutta la vecchia società, assume un carattere così violento, così aspro, che una piccola parte della classe dominante si stacca da essa per unirsi alla classe rivoluzionaria, a quella classe che ha l'avvenire nelle sue mani. Perciò, come già un tempo una parte della nobiltà passò alla borghesia, così ora una parte della borghesia passa al proletariato, e segnatamente una parte degli ideologi borghesi che sono giunti a comprendere teoricamente il movimento storico nel suo insieme"⁴⁶. Gli intellettuali non lasciano la classe borghese per le ragioni etiche che gli spiriti buoni usano immaginare, ma perché tutto si disfa e il disfaccimento scioglie-libera. Inevitabilmente *l'ancella lascia la regina - la filosofia, ancella, era una sovrastruttura della teologia*, perché il servo è una sovrastruttura del signore -, la filosofia abbandona la residenza teologica e guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta separazione. La separazione è la sua indipendenza. E' la tradizione marxista ad aver letto Marx con occhi metafisici che pensano la politica come *una pertinenza* dell'economia, entrando per questo in un *Holzweg* dal quale faticiamo a uscire perché più difficile dell'edificio di Dedalo. *Terras licet - inquit - et undas obstruat, at caelum certe patet. Ibimus illac. Omnia possideat, non possidet aera Minos. Dixit et ignotas animum dimittit in artes naturamque novat*⁴⁷. Aria per ali sarebbe necessaria.

Dal momento che il dispositivo teorico di struttura-sovrastuttura è stato assunto dalla tradizione marxista come causa-effetto, a dispetto delle polemiche mosse da Engels, si è acquisito una volta per sempre che la determinazione in ultima istanza sia intrascendibile: truismo dovuto al fatto che *qualcosa che è in ultima istanza è per definizione intrascendibile* - e questo sempre ragionando all'interno di categorie metafisiche nelle quali, com'è noto, è vietato regredire *eis ápeiron*. La tradizione marxista è stata schiava di uno strano *principium identitatis*. Non sembra lecito, pertanto, respinge-

re l'imputazione di metafisica mantenendo la coppia struttura-sovrastuttura almeno nella comprensione che di essa è stata tramandata dal materialismo storico, che ha considerato la storia umana un processo ad andamento inerziale. Il tratto metafisico della coppia causa-effetto è stato pensato come eternità-immodificabilità del reale-mondo⁴⁸. La metafisica della tradizione del materialismo storico consegna i dannati di sempre al seguito del vincitore, ossequiente com'è alla signoria del dato di fatto. La metafisica non offre varchi a nessuno, e nella tradizione marxista ha continuato ad essere interpretazione del mondo. La sola infrazione del *principium identitatis*, coltivato dalla tradizione del marxismo come un feticcio, è l'*hapax* della dittatura proletaria, che si trattava tuttavia di pensare sino in fondo per afferrarne l'essenza e fissarla ua volta per tutte. L'*hapax* avrebbe forse contribuito a spiegare concettualmente la teoria della storia del *Manifesto* – l'*ýsteron* avrebbe spiegato il *próteron*: la catastrofe del punto critico avrebbe spiegato la messa in forma dello stato di cose consegnato alla tradizione come determinazione in ultima istanza e avrebbe contribuito alla rottura delle catene che hanno avvinto la teoria.

1.1 **Karl Marx 1**

L'impianto metafisico proprio del materialismo storico ha qualche punto archimedeo nelle parole di Marx? Non sarebbe uno scandalo sostenerlo, tenuto conto delle distinzioni – non sempre sopportabili, ma certo non stupide – avanzate da Althusser. Ma se “ogni lotta di classe è lotta politica”⁴⁹, e se il proletariato, con il suo “movimento indipendente” – espressione interessante al grado massimo –, “non può sollevarsi, non può innalzarsi, senza che tutta la sovrastruttura degli strati che costituiscono la società ufficiale vada in frantumi”⁵⁰, si vede quanto l'impianto filosofico classico sia fragile nonostante la sua pertinacia, e come esso non veda il nesso tra la sollevazione proletaria e la frantumazione della sovrastruttura. Se Marx nel 1848 teorizza l'eventualità del sollevarsi del proletariato con il suo *movimento indipendente*, non c'è *determinazione in ultima istanza* che tenga. Una esigenza di acribia filologica dovrebbe costringerci a notare che l'espressione *movimento indipendente* è estranea alla letteratura filosofica, mentre la *determinazione* proviene dalla filosofia. Più esattamente la *determinazione* è una espressione metaforica tradizionalmente utilizzata con la pretesa di esprimere un concetto. E' molto sorprendente che Althusser, sempre attento a distinguere tra metafore e concetti, non ne abbia raggiunto contezza. Il *movimento indipendente* del proletariato, di cui Marx parla, implica che nella morfologia dei rapporti di produzione possano prodursi variazioni, che il proletariato possa *sollevarsi* o *innalzarsi*. Questi due verbi stanno a indicare la frattura verticale dell'*adaequatio* – che, comunque venga guardata, ha sempre nella tradizione un profilo lineare-orizzontale, ma in Marx è sempre pensata verticalmente – e il precipitare del disordine. Da qui potremmo dedurre che a cambiare non sarebbe la determinazione in ultima istanza ma saremmo chiaramente in errore: la tradizione marxista ha sempre voluto che determinante in ultima istanza sia l'economia, rapporto di produzione in cui il capitale domina gli operai. Non si può certo concludere che al *sollevarsi* e *innalzarsi* dei *dominati* l'economia resti determinante in ultima istanza e che ciò spieghi la *frantumazione* della sovrastruttura. Né si può sensatamente sostenere che *il proletariato organizzato come classe dominante*⁵¹ sia soltanto una delle configurazioni possibili della determinazione in ultima istanza da parte dell'economia – perché, come sappiamo, con tale espressione Marx intende la presa del potere statale da parte del proletariato e il primato del politico sull'economia. *Il proletariato organizzato come classe dominante* presuppone il sopravvenuto punto di catastrofe. Ma a questo punto di vista di

Marx non ha corrisposto un concetto marxista adeguato, perché non sempre dove è il nome ivi è la cosa, come ammoniva il pensatore tedesco, ma più spesso ancora la cosa resta negletta in attesa del concetto che non verrà, facendosi un che di nullo. Sarebbe opportuno notare che lo stesso lessico di Marx avrebbe avuto il diritto a una lettura disincantata. Perché è vero che la tradizione del marxismo ha interpretato la coppia struttura-sovrastuttura del 1859 pensandola dentro il nesso metafisico causa-effetto – ma non è detto che le cose stessero esattamente in tal modo. *Struktur* e *Überbau*: il primo termine indica un che di edificatoriamente stringente-costringente, qualcosa che non è certo *phýsei* e che presuppone un esser-divenuto. Il secondo termine indica ciò che è sopraedificato. La confusione nasce certo con *Basis* – parola in cui è troppo forte l'assonanza metaforica e concettuale con l'*hypokéimenon* aristotelico in relazione al quale è pensato il *symbebekós*. Marx, tuttavia, non voleva certo significare che l'*Überbau* è posto accidentalmente. Nessuna entità sopraedificata è mai pensata-posta accidentalmente. Dobbiamo pensare il senso della *Struktur* di Marx come l'approdo di un gigantesco processo di dispiegamento di forza per spiegare che essa perviene a una posizione costruente, cioè tenente-insieme-con-forza entità che altrimenti non si lascerebbero tenere insieme. Questa forza che tiene insieme in una forma entra in fibrillazione in certe circostanze. La tradizione marxista, invece, ha assecondato l'antico *appeal* della metafisica aristotelica, che si accorda in misura impressionante con il senso comune. Ma il senso comune è la filosofia spontanea. La filosofia spontanea che ha guidato il materialismo storico non è mai stata materialista. Se lo fosse stata si sarebbe posta il problema dell'entità degli elementi (si passi il termine chimico) che entrano a costituire la *Struktur* di Marx per chiedersi se questi elementi, una volta entrati a costituire la *Struktur*, mantengano qualche grado di vita indipendente proveniente dal *próteron*. Sicché siamo stati tutti capaci, da oltre un secolo, di guardare dentro i composti chimici e dentro il nucleo atomico di ciascun elemento, ma non siamo stati capaci di guardar dentro la *Struktur* di Marx per tentare di diagnosticare a che cosa sia dovuto il suo essere agente. Si può sempre tentare di rispondere: a) alla condizione di novità costituita dall'avvenuta combinatoria tra due o più elementi; b) all'elemento che tra i due o più è dominante ossia occupa lo spazio della forma; c) a tutti gli elementi che sono entrati a farne parte; d) al fatto che uno o più elementi entrati nella combinatoria opera/operano per uscirne, il che spiega la loro liberazione una volta giunto il punto critico. Non

sempre il lavoro della mente si riduce allo smaltimento dei detriti. Tutto questo non era troppo chiaro nelle pagine de *L'ideologia tedesca*, dove i due autori scrivono polemicamente: "Il fatto è dunque il seguente: individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali e politici. In ogni singolo caso l'osservazione empirica deve mostrare empiricamente e senza alcuna mistificazione e speculazione il legame fra l'organizzazione sociale e politica della produzione. L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui determinati; ma di questi [corsivo nostro] individui, non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono *realmente*, cioè come operano e producono materialmente, e dunque agiscono fra limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio"⁵². Di conseguenza, poiché "non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza"⁵³, "la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad essa corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia (...)"⁵⁴. Ma la politica è una "forma ideologica"? Probabilmente, se la politica fosse una forma ideologica qualche pagina oltre non sarebbe stato scritto che "ogni classe la quale aspiri al dominio, anche quando, come nel caso del proletariato, il suo dominio implica il superamento di tutta la vecchia forma della società e del dominio in genere, deve dapprima conquistarsi il potere politico per rappresentare a sua volta il suo interesse come l'universale, essendovi costretta in un primo momento"⁵⁵. L'autonomia della politica, presupposto necessario della conquista del potere politico, è una *parvenza*? Il potere politico è il potere di stato, e non è la politica. Che il potere politico di stato rappresenti l'interesse di una classe come l'universale presuppone una politica che l'ha conquistato. La politica non è una rappresentazione.

Quando subentra un'epoca di *rivoluzione sociale*, alle parole struttura-sovrastuttura non corrisponde più la cosa, ovvero *lo stato di cose* non è più *presente* - quindi *non c'è più* in quanto stato di cose. *Il presente è sempre duro per i sudditi*⁵⁶, ma se lo stato di cose presente svanisce non vi sono più sudditi. Non è pertanto più vero e fondato il detto del filosofo rinascimentale Pietro de Rivo secondo il quale *ad praeteritum non est potentia* - che cioè non abbiamo alcun potere sul passato. "Nella società borghese (...) il passato domina sul presente; nella società comunista il

presente sul passato”⁵⁷. Il dominio del passato si raccoglie nella forma dello stato di cose, che nel passaggio critico perde la propria autoconsistenza. *L'adaequatio intellectus ad rem* è dissolta perché è andata in frantumi l'*adaequatio realis* tra dominanti e dominati. Il disfacimento, se così vogliamo chiamare questa irrealtà, è la cosa più terribile, e per tener fermo il disfacimento è necessaria la massima forza, per impedire che le macerie si rovescino sui dannati ed essi ne escano disfatti – per impedire che la rovina dei dominanti si rovesci in rovina dei dominati.

Nella seconda metà del secolo ventesimo la discussione sul materialismo storico ha raggiunto la forma della massima trasparenza, ed è stato quando il dispositivo di Marx è stato ripensato da Louis Althusser. Ma proprio nella ricerca althusseriana si è evidenziato il problema più difficile e doloroso. Preoccupato com'era di chiarire e salvaguardare la scientificità della teoria marxista, la teoricità della scienza marxista, Althusser sembra essersi occupato assai marginalmente della politica⁵⁸ ed ha prodotto un alone di interesse teorico essenzialmente esterno alla politica. L'essenza della lotta tra le classi è stata da lui pensata eminentemente – non se ne adonti il club degli althusseriani – al di fuori della politica, come peraltro si conviene a un impianto teorico connesso alla tradizione metafisica, cui verosimilmente non era estraneo lo stesso strutturalismo francese che costituiva la tonalità emotiva entro cui era sorta la ricerca althusseriana. Non intendiamo in alcun modo sostenere che Louis Althusser sia stato uno strutturalista oppure un pensatore impolitico. Il fatto è che egli non si è posto il problema di trovare un varco di uscita dalla soffocante eredità marxista della determinazione in ultima istanza, limitandosi a tentarne una urbanizzazione con l'ausilio di categorie concettuali ad essa estranee quali *surdeterminazione* e *dominanza* – per non parlare dello straniante feticismo nei riguardi del *materialismo dialettico* che l'ha accompagnato in ogni sua pagina senza che ad alcuno venisse in mente di criticarlo. Sarebbe stato forse necessario guardare più a fondo il linguaggio e il modo di ragionare di Marx. Una osservazione provvisoria è possibile avanzare: la tradizione marxista della coppia struttura-sovrastuttura pensata come causa-effetto si è riprodotta senza problemi nelle fasi piatte. E' stato il marxismo della Seconda internazionale e il *Soviet marxism*. Ma quando la storia pratica si è increspata e il tempo si è accelerato come nel ciclo della prima guerra mondiale oppure nell'occidente del secondo dopoguerra, è tornato a

proporsi il problema del punto critico: allora la coppia struttura-sovrastuttura si è presentata come un ferro di legno e la teoria ha dovuto guardare nell'urgenza dentro se stessa.

Nessuno, ormai, spenderebbe lavoro, tempo e acribia filologica in una discussione sul materialismo storico al solo scopo di assicurare la scientificità della teoria marxista⁵⁹. Negli anni Sessanta-Settanta, com'era visibile fin da subito nella discussione intorno ad Althusser⁶⁰, l'ordine del giorno era occupato principalmente dal problema della scienza, il che significa che già in quegli anni la fatica del concetto era senza speranza. La politica non era da lungo tempo all'ordine del giorno, sicché a distanza di molti anni verrebbe da chiedersi quale fosse il significato di fondo della *crisi del marxismo* segnalata poi da Colletti e, con toni di epicidio⁶¹, dallo stesso Althusser. Ma sullo spazio della politica è tempo di tornare a pensare. Difatti, se resta ferma a questioni di epistemologia e di gnoseologia, la teoria marxista è veramente morta⁶² (la stessa filosofia meriterebbe invero una formale dichiarazione di avvenuta morte qualora continuasse a pensarsi come epistemologia). Tornare a pensare la politica nella sua assenza è il compito più urgente, imposto proprio dalla sua lontananza, dal momento che l'obbligo del pensiero non è quello di pensare la presenza ma quello di tormentarsi nell'assenza.

Già nella *Introduzione del 1857* Marx nota che "(...) ogni forma di produzione produce i suoi propri rapporti giuridici, la sua forma di governo, ecc. La rozzezza e la trivialità sta proprio nel fatto di porre in relazione tra loro, in modo accidentale, cose che sono connesse organicamente, di ridurre questa connessione ad una pura connessione della mente"⁶³. La connessione reale *non è* la connessione della mente. Ma la connessione della mente, sembra qui di poter dedurre da Marx, corrisponde a una connessione reale. La connessione si presenta nel concetto perché è organica nella cosa, senza che questa circostanza debba implicare il ricorso a una maldestra teoria del rispecchiamento, e non lasciando cadere il fatto che la stessa osservazione avanzata da Marx a proposito della differenza tra il processo di genesi del reale e il processo di formazione del concetto non può in alcun caso significare una elisione del momento del tempo. Se è evidente che *próteron enérghēia dynámeos éstin*⁶⁴, il tempo del *ýmolon* non può che essere quello dominante.

La necessità che è operante nel pensiero non è *purae rationis ratiocinantis*, ma è *cum fundamento in re*. Come sempre, *veritas est adaequatio rei et intellectus* – pur se non risulta ancora chiaro se l'*adaequatio* sia *intellectus ad*

rem oppure *rei ad intellectum*. In ogni caso se c'è, come dice Marx, connessione tra "cose", ciò indica che le "cose" sono realmente distinte. *Non c'è connessione se non tra distinti*, e – per quanto la notazione sia superflua – *distinti significa opposti e separati*, il che implica che connessione organica significa opposizione e separazione organiche. La polemica marxiana contro la trivialità con cui la connessione reale è ridotta a *relazione accidentale* non chiarisce se il dispositivo possa essere pensato sulla scorta del modello *causa-effetti*⁶⁵ oppure su quello *sostanza-accidenti*, che non sono certo modelli di relazioni accidentali, visto che la relazione tra sostanza e accidente è certamente necessaria e mai accidentale. La tesi che sembra di poter evincere da Marx è che la distinzione tra "cose" è reale perché reale è la loro connessione. Com'è evidente, qui *connessione* significa *corrispondenza* – il che deve indurre a qualche riflessione sui rapporti tra il concreto-di-pensiero e lo stato di cose che è il concreto-reale, essendo evidente che *connessione* ha due significati. Ma il fatto che Marx parli di relazione necessaria non coincide senza residui con il nesso metafisico causa-effetto⁶⁶ entro cui la tradizione marxista ha pensato la coppia struttura-sovrastuttura, per cui la critica di trivialità avrebbe potuto essere opportunamente rivolta alla metafisica del materialismo storico.

Dovremmo ricordare che la cosa è e resta indipendente dal concetto in cui è pensata, il che pone una volta per tutte Marx al sicuro dalla critica di anfibia. Marx afferma tuttavia che rapporti giuridici e forme di governo sono "prodotti". *Prodotto*, di per sé, non significa *effetto*. Produrre significa condurre avanti a sé, mentre effetto significa emanato da sé. La tradizione marxista ha scelto la via più facile, limitandosi a tener fermo il carattere ontologicamente (è il caso di dirlo) derivativo delle sovrastrutture. Dobbiamo, per una questione di serietà, trovare una soluzione teorica a questo problema: diversamente saremmo costretti ad affermare che la forma di produzione è *reale* in senso proprio e autonomo, mentre le "cose" da essa prodotte e ad essa realmente connesse sono certo cose "reali", ma prive di autonomia in quanto causate e derivate – *con il che accetteremmo di introdurre livelli diversi di realtà*, in qualche modo *corrispondenti a livelli diversi di essere*, esito di una teoria a *contingentia mundi*, come ben si vede dalla connessa teoria della estinzione dello stato, fondata sull'estinzione dei rapporti di produzione.

Per la verità l'imputazione di *trivialità* era stata mossa da Hegel a Kant a proposito delle obiezioni mosse da quest'ultimo contro *l'Unum*

argumentum. Vediamo di seguire il ragionamento per capire il punto di vista di Marx. *Triviale* è secondo Hegel l'osservazione della *Critica della ragion pura* kantiana⁶⁷ secondo cui "essere, manifestamente, non è un predicato reale", ma è "semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse": "(...) la triviale osservazione della Critica – scrive Hegel – che il pensiero e l'essere son cose diverse, può tutt'al più turbare l'uomo, ma non arrestarlo nel procedere del suo spirito, che va dal pensiero di Dio alla certezza che egli è"⁶⁸. L'argomento mosso dai critici a Marx è che egli abbia scambiato per connessione organica tra cose una semplice connessione della mente: l'argomento contro cui Marx polemizza nella *Introduzione* del 1857 è l'argomento di Kant. Se *essere*, che non è un predicato reale, è semplicemente *la posizione della cosa o di certe determinazioni in se stesse*, come argomenta Kant, è come se i critici di Marx dicessero che la connessione tra forme di produzione, rapporti giuridici e forme di governo è solo un *ens rationis*, anzi *purae rationis ratiocinantis*. Marx sarebbe sospetto di avere introdotto, sia pure sotto occulto nome, il concetto dell'esistenza reale della connessione⁶⁹ per dedurne la connessione fra le sovrastrutture e la struttura. Benché nel lavoro del concetto il reale appaia come prodotto del pensiero, Marx intende riferirsi alla circostanza che il pensiero ricostruisce la realtà di connessioni organiche come un che di spiritualmente concreto. La *realitas* di queste connessioni non è imputabile alla mente, benché ad essa tocchi il compito di trovarle e concettualizzarle, e benché per avere accesso ad esse non possiamo che attraversare il deserto dell'astrazione.

La difesa della fatica del concetto si presenta in Marx in forme di grande classicità. All'analisi compiuta da Al-Fârâbî⁷⁰ non poteva che seguire lo svolgimento compiuto da Anselmo d'Aosta⁷¹. Dal momento che la tesi del pensatore turco di Damasco secondo cui "il primo essere è pieno di tutte le perfezioni" non rende esplicita la corrispondenza tra pensiero e cosa, lo svolgimento anselmiano dell'*id quo nihil maius cogitari possit*, che è sia nella mente che *in re* – al punto che persino l'insipiente lo comprende⁷² –, rende chiaro il procedimento del circuito autodefinitorio. Chi si trovasse a disprezzare questi riferimenti deve riflettere a lungo, se può. Nessuna tesi va disprezzata per la sua origine. Lasciamo il problema dell'esistenza di Dio di Anselmo e di Al-Fârâbî. L'idea che un concetto sia vero perché fondato *in re* e corrispondente, cioè adeguato, alla cosa non è la più infame. Il lavoro intellettuale non deve vergognarsi per il fatto di dire la verità. Né Marx si vergogna di avere ricostruito concettualmente

connessioni organiche reali. La sociologia ha inventato l'*immaginazione sociologica*: ma la filosofia è pratica troppo antica per accettare l'imputazione di *immaginazione filosofica*. Se nella politica fu detto che senza teoria rivoluzionaria non può esservi movimento rivoluzionario, dall'obbligo della teoria nessuno può dispensare chi si adopera per capire la realtà che ha di fronte. Fare teologia esula dagli scopi di queste pagine. Ma non si può in alcun modo negare che le obiezioni cui Marx rivolge l'anticritica di trivialità abbiano l'incedere dell'obiezione di Gaunilone – immensamente più elegante, peraltro, della critica svolta da Kant e sottoposta a critica da Hegel. Se non si opera una distinzione tra concetto e cosa non si può procedere a distinzioni all'interno delle connessioni reali. Se il pensiero è incapace di distinzioni *in re* è condannato a non comprendere i processi di composizione e scomposizione, e rischia di soggiornare di fronte alla disgregazione senza conquistare su essa alcun primato, cioè senza averne il concetto e senza la capacità di cogliere in essa il punto critico, quello in cui tutto ciò che è fatto si disfa e si dissolve nell'aria.

Nessuno, in teologia, immaginerebbe di poter sostenere che un uomo non sia un essente ma sia un accidente. Per il teologo Dio è *summe ens, ens per se necessarium*, mentre l'uomo è *ens* ma non certo in grado sommo né per necessità. Tuttavia il teologo affermerebbe che la relazione tra l'*ens per se necessarium, ens increatum*, e l'*ens creatum* ha carattere non certo accidentale bensì necessario, in senso stretto *necessariamente accidentale*. La connessione reale presuppone una distinzione reale nell'ente. Questa distinzione ha quale tratto di fondo che l'*ens creatum* può non esistere, ma che comunque esso non è autofondato né dotato di una condizione autodefinitoria – mentre all'opposto l'*ens per se increatum, ens necessarium*, non può non esistere ed è spiegabile a partire da se stesso. La diagnosi del "tutto strutturato" come totalità entro cui le cose hanno tra loro una connessione organica reale sembra l'approdo dell'argomento *a contingentia mundi*. La *contingentia*, più esattamente, rimanda alla necessità in un doppio senso: da una parte alla necessità dell'esistenza della cosa stessa, dall'altra alla necessità del rapporto tra *ens per se necessarium* ed *entia contingentia*. Le cose, in quanto prodotti della causa prima, sono contingenti, ma la loro connessione con essa è reale, organica e necessaria. Non stiamo affatto giocando con il lessico della tradizione filosofica. Se si guarda a fondo nel processo per cui una forma produttiva

produce i suoi propri rapporti giuridici, la sua forma di governo, ecc., è implicito il concetto di un conferimento-trasferimento di *realitas*, che nella tesi di Marx appare nella forma della proprietà (“i suoi propri rapporti giuridici, la *sua* forma di governo”). Dunque la “forma di produzione” è dotata di un grado di poieticità originario, autonomo, mentre le “cose” prodotte non possono che caratterizzarsi per un grado di poieticità derivato di *modalità reattiva* o addirittura nullo. Questa circostanza spiega l’ininfluenza della notazione secondo cui si darebbe *autonomia relativa* delle sovrastrutture e loro *retroazione* sulla struttura.

E’ forse necessario provare a pensare altrimenti, approfondendo il senso della distinzione-separazione tra le *cose* che Marx attesta di aver trovato *organicamente connesse*. E se proprio non intendiamo gettare a mare l’*autonomia relativa*, provare a pensare che essa è forse la forma in cui si presenta la separazione irriducibile all’interno della connessione organica⁷³.

Invece di gingillarsi sulle *cause ultime* di Engels il materialismo storico avrebbe fatto meglio a tener fermo il fatto che i rapporti di produzione sono rapporti di forza, che nei rapporti di forza le due parti intrattengono un rapporto reciproco, ma che è difficile sostenere l’*autonomia relativa delle sovrastrutture* e la loro retroazione sulla struttura nel quadro di un dispositivo causa-effetto, agente-paziente. Ciò che è contingente può non esistere. Da sempre ciò che è agente è più nobile rispetto a ciò che patisce l’azione⁷⁴ o che è *terminus ad quem* di un’azione. L’agente permane nella propria condizione di autonomia – ma Hegel avvertiva che ogni fenomeno dà luogo a scissione. L’agente deve permanere nella scissione.

Dovremmo forse avere la capacità di immaginare che quella che Marx chiama ideologia può essere correttamente pensata soltanto come alone dell’*aghein*. Soltanto perché sottoposto all’*aghein*, posto cioè sotto il suo dominio produttore, qualcosa è dislocato nella condizione di emanazione. Le ideologie sono il modo di allocazione prodotto da un agire soggiogante, che richiama a sé, riconduce a sé e pone come prodotto. Le sovrastrutture non sono nulla di diverso dal carattere di feticcio della merce, il cui tratto sensibilmente soprasensibile deriva dalla sua forma di merce – esattamente, vogliamo dire, come le sovrastrutture derivano dalla forma dei rapporti di produzione. Derivare significa esser posto come effetto, benché l’indice di efficacia rimandi ai presupposti della forma. Sarebbe pertanto plausibile dire *Marx e il problema della teologia*, meglio che *Marx e il problema della metafisica*, visto che le sottigliezze

metafisiche sono capricci teologici. Chi insegue il politico deve sapere che esso è stato in linea di principio e in linea di fatto destituito e incorporato in posizione ancillare rispetto alla determinazione in ultima istanza. La filosofia venne ridotta al rango di *ancilla theologiae* non tanto perché la regina avesse bisogno dei suoi servigi, quanto piuttosto per impedirle di mettersi sulla via del male – o forse, meglio, allo scopo di convertire il male in servizio.

Il luogo classico in cui Marx ha chiarito il dispositivo è la citata *Prefazione* del 1859. “Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono [*entsprechen*] a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali”⁷⁵. La necessità di tali rapporti dipende dalla circostanza che essi sono *determinanti*. La determinazione, dunque, imprime un vincolo di necessità. Marx qui ricorre all’espressione *determinati* in modo alquanto polisemico. Non sembra molto chiaro se, stando così le cose, siano i rapporti di produzione a determinare il grado di sviluppo delle forze produttive materiali o viceversa. In realtà la determinazione sembra reciproca, come ogni connessione hegeliana, il che implica si tratti di un ambito in cui si stabiliscono rapporti di forza. Sappiamo perfettamente che le forze produttive hanno determinato l’insorgere e lo sviluppo dei rapporti di produzione cioè del capitale, pur se è evidente che *post factum* lo stato di cose si presenta *come se* le cose stessero all’opposto. “L’insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono [*entsprechen*] forme determinate della coscienza sociale”⁷⁶. La *corrispondenza* è nominata due volte: nel primo caso indica una *adaequatio in re* tipica delle procedure dialettiche; nel secondo indica una *adaequatio mentis ad rem*: in entrambi i casi l’*adaequatio* è, per così dire, verticale. Nella tradizione è implicito che la prima *adaequatio*, quella tra rapporti di produzione e forze produttive, ha una morfologia lineare orizzontale. Si tratta tuttavia di un’idea da scartare. Il concetto di *rapporti* è un concetto che indica gerarchizzazione e lo stesso dispositivo classico dell’*adaequatio* è da sempre pensato in entrambi i casi (che sono in realtà sempre uno) come un dispositivo di insignorimento-asservimento. Si potrebbe pertanto ipotizzare che la verticalità della corrispondenza tra “forme determinate della coscienza sociale” e

“sovrastuttura giuridica e politica” abbia una relazione formale con la corrispondenza tra grado di sviluppo delle forze produttive e rapporti di produzione. In questo modo abbiamo realizzato una gabbia d'acciaio: “Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza”⁷⁷. I rapporti di produzione sono l'essere degli uomini, che determina la loro coscienza – configurazione di uno stato di cose infinitamente diverso dal *Da* del *Dasein* e dalla pallida alternativa tra *esistenza autentica* ed *esistenza inautentica*. Dal momento che questi rapporti implicano gerarchizzazione, l'essere degli uomini è la loro collocazione in questi rapporti⁷⁸. Ma di quale stato di cose parliamo? “Come in generale in ogni scienza storico-sociale, nell'ordinare le categorie economiche si deve sempre tener fermo che, come nella realtà così nella mente, il soggetto – qui la moderna società borghese – è già dato, e che le categorie esprimono perciò modi d'essere, determinazioni dell'esistenza (...)”⁷⁹. Parliamo di uno stato di cose la cui presenzialità è dovuta al fatto che “il capitale è la potenza economica della società borghese che domina tutto”⁸⁰. Sappiamo da qui per conseguenza che si tratta di una modellizzazione concettuale corrispondente a determinazioni dell'esistenza che il suo autore mai e poi mai avrebbe scambiato per un dispositivo metafisico.

La confusione a proposito dell'*entsprechen*, del *corrispondere*, deve avere avuto qualche parte nello scambio tra l'*adaequatio realis*, come qui l'abbiamo chiamata, e l'*adaequatio mentis et rei*, il che ha indotto a varie irresoltezze in materia di scambio fra contraddizione logica e *realrepugnanz*. Peraltro, anziché emozionarsi con sciocco entusiasmo per l'*ermeneutica della faktizität*, la cui scoperta consiste sostanzialmente nell'aver assunto a riferimento l'esistenza così come essa è di fatto, varrebbe la pena tornare a leggere Franz Brentano per capire Marx e Hegel. Si tratta di un concetto veramente antico. Se la mente ha di fronte la pluralità al punto che *essere è detto in molti modi*⁸¹, il problema consiste nel ricercare l'*unum necessarium*. Ma la *determinazione in ultima istanza o causa ultima* è l'*unum necessarium*? Si può dar conto di questo problema fuori di una prospettiva puramente conoscitiva⁸²? E' l'essere a dare il pensiero, non viceversa – ma è troppo semplice fermarsi a questo, perché essere è *la posizione della cosa*, mentre ciò che Marx intende come *coscienza* è essere determinati a pensare. Ragionando con Hegel: l'essenza del combattente è l'arma; l'essenza del *non-più-combattente* è la catena, da cui il

servo non può astrarre nella lotta⁸³. E' la catena a *porre*, perciò a dare il pensiero – cioè, qui, a determinare la coscienza⁸⁴. L'operare dell'uno è l'operare dell'altro, noterebbe Hegel – perché, noteremmo noi, l'essere dell'uno è l'essere dell'altro, dal momento che *l'essere è transitivo*, perciò *operari sequitur esse*, il pensare dell'uno è il pensare dell'altro. Ma se guardassimo meglio e più a fondo potremmo forse riscontrare che il servo è pensato-posto come *Überbau* del signore – in modo non troppo diverso da come potremmo riscontrare che nella sistematica classica la *philosophia, ancilla theologiae*, proprio per la sua posizione di *ancilla* è pensata-posta come sovrastruttura. Che la servitù sia pensata-posta come sovrastruttura non implica l'obbligo di un viaggio a Sparta alla ricerca di iloti, ma pone il problema di pensare a fondo l'essenza della connessione tra signoria e servitù – sulla quale forse si è parlato molto ma pensato poco – dove *timor initium sapientiae*.

Non ci siamo accinti a questa eccentrica e tormentosa disamina filologica e concettuale per mostrare il debito di Marx nei riguardi della tradizione filosofica, hegeliana e quindi classica. Sarebbe una perdita di tempo e un *Holzweg*. Siamo alla ricerca dei suoi presupposti nel tentativo di nominare ciò che sembra sfuggito al concetto (se qualcosa fosse sfuggito al concetto sarebbe plausibile ipotizzare che sia sfuggito alla cosa cui il concetto si dichiara adeguato). Il pensiero deve essere capace di pensare contro se stesso ciò che è sfuggito al concetto, se non vuole accettare per sé una condizione di apologia. *Marx e il problema della metafisica* significa la necessità di indagare sulla *metafisica come problema* in Marx e nei marxisti. Che fosse un problema è scritto nella resa dei conti con la coscienza filosofica anteriore.

Il sospetto che qualcosa possa essere sfuggito alla *cosa stessa*, cioè alla corrispondenza tra rapporti di produzione e grado di sviluppo delle forze produttive, è avvalorato dallo stesso Marx. “A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti”⁸⁵. La raggiunta *identitas* dell'*operari*, dell'*essere*, si dissolve, probabilmente per via dell'oltrepassamento di una soglia. L'*identitas* era il compimento compiuto dell'*adaequatio*. Quella che Marx chiama *contraddizione* [*Widerspruch*] era svanita, si era fatta latente. Ora si fa palese. Era occulta, ora si fa attiva. Le classi “hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volte nascosta, a volte palese”⁸⁶, dal momento che non è che questa lotta talora ci sia e talora non ci sia. *Se si fa attiva la contraddizione, a perdere efficacia è la*

determinazione in ultima istanza. Più esattamente si potrebbe indicare nella *Widerspruch* la rottura dell'*entsprechen*, con il che si getta un barlume sugli equivoci del concetto di contraddizione derivanti dalla scarsità di riflessione sulle metafore operanti in queste parole. La contraddizione è in realtà una *realrepugnanz* liberata dell'involucro metaforico. Pertanto la gerarchizzazione dei rapporti di produzione salta. Se è così, salta la determinazione. "Questi rapporti – scrive Marx –, da *forme* [corsivo nostro] di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura"⁸⁷. Anche ragionando nell'ottica della tradizione marxista si porrebbe il problema teorico di determinare le condizioni in forza delle quali la *contraddizione* diventerebbe attiva. Marx non dice che essa diventa attiva, ma solo che sorge. Si deve dedurre che l'ingresso delle forze produttive nei rapporti di produzione è non-contraddittorio? In realtà si tratta di tener presente che il problema di Marx era di spezzare la *cortex*, il guscio mistico della dialettica hegeliana e di conquistare il nucleo razionale, quello che Ibn-Rûshd chiama *medulla*. Ma è illusorio credere che spezzando la *cortex* e conquistando la *medulla* tutto possa poi procedere come prima. Questa è forse l'illusione in cui è incorso Althusser.

Che le forme, condizioni di esistenza, si rovescino in catene, indica che l'insieme ha imboccato la via del disfacimento e che le forme non hanno la forza di trattenere. Sarebbe troppo semplice chiosare che, cambiamento a parte, resta pur sempre operante la determinazione in ultima istanza. Si deve costruire il concetto capace di tenere insieme la *rivoluzione sociale* e il "*cambiamento* [*Veränderung*]⁸⁸ *della base economica*" di cui parla Marx. La struttura cambia mantenendo l'efficacia della determinazione? Se così fosse sarebbe la classica *variazione dell'invarianza*, come la *mors immortalis*. Ma se fosse variazione dell'invarianza non avrebbe senso parlare di *rivoluzione sociale*. La base economica, subendo una trasformazione, è determinata. Vi è dunque una *ulteriore istanza determinante* i rapporti di produzione. Non sarebbe serio neppure in un mondo di autodidatti sostenere che la struttura determini in ultima istanza sia la stabilità che la destabilizzazione del tutto strutturato: sarebbe come se affermassimo che determinazione in ultima istanza significa onnipotenza, fare e disfare, ci troveremmo nel circuito di un pensiero teologico in stile *cur aliquid potius*

quam nihil. Né, d'altra parte, il dispositivo tramandato dal materialismo storico lascia aperta l'eventualità di una turbativa di origine esterna. Di qui le ironie benjaminiane sul nano gobbo, la teologia piccola e brutta. Non sembra si possa affermare che Althusser conoscesse Benjamin: avrebbe sofferto molto per le sue ironie sul materialismo storico. Più plausibile porsi la questione se la determinazione – qualora vogliamo mantenere questo termine – non abbia *due significati* a seconda che dominante sia l'una o l'altra classe. Ma in questo modo la spiegazione monistica propria della tradizione marxista diverrebbe inservibile.

Dobbiamo decidere se il concetto della determinazione in ultima istanza possa indicare indifferentemente sia l'*adaequatio* del grado di sviluppo delle forze produttive ai rapporti di produzione sia la rottura dell'*adaequatio*. Ma sarebbe un ferro ligneo, perché si ridurrebbe alla tesi dell'equivalenza di invarianza e variazione, di continuità che esorcizza e ripristina la continuità. Se, come scrive Marx, “subentra un'epoca di rivoluzione sociale”, la determinazione in ultima istanza ha fatto luogo a qualcosa di diverso.

Se il capitale è un rapporto di produzione, in un'epoca di rivoluzione sociale lo spazio della determinazione è occupato dal non-capitale, oppure è vuoto.

La lotta tra le due classi è sempre contesa tendente a occupare lo spazio della determinazione, *cioè della forma*, e a porre l'altra classe nella condizione della *materia*.

Ci soffermiamo brevemente su questo punto. Determinare è, com'è noto, *negare*. Nessun dubbio sul fatto che ciò che è determinante sia decisivo per importanza rispetto a ciò che è determinato. Dal momento che le sovrastrutture devono essere spiegate sulla base della struttura perché ad essa connesse, ad essa corrispondenti e di essa *espressione*, l'assetto che ne risulta è che la coppia struttura-sovrastuttura si presenta come autodefinitoria. Escluso che le sovrastrutture abbiano autonomia – a parte i deboli argomenti engelsiani sulla autonomia “relativa”, che vuol dire non-assoluta -, resta che la struttura può essere pensata e definita unicamente a partire da sé e in sé e che la sovrastruttura non può che essere pensata-definita come derivativa della struttura: essa è in altro, *per cui anche viene concepita*⁸⁹. E' come se dicessimo che la struttura di cui parla Marx deve essere pensata nel circuito logico dell'*unum argumentum*. Un cominciamento radicale non deve essere dimostrato, ma solo chiarito. Questa circostanza spiega perché è così difficile rendere comprensibile il

sollevarsi della politica contro l'economia.

Determinare è negare – ma determinare è anzitutto *fare*. Non si può infatti sfuggire al problema di concettualizzare l'indice di efficacia della struttura, cioè la circostanza sistemica per cui essa sia agente. E' pertanto necessario definire in quale senso i rapporti di produzione, in quanto determinanti, siano agenti-efficaci nel modo di un trasferimento di essere alle sovrastrutture. La sociologia si è incaricata di elaborare il concetto di *azione sociale*. Ma dobbiamo rifuggire dalle metafore e abbiamo bisogno di un pensare concreto. La metafora, di cui la filosofia non può mai fare a meno, segnala l'esistenza di un problema e obbliga a pensarlo costruendone il concetto. Se restiamo alla pura *topica* edificatoria di struttura-sovrastruttura non possiamo compiere alcun passo. La struttura di un edificio non produce e non fa assolutamente nulla: la sua funzione non è fare o produrre, ma soltanto sorreggere. Il fare presuppone necessariamente la forma della soggettualità. Il sorreggere non è un fare-produrre, e anche pensato come porre-in-essere è problematico. Si tratta soltanto dell'approdo irriflesso dell'*hypokeîmenon*. La struttura non *fa*, è. Dovrebbe conseguirne che le sovrastrutture si reggono su di essa e sono in linea di principio prive di autonomia e inerti. La crisi è dunque vista come collasso strutturale. Perciò chiedersi quale sia *l'indice di efficacia* della struttura riflette confusione metafisica.

E' la classe dominante, in quanto essa è dominante, a rendere agenti-attivi i rapporti di produzione. E dal momento che l'agire richiede che l'agente sia entrato nella forma della soggettualità, la classe dominante è il *subiectum* dell'azione: l'agire occupa lo spazio della dominanza nei rapporti di produzione e i dominati sono posti in tali rapporti nella posizione dell'oggetto. L'esser-soggetto della classe dominante presuppone l'avvenuto perseguimento del dominio e il suo esercizio. Questo è un problema di struttura logica dei rapporti di produzione e della loro relazione con le sovrastrutture.

Se la logica del tutto strutturato è il compimento compiuto di una storia, ne consegue che le sovrastrutture non hanno storia (come ha scritto Marx) nel senso che non hanno autonomia – allo stesso modo come dentro i rapporti di produzione i dominati non hanno storia autonoma. A meno che, compiendo uno sforzo che la tradizione non ha voluto compiere, non siamo capaci di concettualizzare una storia autonoma dei dominati dentro il vincolo del dominio, cioè dentro i rapporti di produzione, *vedere cioè due storie dentro una storia*. Comunque

sia, l'idea che i dominati possano ribellarsi contro i dominanti presuppone e implica che la loro non possa che essere lotta contro la storia, più esattamente lotta di una storia contro l'altra. Ma se il compimento compiuto della storia è una struttura logica autodefinitoria, la lotta contro la storia è lotta contro la logica. Così, in questo caso nella logica si darebbero sorprese, consistenti nell'e-ventualità della sollevazione dei dominati contro la gabbia logica dei rapporti di produzione. La fragilità di un anello è sorpresa nei riguardi dell'insieme della catena. Il punto critico è sorpresa nei riguardi di una serie. La nottola di Minerva si oppone alla storia-logica quando essa perviene al disfacimento del tramonto. Il tramonto-ocaso è l'occasione. Ma questa opposizione deve essere stata coltivata nella lunga durata della storia e nei circuiti della logica, quando la nottola era presa nei lacci della luce del giorno.

Da un altro punto di vista il tutto strutturato è la condizione pratica perché esso venga disfatto. Se il tutto non fosse strutturato, se fosse solo un immane ammasso, non vi sarebbe nulla da fare – perché il tutto non sarebbe un fatto. Niente potrebbe essere trasformato se non fosse prima formato. E' come dire che il vincolo del fatto è il presupposto pratico della libertà-liberazione. Il primo atteggiamento intelligente di fronte al tutto consiste nel comprendere che esso è ordinato, che è un mondo strutturato – questo è il punto da cui, equivocando, nacque la metafisica del materialismo dialettico. La servitù è il deserto che è necessario attraversare. Non si danno scorciatoie. L'azione del tra-sformare richiesta da Marx implica e presuppone: esser-fatto, forma, materia, tutto-mondo, stato di cose. La logica del tutto strutturato, compimento compiuto di una storia, è la tradizione che grava come un incubo sul cervello dei viventi. Gravare è pesare, determinare. Chi è determinato è annesso come entità aggiunta, *ens derivativum*.

Il problema potrebbe essere pensato in una prospettiva hegeliana. Il modo di produzione è spiegabile unicamente a partire da sé. La storia del suo esser-divenuto è nel suo modo d'essere, dal momento che i presupposti del suo esser-divenuto si sono posti come sue condizioni di esistenza. Logica e storia sono il medesimo – così come filosofia e storia della filosofia. Ma se il modo di produzione, così posto, è fuori della storia – ovvero: si presenta in forma eternitaria – cioè è eterno, può essere spiegato solo per via analitica, cioè con il circuito dell'*Unum argumentum*. E' esattamente come Dio, il quale è fuori del tempo – il quale, anzi, essendo fuori del tempo, "fa" la storia cioè produce il tempo – e non è

spiegabile per via sintetica (nel senso che se tentassimo di spiegarlo per tale via non potremmo che contraddirci). Non siamo lontani dal campo teologico, che è tornato a echeggiare nelle disamine dialettiche di Althusser.

1.2 Friedrich Engels

La tradizione del materialismo storico non lascia grandi spazi. Engels⁹⁰ è a suo modo molto chiaro. “I nuovi fatti costrinsero a sottoporre ad una nuova indagine tutta la storia precedente e si vide allora che *tutta* la storia precedente, ad accezione delle età primitive, era la storia delle lotte delle classi, che queste classi sociali che si combattono vicendevolmente sono di volta in volta risultati dei rapporti di produzione e di scambio, in una parola dei rapporti *economici* della loro epoca; che quindi di volta in volta la struttura economica della società costituisce il fondamento reale partendo dal quale si deve spiegare in ultima analisi tutta la sovrastruttura delle istituzioni giuridiche e politiche, così come delle ideologie religiose, filosofiche e di altro genere di ogni periodo storico”⁹¹. In questo modo si suggerisce che, con l’eccezione delle società primitive, la coppia struttura-sovrastuttura è l’invarianza, ma che da periodo a periodo ha luogo il mutamento dei rapporti di produzione e di scambio, mutamento i cui “risultati” sono “di volta in volta” le “classi sociali che si combattono vicendevolmente”. Il primo problema che si pone è la negazione radicale dell’autonomia delle classi.

Sembra un circolo vizioso. La “storia” è “la storia delle lotte delle classi”: ma siccome le classi sono “risultati dei rapporti di produzione e di scambio”, cioè “dei rapporti economici della loro epoca” – ne segue che la “storia” è il prodotto dell’economia, che viene qui pensata come una sorta di iperistoria, mentre quella delle classi è posta e pensata come una storia prodotta, cioè derivata. L’invarianza si presenta a volte come variazione: più esattamente la storia delle classi parrebbe un che di derivato, mentre quella dell’economia sarebbe la storia in senso proprio. Se, indulgendo al consueto estremismo teorista, volessimo polemizzare, osserveremmo che la determinazione in ultima istanza *ut sic* traduce sinteticamente l’univocità dell’essere, mentre l’autonomia relativa, la retroazione, il “*di volta in volta*”, ecc., traducono l’analogia *entis*. Engels è troppo buon filosofo accademico per non saperlo, e dovrebbero da parte loro ricordarlo tutti coloro che hanno considerato la coppia Marx-Engels come una coppia di dioscuri. Resta irrisolto il problema costituito dall’eccezione, “ad eccezione delle età primitive”, con il che si rende evidente che un inizio radicale non è affatto radicale – cosa che, forse, ha dato il via all’antropologia strutturale oppure alle teorie del biopolitico. Ma il problema dell’inizio non è un problema storiografico. Difatti la serietà imporrebbe il confronto tra questa concezione dei rapporti di produzione e di scambio e l’idea

heideggeriana di tecnica come *destino* cui nessuno può opporsi. Supponendo che sia passato il tempo di baloccarsi su alternative come razionalismo-irrazionalismo, il cui secondo termine veniva brandito come un'arma contundente, o accettiamo la tesi dei rapporti di produzione come destino, oppure diciamo che questo concetto, razionalmente ingovernabile, deve essere espunto dall'argomentazione. Se l'ultima eventualità fosse accettabile, la tesi dei rapporti di produzione come determinanti e come produttori di classi in lotta andrebbe rapidamente archiviata.

Sempre Engels scrive che “(...) le *cause ultime* [corsivo nostro] di ogni mutamento sociale e di ogni rivolgimento politico vanno ricercate non nella testa degli uomini (...) ma nei mutamenti della sfera di produzione e di scambio; esse vanno ricercate non nella filosofia ma nell'economia dell'epoca che si considera”⁹². Questo perché “il sorgere della conoscenza che le istituzioni sociali vigenti sono irrazionali ed ingiuste (...) è solo *segno del fatto* che nei metodi di produzione e nelle forme di scambio di sono *inavvertitamente* [corsivo nostro] verificati dei mutamenti per i quali non è più adeguato quell'ordinamento sociale che si atteggiava a condizioni economiche precedenti”⁹³. Le tremende espressioni engelsiane sono di uno storicismo volgare, che richiama Comte più che Hegel, e vorrebbero sostenere che l'*adaequatio* si pone come problema di volta in volta. Potrebbe anche andar bene, ma in senso strettissimo questa concezione implica che vi siano epoche in cui l'*ordinamento sociale* – espressione con la quale Engels chiama la relazione tra dominanti e dominati – si presenta come *adeguato*. L'inadeguatezza si manifesta nei passaggi d'epoca ma è qui pensata come irrazionalità e ingiustizia, epifenomeni di mutamenti *inavvertiti* eventuatasi da sé e spontaneamente, quasi patologie di ignota origine, nei rapporti di produzione. Dentro tali rapporti l'occhio dell'analista non si spinge a tentare distinzioni, quasi fossero monadi esistenti *physei* e prive di finestre. In questo modo viene schiusa la prospettiva che i *mutamenti* debbano essere attesi come viene attesa la pioggia.

Il problema è che Engels pone prima la lotta, poi sembra considerarla alla stregua di un elemento di natura. In questo modo resta indefinito il concetto di *mutamento*. Engels pensa la *lotta* come *dileguante* nel tutto. Hegel ha pensato-posto la forza come dileguante, per poter conquistare nella politica il concetto dello spirito. Ha avuto bisogno della morte per

poter mostrare il dispiegamento del vivente. Forse, si potrebbe azzardare, la dialettica hegeliana è qualcosa di molto più serio di quanto Engels e il marxismo abbiano saputo capire. Engels, da parte sua, considera la lotta tra le classi come un automa, sicché volta per volta (ma non lo dice) qualcuno deve avvedersi della sopravvenuta inadeguatezza: qualcuno che *avverta* in qualche modo, sia pure a cose fatte, i mutamenti nei rapporti di produzione che Engels chiama *inavvertiti*. Il mutamento è pensato come un che di inerziale. Già in questa formulazione engelsiana del materialismo storico è operante il presupposto decisivo e inconcusso del materialismo dialettico. Quello delle *cause ultime* [espressione teorica terribile, perché ripropone un principio metafisico: "*philosophia est scientia omnium rerum per ultimas causas*" – dove qualunque professore di filosofia tradurrebbe *ultimas causas* come *cause prime*: ciò che è prima secondo l'importanza, il che non coincide con *secondo il tempo*]. Il mutamento da un modo di produzione all'altro è il prodotto della lotta tra le classi, ma è *inavvertito* – espressione con la quale si indica che, comunque, verrà avvertito ex post a un certo livello [tutti sono bravi ad avvertire, *dopo*, un mutamento che è stato *inavvertito*, il che significa che è abbastanza semplice scrivere la storia ma meno semplice intervenire per determinarla: il concetto interviene *post festum e soltanto perché c'è stato qualche segnale*, ma non ci è dato anticipare il *factum*: al pensiero non è riconosciuta alcuna autonomia]. Le classi lottano senza saperlo – è dunque necessario che qualcuno dall'esterno, a cose fatte o accadute, le renda edotte di ciò che senza volerlo hanno compiuto, dal momento che notoriamente il servo ha il rancore ma non ha il concetto – e tuttavia deve essere ben chiaro che il marxismo di Engels non pensa chiaramente nulla di tutto questo. Il mutamento avviene – s'intende implicitamente – attraverso il percorso fare-disfare, oppure farsi-disfarsi: la transizione da un modo di produzione all'altro è la *vicenda di un fatto che si disfa*. Ma più che di un fatto si tratta di una mera datità, di una transizione *aleatoria* che accade senza che vi sia taluno a osservare o a cogliere l'*alea*, se non a cose fatte per raccontarla, il che implica una storiografia fatta di tempi narrativi ma non c'entra nulla con il problema di produrre eventi o imprimere svolte: qui stiamo tuttavia concettualizzando un problema molto al di là di quanto l'autore *de quo* avrebbe voluto o saputo fare. Si potrebbe opinare che la transizione aleatoria avvenga per *decisione*, ma si tratta di un secondo significato che nel modo di ragionare engelsiano non è dato cogliere. E' come la morte – anzi: è la morte: può avvenire per

andamento inerziale, oppure per intervento di un fattore esterno, come nella fattispecie dell'omicidio. E' come la ricchezza: può esser fatta, messa insieme, per il casuale reperimento di un tesoro nascosto, per accumulazione, oppure per rapina, o ancora *with usura*. E' come la presa del potere: può esser fatta *molecolarmente*⁹⁴ oppure grazie a un colpo di mano fortunato, per irruzione, o ancora per eredità.

Engels polemizza contro "la stupida rappresentazione degli ideologi, secondo cui, poiché noi neghiamo alle diverse sfere ideologiche che hanno una funzione nella storia un'evoluzione storica, negheremmo ad esse anche ogni efficacia storica. Vi è qui alla base la banale rappresentazione non dialettica di causa e effetto come poli che si oppongono l'un l'altro in modo rigido, l'assoluta ignoranza dell'azione e reazione reciproca. Il fatto che un fattore storico, non appena generato da altre cause in ultima istanza economiche, reagisce a sua volta e può esercitare una reazione sull'ambiente che lo circonda e perfino sulle sue proprie cause, questi signori lo dimenticano spesso in modo premeditato"⁹⁵. Ci muoviamo nell'ambito del pensiero che avvolge se stesso e approfondisce sé in se stesso contro cui Marx ha rivolto la critica nel *Poscritto alla seconda edizione*. Misteriosa è la circostanza per cui talune *sfere ideologiche* da una parte non hanno storia e dall'altra hanno una funzione, cioè hanno un'efficacia, nella storia. Sembra di sentire un chimico che parla dei catalizzatori. Ma non nascondiamoci dietro un dito: il gergo engelsiano, dietro un richiamo alla dialettica, è imperniato sulla coppia azione-reazione, il cui ambito di messa in forma è costituito dalle scienze della natura, già di per sé portatrici di una *filosofia spontanea*, e ciò a dispetto di ogni persuasione e assicurazione dialettico-hegeliana da parte di Engels. L'idea che possa darsi qualcosa che esercita una funzione nella storia senza tuttavia evolvere nella storia è assunta di peso dalla teologia. Vi è un abuso di metafore com'è evidente dalla disinvoltura con cui Engels ricorre al verbo *generare*, di inevitabile origine metafisica, che richiederebbe qualche spiegazione. La trasposizione di un apparato concettuale dalle scienze della natura a quello della dialettica che egli ha preteso di isolare dalla filosofia hegeliana dovrebbe avere come risultato una *dialettica materialista*, espressione che qui come non mai si presenta autocontraddittoria.

Ragionando con Hegel. La catena, da cui il servo non può astrarre nella lotta, è l'essere. E' la catena a dare il pensiero. L'operare dell'uno è

l'operare dell'altro. I rapporti di produzione, parrebbe di capire leggendo Marx, sono l'essere degli uomini che determina la loro coscienza. Tentando di capire il pensiero di Marx e avendo d'occhio Hegel, qui si dovrebbe evincere che dentro i rapporti di produzione [dei quali non importa, per il momento, la modalità in cui sono sorti e si sono affermati] – cioè dentro l'incatenamento hegeliano – *l'analogia entis* ha dato luogo sistemicamente a una univocità. La catena hegeliana è analoga esattamente come i rapporti di produzione di Marx: ma nell'una e negli altri l'analogia ha dato luogo a univocità. Ecco perché in ogni epoca le idee dominanti sono le idee della classe dominante.

La connessione tra variazione e invarianza è pensata dalla tradizione in un modo che sembra affatto meccanico, pur se Marx non ricorre alla coppia causa-effetto. Egli riesce infatti a pensare soglie vischiose estranee alla coppia tanto cara a Engels e alla tradizione del materialismo storico. Il passaggio da uno stato all'altro (i rapporti di produzione, da forme di sviluppo, diventano catene) indica un andamento energetico-inerziale, una tendenza oggettiva, mentre le "forme ideologiche" (giuridiche, politiche, religiose, artistiche e filosofiche) "permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo", il che indica che senza tali forme il *Klassenkampf* non potrebbe dispiegarsi. Sono dunque forme "determinate". In un'epoca di stabilità dei rapporti di produzione le "forme ideologiche", si dovrebbe pensare, non permettono agli uomini di concepire e combattere il conflitto. Ciò perché sarebbero forme ideologiche determinate dalla classe dominante: sembra infatti di capire che nella fase critica, proprio perché è venuta meno la determinazione strutturale, queste forme permettono agli uomini di concepire e combattere il conflitto.

Sintomatico il fatto che l'insorgere della contraddizione materializzi l'esistenza di catene – e ciò quando i rapporti di produzione dati non esercitano più un dominio – mentre, nell'epoca precedente, durante la quale i rapporti di produzione hanno esercitato l'efficacia di forme dello sviluppo delle forze produttive, non vi sia stata traccia di catene. Traduciamo: la lotta tra le classi procede in forme talora occulte talora palesi. Quando sono occulte la contraddizione è latente? In ogni caso, nell'epoca dello sviluppo non appaiono catene: o forse, meglio, non si vedono.

Veramente, la concettualizzazione della soglia di passaggio dalla

corrispondenza fra il grado di sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione all'insorgere della contraddizione, dunque di passaggio critico alla frantumazione della corrispondenza, avrebbe forse dovuto suggerire ai marxisti qualcosa circa la necessità di costruirne il concetto. E' necessario costruire il concetto della non-corrispondenza, perché esso potrebbe offrirci il varco di accesso ai modi in cui gli uomini concepiscono il conflitto e lo combattono. Se, soltanto per un attimo, consideriamo che una volta operante la contraddizione le "forme ideologiche" dovrebbero esser pensate senza un vincolo con i rapporti di produzione – che non sono più de-terminanti –, ci rendiamo forse conto del fatto che esse sono fuoriuscite dalle "sovrastrutture". Se la "struttura" non è più "determinante", non è sensato parlare di "sovrastrutture". Sembra si possa – almeno in via provvisoria – pensare alla conquista (o riconquista?) di una autonomia. Dobbiamo forse ammettere una differenza di dislocazione tra queste "forme ideologiche" e i rapporti di produzione a seconda che esse si trovino, per così dire, nella condizione dell'esser-determinate (subiscano, cioè, la determinazione), oppure nella condizione di una rottura della determinazione. E' alla differenza tra questi stati di cose che pensa Lenin quando teorizza l'*anello debole*.

La concettualizzazione della differenza tra i due stati di cose sembra richiedere al pensiero la differenza tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*. La diagnosi marxiana dell'"anatomia", cioè dell'ossatura, cioè dell'"*economia politica*", è un'espressione con la quale "l'essere economico e la coscienza economica vengono dialetticamente congiunti in un solo concetto"⁹⁶. Tale concezione, però, "compie in pari tempo un notevole passo avanti, ampliandosi nella tesi più discutibile che attribuisce ai rapporti di produzione materiali di esistenza un'importanza *basilare* e radicale nei confronti di tutti gli altri rapporti, per arenarsi infine alla tesi del marxismo volgare della cosiddetta 'base reale', la sottostruttura, sulla quale, come su un sostrato autonomo, si erge una 'sovrastruttura' da interpretare in senso meramente ideologico. E' proprio in questa forma non soltanto più rozza, ma anche deformata, che il marxismo viene per lo più fatto oggetto di critica e di difesa"⁹⁷.

1.3 Karl Marx 2

La “totalità” di cui parliamo, il “tutto sociale strutturato” di cui ha poi parlato Althusser, è l’insieme dei moderni rapporti sociali di produzione. Essi sono ricavati da Marx secondo un criterio storico-concreto. I nuovi rapporti di produzione “non si sviluppano dal nulla, né dal grembo dell’Idea che pone se stessa, ma nell’ambito e in antitesi allo sviluppo della produzione esistente e ai rapporti di proprietà tradizionali”⁹⁸. Una volta nato, tuttavia, lo stato di cose borghese forma un sistema che è spiegabile puramente a partire da se stesso. Le “condizioni del suo divenire” – come dice Marx servendosi di categorie hegeliane (ma avrebbe forse fatto meglio a scrivere *le condizioni del suo esser-divenuto*) – si sono trasformate in “risultati della sua esistenza”⁹⁹. L’esposizione immanente del sistema ha tuttavia i suoi limiti in quanto, rigorosamente condotta, rinvia immediatamente “ad un passato che sta alle spalle di questo sistema”¹⁰⁰, ai “livelli storici preliminari del suo divenire”¹⁰¹.

Marx studia il mondo capitalistico sotto l’aspetto della sua *struttura divenuta*, e cioè di una “esistenza del valore” pervenuta a “purezza e generalità”. Tutti i presupposti storici del capitalismo sono per Marx soltanto presupposti “del suo divenire” i quali “sono superati nel suo esistere”. Fanno parte della “storia della sua formazione, ma non certo della sua storia *contemporanea*, vale a dire non rientrano nel sistema reale del modo di produzione da esso dominato”¹⁰². Marx ha dunque di fronte un tutto strutturato in senso strettamente deduttivo, la cui forma produce essa stessa le proprie condizioni di esistenza: non più come “condizioni della sua nascita, ma come risultati della sua esistenza”¹⁰³. Le forme che storicamente precedono questa forma stanno alle sue spalle, allo stesso modo come “i processi attraverso cui la terra è passata dallo stato fluido e gassoso alla sua forma attuale, trascendono la sua vita in quanto terra già formata”¹⁰⁴. Il tutto strutturato è dunque pensato come *produttivo*, nel senso che la sua esistenza produce le sue condizioni di esistenza. La deduttività si presenta pertanto come linea dallo stesso allo stesso. In ultima analisi, anzi, non si tratta neppure di una vera e propria deduttività, ma di un procedimento autopoietico la cui forma non può che essere autodefinitoria.

Non è che in Hegel le cose stessero in modo troppo diverso. “Costumi, leggi e costituzione – scrive Hegel – costituiscono la vita interna organizzata dello spirito di un popolo. Il principio o la specie e determinazione della sua essenza è in essi espresso”¹⁰⁵. Quando parla della formazione dello Stato Hegel è ancora più preciso: “La *forza* che in

questa comparsa dello Stato è fondamento, non è perciò fondamento del diritto, ma solo il momento necessario e giustificato nel passaggio dallo stadio di un'autocoscienza immersa nel desiderio e nella singolarità, allo stadio della autocoscienza generale. Questa forza è l'inizio *esteriore* ed apparente degli Stati, non il loro principio sostanziale"¹⁰⁶ [corsivi nostri]. L'inizio esteriore può forse anche essere stato decisivo, ma esso è inessenziale una volta che il processo è compiuto. Un conto è l'inizio, un conto il principio – ed è chiaro che Hegel ha in mente l'irreversibilità dell'esser-divenuto, ottenuta grazie a una sottrazione di essere. Può persino darsi che l'inizio esteriore sia dovuto al caso. Ma l'*esteriorità* porta con sé qualche altra risonanza. Ciò spiega la circostanza che nella comparsa dello Stato sia stata necessaria appunto la forza, ma che essa sia poi disparita una volta iniziata la vita autentica dello Stato: espunta dallo Stato, eliminata dal suo concetto, perché è stato eliminato il nemico.

Il problema è che questo modo di ragionare mostra qualche difficoltà quando si tratta di pensare il *punto critico*, come è peraltro evidente quando Marx tenta di spiegare il passaggio dalla stabilità della corrispondenza tra rapporti di produzione e grado di sviluppo delle forze produttive alla instabilità dovuta al fatto che i rapporti di produzione si sono convertiti in catene, al punto che subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Non si vuole, con questo, suggerire che lo stato di cose esposto da Marx – e, in modo diverso, teorizzato da Hegel – sia reversibile. Nessuno dei due ha mai pensato che sia possibile produrre una reversione del processo storico.

Il problema è assai diverso. Nel formarsi del modo di produzione le condizioni della sua nascita entrano a costituire il tutto strutturato e vengono configurate come risultati della sua esistenza. Ciò che ha concorso a far nascere l'insieme dei rapporti di produzione viene collocato sotto il loro dominio. E' per questa ragione che essi sono determinanti, mentre le condizioni grazie alle quali i rapporti di produzione sono nati sono collocate nella posizione di esser-determinate. Ciò che era primario diventa secondario. Ciò che era *próteron* è posto come *yósteron*. Ciò che era reale diventa aeriforme. Ciò che era necessario diventa esteriore. Ciò che era autonomo diventa dipendente. Ciò che era variabile diventa invariante. Ciò che era presente diventa passato. Ciò che era vivo diventa *mortuum* e il problema è tenerlo fermo, il che richiede la massima forza. La condizione delle sovrastrutture indica l'avvenuto dispiegamento sistemico

del dominio della parte-tutto sulle parti – e proibisce in linea di principio che queste forme ancillari possano emanciparsi o comunque lasciare l'orbita entro la quale sono costrette a ruotare una volta che il tutto sia strutturato.

I “fatti” sembrano sparire dietro il modo di produzione come accadimenti meramente ontici. Ma non è questo che Marx ha in mente. Per Marx come per Hegel la realtà è processo, *totalità negativa*. In Hegel il processo reale si presenta *chiuso*, ontologia chiusa rispetto alla quale la realtà umana degrada a derivato. Ma la totalità in Marx è limitata nel tempo, limitata dall'insorgere del punto critico. Non lo diciamo per civettare con Carl Schmitt, convinti come siamo che Schmitt abbia letto Marx (e Lenin).

I nuovi rapporti di produzione “non si sviluppano dal nulla, né dal grembo dell'Idea che pone se stessa, ma nell'ambito e in antitesi allo sviluppo della produzione esistente e ai rapporti di proprietà tradizionali”¹⁰⁷. Una volta nato, lo stato di cose capitalistico forma un sistema che è autodefinitorio, spiegabile unicamente a partire da se stesso. L'analisi porta a individuare “dei punti nei quali c'è l'indizio del superamento dell'attuale forma dei rapporti di produzione – e quindi un presagio del futuro, un movimento che diviene”¹⁰⁸ – mentre l'economia politica considera “il capitale come una forma di produzione eterna e naturale”¹⁰⁹.

Chiamiamo *punto critico* il punto in cui un sistema inizia a disfarsi – quando “subentra un'epoca di rivoluzione sociale”, come scrive Marx – e le condizioni che hanno concorso a costituire il modo di produzione, svaniti i legami della determinazione – che cessa di essere ultima istanza –, tornano ad acquisire autonomia e, in tal modo, a potersi opporre all'economia che le ha soggiogate e poste nella condizione derivativa di sovrastrutture. Nel punto critico i rapporti di produzione cessano di essere *forma* – e le sovrastrutture cessano di essere *materia*. La materia è “ciò in cui ha termine il disfacimento”. In questo concetto aristotelico sono impliciti almeno due aspetti: il primo è che il disfacimento può eventuarsene *phýsei*, si potrebbe dire per semplice estenuazione della cosa, tenuto conto del fatto che il tempo porta sempre con sé il disfacimento; il secondo è che il disfacimento può essere prodotto da un'azione che, per così dire, forzi i tempi. Le forze produttive cessano di essere materia. La

lotta è sempre stata per occupare lo spazio della *determinazione*, cioè della *forma*. La forma è *enérghēia* che ha soggiogato le forze produttive per instaurarsi come determinante. Le forze produttive sono *enérghēia* ridotta a materia. Così la classe aristocratica ha cessato di occupare lo spazio della *forma* ed è stata soggiogata dalla classe borghese, cioè dall'economia. Così le forze produttive sono presentate come un prodotto del capitale. Se la parola *lotta* nell'espressione di Marx ha un senso, non si può pensare se non che essa sia incessante.

Ora, è vero che la "critica dell'economia politica" tratta del capitale già costituito, che ha alle spalle i "livelli storici preliminari del suo divenire"¹¹⁰ e cresce in virtù della propria azione: *diventa* cioè *phýsei* per *autopoiesis*. La riflessione teorica (e l'analisi scientifica) sulle forme di vita umana "comincia *post festum* e quindi parte dai risultati belli e pronti del processo di svolgimento. Le forme (...) hanno già la solidità di forme naturali della vita sociale, prima che gli uomini cerchino di rendersi conto, non già del carattere storico di queste forme, che per essi anzi sono ormai immutabili, ma del loro contenuto"¹¹¹. Questa circostanza spiega perché il modo di produzione – pertanto: la connessione reale struttura-sovrastuttura di cui Marx ha parlato nella *Prefazione del 1859* – si presenti come un tutto spiegabile unicamente a partire da se stesso, avente cioè consistenza autodefinitoria. Ma il suo incorrere in un'epoca di rivoluzione sociale dovrebbe costituire la circostanza per cui la consistenza autodefinitoria cessa: diversamente saremmo costretti a teorizzare che la rivoluzione sociale sia un prodotto degli stessi rapporti di produzione. Come prodotto, la rivoluzione sociale sarebbe una ben strana sovrastruttura.

La questione del *punto critico*, se abbiamo ben compreso il problema, indica il punto di rottura delle connessioni necessarie, il punto di rottura della realtà, e indirizza a pensare che il volgersi delle forze produttive contro i rapporti di produzione sia un che di reale. Le forze produttive, cioè, riacquisita autonomia, possono volgersi contro i rapporti di produzione solo perché la loro autonomia è reale: è reale – perché in linea di principio e di fatto, lo era; mai e poi mai perché un effetto si rivolge contro la causa che l'ha prodotto.

La tesi, tipica della tradizione marxista, secondo cui le sovra-strutture godrebbero in qualche misura di una *relativa autonomia*, si presenta qui come un arnese teorico di scarsa plausibilità perché non in grado di spiegare un processo reale come appunto un rivolgimento. Con qualche

dose di ironia si potrebbe osservare che il massimo di autonomia relativa concesso dalla coppia struttura-sovrastuttura sarebbe la rivolta degli schiavi guidati da Spartaco oppure la ribellione degli angeli guidati da Lucifero. Ora il problema è che se nel *punto critico* ciò che era determinato si volge contro ciò che era determinante in ultima istanza, questo fatto segnala che la nuova condizione non può essere sorta dal nulla. L'indipendenza delle forze produttive è guadagnata soltanto perché esse, prima di essere poste nella condizione della determinatezza, erano già indipendenti. Esse guadagnano la propria indipendenza solo al prezzo di soggiornare nella disgregazione. L'indipendenza è il nome proprio dell'autonomia, del suo transito da forme di lotta occulte a forme palesi. Questa particolare conformazione delle relazioni lascia capire il grado estremo di fragilità teorica della tradizione marxista a proposito della politica, perché la coppia classica struttura-sovrastuttura non è adeguata a spiegare i mutamenti rivoluzionari né nella prospettiva del loro insorgere né nell'analisi del loro esser-divenuti. Neanche è accettabile che si vagheggi di corrodere la rigidità metafisica di tale coppia concettuale ricorrendo all'artificio di far intervenire ipotetici soggetti contro l'oggettualità. La tradizione del marxismo non si è mai impegnata nella distinzione concettuale tra i soggetti e *il soggetto*, tipico residuo metafisico che essa non ha mai voluto seriamente lasciar cadere. Ma un ferro di legno è sempre un ferro di legno.

Consideriamo infine, sia pur brevemente la Tesi XI su Feuerbach. Marx scrive: "I filosofi hanno finora interpretato il mondo in vari modi; il problema è però di trasformarlo" [*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern*]. Nelle contemporanee pagine de *L'ideologia tedesca*¹¹², è detto: "(...) Questa richiesta, di modificare la coscienza, conduce a un'altra richiesta, d'interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione". Non deve sfuggire che, restando nella prospettiva criticata da Marx, non si esce dalla tradizione dell'*adaequatio*, integralmente operante nella metafisica dei moderni. Ad esempio in Cartesio, dove la connessione tra *res cogitans* e *res extensa* ha dovuto stabilire come presupposto la loro adeguabilità, per cui il reale non-mentale si adegua alla mente perché anticipatamente pensato- posto come reale; tale *adaequatio* presuppone tuttavia quella dell'ego alla cosa stessa che, con la sua necessità, determina a pensare, come è spiegato nelle Meditazioni metafisiche.

I filosofi sono coloro che amano ciò che è da sapere; quindi nella filosofia, già nel nome di filosofia, è implicita la metafisicità, cioè la spinta a opporsi oltrepassando. “Hanno interpretato” significa che c’è qualcuno tra noi che ha accesso a ciò che è da sapere, e si frappone, fa da interprete, tra la gente comune e ciò che è da sapere. Non sembra si possa sfuggire dalla necessità di considerare il passaggio tra *verschieden* e il verbo *verändern*. Il primo esprime la contemplatività dell’interpretazione cioè della filosofia di fronte alla datità, interpretata variamente *pròs mían archén* secondo la più stretta tradizione filosofica; il secondo verbo indica la necessità dell’azione, ma contiene al suo interno la decisione di modificare–alterare la gerarchia interna alla pluralità. Questa pluralità non è soltanto mentale, perché in tal caso sarebbe sufficiente guardare il mondo con occhi diversi.

Per quanto riguarda la parola “mondo” in Marx, la questione è un po’ più complicata. Nel mito della caverna di Platone, per esempio, ciò che è qua è il nostro mondo comune, ma la sua essenza non è qua, è *metà*, e occorre un mediatore. Quindi il contenuto del nostro mondo comune, che è qua, in realtà è là, è da sapere, e serve mediazione. Se non fosse da sapere, infatti, gli schiavi nella caverna saprebbero già tutto. Perciò, dentro il concetto di mondo risulta l’ondeggiare tra il qua e il là. Ecco perché è nata la filosofia. Il sapere è l’aver visto, cioè l’essere stati di là. Dentro il concetto di mondo, dunque, si trova un legame, perché esiste un rapporto tra il di qua e il di là, ma si trova anche una scissione, perché tra l’aver saputo e il raccontare subentra inevitabilmente la figura del mediatore. Questo nella tradizione filosofica. Mentre la richiesta marxiana di *trasformare* si riferisce a qualcosa che è messo in forma. Come vedremo tra qualche rigo, Heidegger ha un concetto assai convenzionale di *mondo*, cui non a caso corrisponde un atteggiamento filosofico dopo la filosofia, interpretativo dopo l’interpretazione.

Marx, quando scrive “*in vari modi*”, si riferisce evidentemente al *pollachôs* di Aristotele (*Metaph.*, IV, 1003a 33-34) [l’essente è detto in molti modi, ma sempre in riferimento a una unità e non per omonimia] perché, comunque, la filosofia è nata come tentativo di afferrare la cosa importante in mezzo al plurale, che è sempre quella presupposta. Però, mentre Aristotele afferma che quando si parla di *ón* lo si intende *pollachôs*, Marx dice che il *pollachôs* è la galleria di tutte le versioni che i filosofi hanno elaborato volta per volta. Quindi Marx vede nel *pollachôs* lo svolgimento della storia, che Aristotele, appartenendo alla classicità, non vede. Il problema di

fondo, la cosa importante, dice Marx, è “però di trasformare”. È evidente che l'avversativa “però” non sarebbe stata possibile se prima Marx non avesse parlato del *pollachôs* (esattamente perché nel passo citato di Aristotele dopo il *pollachôs* c'è l'avversativo *allà*). Il senso della tesi marxiana non è tuttavia che dopo la filosofia, che è interpretazione, si tratta di passare all'azione – questo, in fondo, l'hanno detto tutti lasciando le cose esattamente come erano. Il senso è che la *mía phýsis* cui Aristotele si riferisce è per Marx il punto d'approdo di un *fare*, che il fare dà luogo all'essere, che pertanto al fondo del pensare c'è da sempre il fare. Non è il pensiero a condurre al fare, ma il fare a portare incorporato il pensare – e questo perché la distinzione-separazione tra pensare e fare ha il solo fine di massimizzare la loro capacità produttiva e non può esser pensata come essenziale.

Heidegger diceva che il pensiero ha il compito di cercare l'unica cosa di cui c'è bisogno, cioè che manca. E il *philosophēin* è il cercare, appunto, ciò che manca. Quindi la necessità della cosa, in quanto manca, preme sul pensiero. (Marx, infatti, usa la forma impersonale del verbo: “si rende necessaria”). È evidente che Marx stava ha in mente qualcosa di afferente a ciò che Cartesio chiama la *res ipsa*, quando scrive: “Sono determinato a pensare dalla necessità della cosa stessa”. Il pensare, perciò, non è un affare del soggetto. Marx vuol dire che il *philosophēin*, che è la metafisicità, è la mancanza di ciò che non è qua, e che attrae. Lo stesso in Platone, il quale non scrive chi è a liberare lo schiavo: i verbi [nel libro settimo della *Politeia*] sono tutti al passivo o al medio. Tornando a Marx, egli parla di una necessità ineluttabile per il pensiero, cui esso non può opporsi. Questo fa anche capire l'indiscutibile appartenenza di Marx, che è un pensatore, alla classicità. Marx pensa un mondo attraverso la necessità che viene dal non mondo: è quello che è sempre successo, perché l'essenza della cosa è la non cosa, quella che Hegel chiama il *non questo*. La *necessità* che si pone, quindi, è quella del trasformare. “Trasformare” è un verbo attivo, che implica una transizione di forma, cioè l'imposizione, con la forza, di un'altra *morphé*. Il mondo è cosa, la cosa è *synolon* di *hýle* e *morphé*, occorre scindere questa e metterne-porne un'altra. La costruzione di un *synolon* presuppone la scissione-separazione-disgregazione di quello che lo precede e, prima ancora, presuppone che tra i due elementi del *synolon* vi sia una distinzione reale. Viceversa non sarebbe pensabile neppure il concetto della trasformazione se la distinzione reale non fosse acquisita come presupposto. La ragione è che Marx considera il mondo un *factum* perché *intende per*

mondo lo stato di cose presente. Stabilizzatosi nello stato di cose presente, il passato grava come un incubo sul cervello dei viventi. Dunque la tradizione filosofica considera in realtà intrascendibile l'orizzonte del presente-passato cui sempre si riferisce e riferisce la pluralità, e che si para di fronte ai viventi come una minaccia. Al contrario Marx chiede che l'azione, il fare-trasformare, siano fondati nel futuro. Ed è corretto: *tutti i verbi del fare contengono il futuro.* E' noto che la separazione-disgregazione può anche venire da sé per via del tempo (che, come dice Aristotele, porta con sé la corruzione), ma qui Marx intende affrettare l'occasione, forzare la mano al tempo. In Platone l'ex-schiavo torna nella caverna a imporre la ragione, con il diritto che viene proprio dal fatto di aver ragione e di non dover contare democraticamente. Marx quando dice "trasformare", intende riferirsi a qualcosa di pratico, e non soltanto di mentale; pur parlando di un'esigenza pratica, egli ne parla teoricamente. I filosofi hanno semplicemente guardato il mondo con occhi diversi (tipico del platonismo). Marx, invece, intende il primato della pratica dentro la struttura del concetto; egli pensa le cose da fare – perché ha capito che il mondo che i filosofi si sono limitati a interpretare in vari modi è il prodotto di un fare, è un fatto. Perciò, se si segue il filo del ragionamento di Marx, l'autentico oltrepasamento non può consistere in una nuova interpretazione, ma in un fare. Nella tradizione occidentale il pensare appartiene per definizione al genere del *poiein*, e se si guarda con attenzione Aristotele si avverte che il peso semantico di questo verbo è anteriore alla specializzazione intervenuta nei verbi del fare, tra *prattein* e *poiein*. Si trova dunque in errore Heidegger quando sostiene che la tesi di Marx è pronunciata contro la metafisica ma presuppone una metafisica, che pertanto secondo lui Marx si contraddice¹¹³: Marx non presuppone alcuna metafisica, perché ha capito che il solo oltrepasamento possibile non è quello interpretativo, ma consiste in un fare perché il mondo è il prodotto di un fare. Non c'è niente di più ateorico che considerare il fare pensiero *applicato* (come sciocamente sostiene Heidegger nel testo citato)¹¹⁴. L'unico paradigma possibile, in cui c'è il primato della pratica all'interno del pensiero, è il Creatore: perché, come scriveva Leibniz, "*cum Deus calculat mundus fit*". Difatti, quando Marx pensa all'imposizione di un'altra *morphé*, pensa a un atto creativo (un atto compiuto a partire dal nulla), in cui cioè sul qualcosa-mondo che va scisso deve prevalere la potenza del negativo. Trasformare significa tornare a creare daccapo il già-fatto. Nel suo pensare, cioè, c'è il primato del fare. E' necessaria la massima precisione. Non si tratta di passare dalla teoria alla

pratica – qualunque chiesa, in fondo, sarebbe capace di pensare qualcosa del genere - , ma di capire che è la pratica a contenere il concetto, che essa è cioè il vero *proteron*. Questa circostanza sancisce la cesura compiuta da Marx nei riguardi della tradizione filosofica e dispiega l'oltrepassamento della metafisica molto prima che all'oltrepassamento si accingesse il pensatore alemanno.

1.4 Karl Korsch

Uno tra i principali cl: i marxista novecentesca è

Marxismo e filosofia di Karl Korsch (1923)¹¹⁵. “I rapporti sociali di produzione – scrive Korsch – (la struttura economica della società) costituiscono la base reale su cui (...) si innalza la sovrastruttura giuridica e politica”¹¹⁶. Più avanti aggiunge: “Per servirci del *paragone* (corsivo nostro) marxiano, nell’edificio della vita sociale degli uomini, essi [cioè: i “fenomeni del processo vitale storico, sociale, pratico in senso lato, che comprende anche il processo vitale ‘spirituale’”] rappresentano le sovrastrutture, mentre la base dell’edificio è costituita da quella che di volta in volta è la ‘struttura economica’ della società”¹¹⁷. In questo modo la prospettiva analitica è chiarissima: sia pur *di volta in volta* la coppia struttura-sovrastruttura funziona come una chiave universale, ma sarebbe forse meglio dire un *passepartout*. Ma guardiamo meglio. *Di volta in volta* c’è una struttura economica a occupare lo spazio della determinazione. Questo vuol dire che la struttura economica può certo cambiare. Quel che non cambia è la determinazione – cioè, la causa. *Siamo in piena metafisica senza averne l’aria*, anzi con l’aria della massima concretezza. *Mors immortalis*, anche qui. Salta all’occhio un problema: Korsch avrebbe potuto cogliere a volo l’occasione per stabilire teoricamente in che cosa consista e da che cosa sia deciso il passaggio da una struttura economica all’altra. Dopotutto, a cambiamento avvenuto qualunque cosa mantiene in sé qualcosa di anteriore al cambiamento stesso, ed è probabilmente vero anche il contrario: qualunque cosa contiene in sé qualche elemento che anticipa il cambiamento¹¹⁸. Avrebbe forse potuto osservare che, proprio per via dei presupposti della sua analisi, si tratta di un passaggio dallo stesso allo stesso. Tuttavia “non è una lunga discussione teorica che può decidere se un metodo scientifico sia giusto o errato; la verifica definitiva si ha sempre soltanto mettendo ‘praticamente’ alla prova il metodo stesso”¹¹⁹, che Marx considera esplicitamente solo un *filo conduttore* per lo studio dei fatti empirici della vita sociale degli uomini. Una volta per tutte: l’espressione *fatti empirici* va pensata senza alcuna risonanza di scuola. Marx non è un empirista, né certo lo è Korsch, il quale osserva come lo stesso Marx abbia sottolineato spesso “il malinteso di coloro che volevano vedervi qualcosa di più. Ciononostante, *dietro* queste frasi si nasconde naturalmente più di quanto *in* esse è espresso immediatamente. (...) queste frasi contengono piuttosto qualcosa che merita, più di tutte le cosiddette ‘filosofie’ che la moderna epoca borghese ha prodotte, di essere chiamato una ‘concezione del mondo’ filosofica. Per la prima volta nei tempi moderni, qui è infatti stata

completamente superata la rigida separazione tra teoria e prassi, caratteristica di quest'epoca borghese e del tutto ignota alla filosofia dell'antichità e del me-dioevo"¹²⁰.

Korsch, andrebbe talora ricordato, è persuaso che nella vicenda della formazione della teoria di Marx siano visibili cesure e discontinuità che non è stato Althusser a diagnosticare per primo né per ultimo. Marx ed Engels, tuttavia, "alla totalità non sostituiscono mai una molteplicità di elementi autonomi; essi si limitano a creare una connessione scientificamente più approfondita e sempre basata sulla critica dell'economia politica – che serve da struttura – tra i singoli elementi che compongono il sistema. Nell'opera dei suoi creatori il sistema non si dissolve mai in una somma di scienze singole, cui si aggiunge, dall'esterno, un'applicazione pratica dei loro risultati"¹²¹. Queste parole non sono affatto innocenti, come è visibile al primo colpo d'occhio nei termini *connessione* e *sistema* e come si vede nel termine polemico *applicazione*.

In *Il materialismo storico* Korsch scrive: "è lo Stato in tutto il suo divenire ed essere storico che affonda le sue radici nei rapporti di vita materiale della società civile, cioè nell'economia politica, e che dunque su questa base deve anche essere compreso teoricamente e attaccato praticamente"¹²². Non per scherzo, è opportuno notare che qui siamo passati da una metafora edificatoria a una espressione di tipo agrario, ma che comunque non si capisce cosa significhi l'espressione *su questa base*. Non del tutto a caso: l'azione tecnica di fondare un edificio da sempre vorrebbe assomigliare alla creazione di un che di naturale. L'arte imita la natura, sicché la storia pare ricalcata sulla *phýsis* e l' *hypokéimenom* di Aristotele viene declinato come *rizoma*. Dobbiamo capire a fondo: il problema è che la coppia struttura-sovrastuttura, dietro una radicalizzazione materialistica solo apparente, elide e volatilizza la concretezza che vorrebbe far mostra di aver conquistato. Il problema della metafisica non è una trovata, perché la nozione teorica di base o struttura appartiene di pieno diritto alla problematica teorica dell' *hypokéimenom*, che gli aristotelici hanno tradotto in *fundamentum*.

Un punto di chiarezza Korsch lo conquista nel *Karl Marx*¹²³, ma solo un punto, quando scrive che "la prova che le 'leggi' dell'economia borghese non sono leggi naturali e definitive, ma solo leggi transitoriamente valide per un'epoca storica determinata della formazione economico-sociale, include che queste pretese leggi possano essere

rimosse, nel corso dell'evoluzione ulteriore, con l'azione sociale consapevole della classe oggi da esse oppressa e sostituite da un'altra forma, più elevata e libera della vita sociale"¹²⁴. Ora, proprio questo è il problema da considerare: non sono leggi naturali, non sono eterne, possono persino essere rimosse – ma occupano lo spazio della determinazione, che è uno spazio dell'efficacia, e sono pensate sempre nella categoria metafisica di causa. Sono “leggi” tra virgolette cioè *pretese leggi*, come scrive Korsch. Non sono naturali, ma sono pensate nella coppia causa-effetto desunta dalla *phýsis* e da sempre centrale nella problematica metafisica. Il vero problema operante alle spalle del materialismo storico è costituito dalla concezione della natura che, come se fosse ovvio, è considerata alla base della teoria della storia a dispetto di ogni assicurazione contraria. Ciò spiega la contiguità di paradigma fra la tradizione marxista e la teoria delle catastrofi.

La ricerca teorica korschiana è tormentata. Quando egli analizza e commenta la *Prefazione del 1859* ricorre a espressioni in cui è visibile la difficoltà del lavoro in cui egli è impegnato. La connessione struttura-sovrastuttura, scrive, “sussiste innanzi tutto come un *nesso statico* fra i diversi strati sovrapposti di una formazione economico-sociale data (...)”. Questa relazione apparentemente statica è però solo un caso particolare del *nesso dinamico*, per mezzo del quale tutte le componenti della vita sociale sono collegate fra di loro nella loro evoluzione"¹²⁵. Qui si potrebbe ragionare. La staticità meccanica della coppia che qui discutiamo è un caso particolare della connessione dinamica che garantisce l'evoluzione. L'evoluzione è l'invarianza, la staticità è solo una particolarità. La transizione da una struttura economica all'altra è l'ordinario, l'epoca fra una transizione e l'altra è l'eccezione. Ecco il punto: lo stato di eccezione è la norma, mentre lo stato di cose - la staticità di una formazione o di un'epoca - deve essere spiegato avendo a riferimento l'ordinario-eccezione. Questo perché Korsch concepisce ovviamente la storia come flusso. In ogni caso il tentativo di strappare la storia dalla *phýsis* è del tutto evidente – ma qui c'è qualcosa che finora sembra essere rimasto in ombra: Korsch ha anticipato di qualche decennio gli argomenti che sarebbero stati addotti, come vedremo tra breve, da Althusser. L'autore di *Marxismus und Philosophie* sa che il rapporto tra teoria marxista e filosofia hegeliana è un problema dolente. “La corrispondenza [tra rapporti di produzione e grado di sviluppo delle forze produttive, *A. Pe.*] contiene in sé già la ‘contraddizione’ [nb le virgolette], il cui sviluppo, nel corso successivo, è la causa [nb] della

trasformazione dei rapporti di produzione (...)”¹²⁶. La “contraddizione”?

Ma Korsch conquista un terreno e una dimensione del tutto diversi del problema in *Dialettica e scienza nel marxismo*, dove scrive: “Bisogna pensare le opposizioni della dialettica non come opposizioni poste in contrasto ma come oggetti in contrasto o, per usare un’espressione kantiana, come ‘reali ripugnanze’. E di contrap-posizioni di questo tipo parlano non soltanto il filosofo dialettico Hegel ma anche profondi e acuti pensatori come Kant e Bolzano non spinti certo da intenzione dialettica. [...] Una breve analisi di questo concetto di opposizione definito da Kant e Bolzano mostra che le relazioni che intercorrono tra tali ‘opposizioni’ e le formazioni che nascono dall’‘unione’ di tali opposizioni, possiedono tutte le caratteristiche essenziali che Hegel utilizza per la sua dialettica”¹²⁷. Il terreno problematico qui conquistato mette a nudo un nucleo teorico che era rimasto finora avvolto in dense nebbie metafisiche che la tradizione marxista si era limitata, per così dire, a sfiorare. La ricchezza di questo punto di vista raggiunto da Korsch – un pensatore non a caso invisibile all’ortodossia, e che dovette scegliere l’esilio e abitarlo – è quella di aver toccato con mano il significato profondo della contraddizione dialettica hegeliana, mistica *cortex* dentro la quale, in quanto *unione*, pulsano e sono operanti opposizioni reali tra le quali è in corso la lotta. Dal momento che le opposizioni della dialettica sono *ripugnanze reali, oggetti in contrasto*, non è in alcun modo pensabile che dalle loro relazioni nasca uno stato di cose pensabile come struttura causante o determinazione in ultima istanza, ecc., perché queste relazioni, per esser pensate come *determinanti* o *causa*, devono essere anticipatamente pensate come un che di *solido*. Invece le relazioni, proprio perché tali, non possono essere in linea di principio pensate come un che di solido. Con questo concetto abbiamo compiuto un passo fuori della dialettica della natura, perché l’osservazione di Korsch rompe una volta per tutte con l’idea di considerare la storia come una specie di *seconda natura* (espressione che, a guardar bene, non è priva di problemi a causa delle sue ascendenze metafisico-teologiche). La *cortex* hegeliana è il guscio mistico filosofico; l’*unione* cui fa cenno Korsch è il dominio reale di una entità sull’altra. E’ piuttosto sintomatico che egli non scriva *sintesi* – termine compromesso con il gergo filosofico scolastico. Sarebbe necessario cercare il *nome* di questa *unione* per concettualizzarne l’essenza e *vedere l’effetto che fa*, se è consentito scherzare. Se le opposizioni reali sono in lotta – trattandosi qui non di pure e semplici *cose*, ma di due classi –, il senso della lotta deve essere sempre pensato come *unione*. Con questo

termine Korsch si riferisce alla lotta e alle sue condizioni, che egli pensa tuttavia come reversibili. In discussione sembra il concetto di *rapporto*, entrato a costituire i *rapporti di produzione* come stato di cose, il che deve imporre il problema della determinazione concettuale dei rispettivi ambiti e del campo di battaglia.

1.5 György Lukács

A guardare oggi le des
assapora l'effetto straniante

*ria e coscienza di classe*¹²⁸ si
i. Già la stessa circostanza

che l'opera abbia al centro la *coscienza di classe* come problema contribuisce a rendere distante il clima in cui la problematica teorica venne pensata e messa in forma. Eppure, la questione posta nel titolo dell'opera suggerisce come per l'autore le forme della *coscienza* fossero essenziali in rapporto alla storia nel doppio versante: dell'essere un prodotto eminentemente storico e nell'intervenire in modo decisivo a cambiare la storia¹²⁹. Nel far questo il pensatore ungherese fa di tutto per difendere il *materialismo storico*, nomina diffusamente la *struttura* economica, ma lo fa cercando in vari modi di astenersi dal nominare la forma canonica *struttura-sovrastuttura*. La ragione è implicita ma assai evidente. La forma assunta da questa difficoltà espositiva che ha l'aria di tradurre una difficoltà di altro genere è quella della coppia *soggetto-oggetto*, che appare a volte come il varco di uscita da una situazione soffocante su cui grava il retaggio del marxismo della seconda internazionale e incombe l'ortodossia sovietica, che s'è poi abbattuta su lui e su Korsch per dispiegarsi infine come scolastica novecentesca.

Ben presente è, nell'analisi di Lukács, la cognizione che l'oggettualità dello stato di cose capitalistico sia un dato eminentemente storico, "regolato da leggi le quali, pur potendo a poco a poco essere conosciute dagli uomini, si contrappongono ad essi come forze che non si lasciano imbrigliare e che esercitano in modo autonomo la propria azione". Quindi, "benché possa indubbiamente utilizzare a proprio vantaggio la conoscenza di queste leggi, l'individuo non può influire, mediante la propria attività, sullo stesso decorso della realtà in modo da modificarlo"¹³⁰. A parte l'*individuo* – dubbio parto filosofico, anche nella forma estenuata di *individuo sociale* – vi è qui la cognizione del fatto che le *leggi* dei rapporti di produzione capitalistici, presentandosi come una *seconda natura*¹³¹, danno luogo a uno sviluppo nel corso del quale soltanto "il lavoro nella divisione capitalistica del lavoro" si trasforma "in una categoria sociale capace di influire in maniera determinante sulla forma di oggettualità sia degli oggetti come dei soggetti della società che così ha origine, del riferirsi di questa società alla natura, dei rapporti degli uomini tra loro in essa possibili"¹³². Penetrando nella corteccia filosofica entro cui l'autore ha avvolto l'analisi, spicca la straniante categoria dell'*influire* – che vorremmo non da oggi ristretta a più riposti ambiti gergali tanto appare un arnese inservibile – connessa a una capacità di *determinazione* da cui traspare il disagio nei riguardi della *determinazione in ultima istanza*. Difficile è spiegare come qualcosa che è determinato dal corso dello

sviluppo, che cioè non è autonomo, si trasformi in un che di determinante nei riguardi di ciò che esercita autonomamente la propria azione. E questo perché Lukács non ha alcuna intenzione di impegnarsi a spiegare teoricamente come possano darsi *leggi e forze che non si lasciano imbrigliare e che esercitano in modo autonomo la propria azione* senza entrare nella morfologia soggettuale. Ha in mente i rapporti di produzione che, secondo Marx, sono *necessari e indipendenti* dalla volontà degli uomini, ma appare in difficoltà di fronte al problema di pensare le metafore. Decisiva è la coppia soggetto-oggetto, che non è che filosofia moderna entro cui è accolta la terrificante coppia struttura-sovrastuttura pensata come causa-effetto come è evidente dal ricorso al verbo *influire*. Il problema è che in questa coppia il soggetto patisce assai più che agire, mentre quello che l'autore chiama *oggetto* è detentore di autonoma capacità di agire. Non serve asserire che esso si contrappone al soggetto come forza autonoma. E' necessaria una radicalità capace di pensare sino in fondo, e questa radicalità è qui assente sotto la copertura – solo apparentemente innocua – della vetusta coppia filosofica soggetto-oggetto¹³³.

Il materialismo storico, secondo Lukács, è stato prodotto dalla ragione che ha raggiunto forma razionale “mediante la scoperta del suo vero sostrato, della base a partire dalla quale la vita umana può essere realmente cosciente di se stessa”, per cui “se da un lato la teoria hegeliana viene soppressa, dall'altro si realizza proprio il programma della sua filosofia della storia”¹³⁴. Sembra da un lato che la teoria sia l'esito di un processo autonomo, dall'altra che essa sia determinata: forma filosofica di approdo della determinazione in ultima istanza e della autonomia relativa. Questa ortodossia asfissiante procede a una urbanizzazione europeo-occidentale del dispositivo che il *Soviet Marxism* avrebbe imposto come formula tridentina. A quasi un secolo di distanza viene da chiedersi se per caso gli eventi non si siano svolti all'insaputa di una teoria che ha solo mimato un proprio compito di indirizzo, sostanzialmente senza alcuna incidenza sui processi reali. Questa ineffettualità si vede a occhio nudo: “Solo qui – cioè nel materialismo storico – il nucleo dell'essere si è scoperto come accadere sociale, l'essere può apparire come prodotto, finora rimasto certamente inconsapevole, dell'attività umana, e quest'attività può a sua volta apparire come l'elemento determinante della trasformazione dell'essere”¹³⁵. La traduzione della tesi di Marx secondo cui “non è la coscienza dell'uomo che determina il suo essere, ma all'inverso è il suo essere sociale che determina la sua coscienza” può aver

luogo unicamente al prezzo di aver definito in modo equivoco l'*attività* umana: prima come produzione dell'essere, poi come *elemento determinante della sua trasformazione* – il che indica assai eloquentemente che la differenza tra l'indice di efficacia dei rapporti di produzione e la trasformazione dello stato di cose presente è stata lasciata svanire nel concetto generico di attività umana, e questo senza spiegare come si sarebbe passati dall'una all'altra. Chiamare in causa, a fini di comprensione, l'analitica heideggeriana del *Dasein*, la quotidianità in cui l'essere si presenta *innanzitutto-e-per-lo-più* e la tensione tra *esistenza autentica* ed *esistenza inautentica* potrebbe forse contribuire a delineare la tonalità emotiva entro cui il marxismo di Lukács è nato e si è dispiegato.

Il materialismo storico “era senza dubbio un metodo scientifico per comprendere gli avvenimenti del passato nella loro vera essenza”¹³⁶, scrive Lukács, mentre nel presente “il compito più importante del materialismo storico è di emettere un giudizio esatto sull'ordine capitalistico della società, di scoprirne l'essenza”¹³⁷. Veramente straordinario è che egli consideri *il compito più importante* del materialismo storico quello di *emettere un giudizio*. La teoria marxista come un tribunale, forse. Ma, a parte questo: il giudizio è un atto in cui il soggetto è congiunto a un predicato grazie alla copula. Se ci si astiene dal precisare cosa significhi emettere un giudizio, gli ingenui potrebbero facilmente concludere che il materialismo storico sia fatto di giudizi sintetici a priori. Perciò il materialismo storico dovrebbe essere, a conti fatti, assai impegnato a diagnosticare *l'essere* dell'*ordine capitalistico della società* e dovrebbe disporre di una teoria relativa ai rapporti tra sé e il proprio oggetto, se la pretesa non è considerata eccessiva. Tra il prima e il dopo di cui parla Lukács c'era stato *l'ottobre 1917*. Ma per quanti sforzi egli compia di delineare *il mutamento di funzione del materialismo storico*, Lukács rimane in una prospettiva meramente interpretativa, sicché anche la *lotta* che egli a volte evoca come fatto e come necessità sembra portare con sé il sapore di una metafora.

1.6 Louis Althusser

Il più deciso tentativo di
così come essa è stata tramar

coppia concettuale del 1859
zione marxista e di spiegare

contemporaneamente l'importanza della politica (la quale, nell'assetto analitico del Marx del 1859, sembra non discostarsi dallo stretto spazio delle sovrastrutture) è stato quello compiuto da Louis Althusser. A questo proposito va detto che l'elaborazione teorica althusseriana è stata lunga, non lineare, ha riservato sorprese ed esplosioni soprattutto per quel che riguarda la definizione della filosofia; si è espressa in precisazioni a proposito della *coupure épistémologique* tra Marx e Hegel: ma non ha sostanzialmente aggiunto nulla in materia di analisi concettuale alla formulazione marxiana del 1859.

Althusser spiega che la contraddizione è “inseparabile dalla struttura sociale dell'intero corpo sociale in cui si esercita, inseparabile dalle *condizioni* formali di esistenza e dalle *istanze* stesse che governa; essa è quindi, nel suo intimo, modificata da queste condizioni, determinante ma anche al tempo stesso determinata, e determinata dai diversi *livelli* e dalle diverse *istanze* della formazione sociale che anima: potremmo chiamarla *surdeterminata nel suo principio stesso*”¹³⁸. In questo modo Althusser preferisce introdurre dall'esterno nella teoria marxista l'elemento della *surdeterminazione*, piuttosto che mettere in discussione il concetto engelsiano di “ultima istanza”¹³⁹ il quale, per la verità, si è sempre presentato come un elemento discorsivo di fronte alla dura autoconsistenza della coppia struttura-sovrastuttura. Sembra veramente singolare che l'espressione marxiana *lotta di classe* venga pensata come un teorema senza aver presente che, dopotutto, si tratta di masse umane in conflitto. L'introduzione del concetto di *surdeterminazione*, dichiaratamente preso in prestito, ha l'aria del surrogato al concetto che manca. Althusser sembra non rendersi facilmente conto che il tutto strutturato di cui vorrebbe occuparsi è analizzato da Marx come un tutto già dato – ma che questa datità, pur presentandosi come un che di naturale, è un reperto storico in senso eminente. Questo modo di vedere gli impedisce di concettualizzare l'avvento della fase critica, che non è certo una nostra scoperta, di cui pure Marx parla nella Prefazione del 1859. Sicché riesce a volgere contro Hegel l'accusa di essere il pensatore di una contraddizione mai *surdeterminata* perché Hegel riduce “*tutti* gli elementi che fanno la vita concreta di un mondo storico (istituzioni economiche, sociali, politiche, giuridiche, costumi, morale, arte, religione, filosofia, e persino gli *eventi* storici: guerre, battaglie, disfatte, ecc.) a un principio interno d'unità”. Questa riduzione “non è anch'essa possibile se non all'*assoluta condizione* di considerare tutta la vita concreta di un

popolo come l'esteriorizzazione-alienazione (*Entäusserung-Entfremdung*) di un principio spirituale interno, che altro non è in conclusione se non la forma più astratta della coscienza di sé di questo mondo: la sua coscienza religiosa o filosofica, ossia la sua stessa ideologia¹⁴⁰. Non siamo molto lontani da una riduzione senza residui dell'insieme della sovrastruttura a ideologia. Ma questo è un punto marginale.

Se polemizziamo contro Hegel per via della riduzione che egli compie della totalità a un principio che si esteriorizza, cioè si manifesta, in varie forme, ascrivendo al dispositivo hegeliano la semplicità, certo è assai malagevole opporgli il modello della totalità marxista adducendo la sua surdeterminazione e avendo a punto archimedeo il contributo engelsiano della determinazione "in ultima istanza". Neanche è pensabile il puro e semplice ricorso a Lenin per chiamare in causa l'*anello debole*¹⁴¹ o il concetto di "situazione eccezionale"¹⁴² senza avere a base alcun punto di vista di Marx. Intendiamoci: qui non discutiamo della legittimità teorica e politica dei due concetti leniniani citati. Ma non si può pensare che la legittimità della loro appartenenza al *marxismo* dispensi dal compito di cercare il punto di vista di Marx. Se non troviamo il modo di *pensare il punto critico dentro il concetto di Marx*, il ricorso a Lenin può suonare come l'introduzione di un elemento preso a prestito, ma leggendo Marx è chiaro che non si tratta di un prestito.

Com'è noto, la chiesa cattolica quando non ha un punto d'appoggio nelle scritture usa cercarlo nella tradizione. Traduciamo il problema: in Althusser sembra operante la convinzione che la tradizione politica contenga messaggi conservati dalla storia della pratica, forse tramandati in forma orale benché privi di base scritta, invece della sensibilità agli elementi della pratica che hanno contraddetto la tradizione del marxismo. Il problema, a ben vedere, non è né la tradizione pratica né la letteratura marxiana, che si tratterebbe poi di *applicare*, ma molto più semplicemente consiste nell'obbligo di pensare a fondo entrambe. Potremmo cavarcela osservando che nel dispositivo hegeliano spira un'aria di fine della storia, mentre in quello di Marx si sente alitare il sogno di un tempo che verrà. Ma per animare un sogno non basta il contributo di Engels.

Dobbiamo trovare il modo di diagnosticare la struttura della complessità, per rintracciare in essa lo spazio di fondazione e i varchi di fuoriuscita. Non basta dire che Marx ci offre gli estremi teorici del problema – "da una parte, la *determinazione in ultima istanza ad opera del modo di produzione (l'economia)*, dall'altra la *relativa autonomia delle*

*sovrastrutture e la loro efficacia specifica*¹⁴³ – e aggiungere che si tratta di “sapere in che modo la concezione marxista della società può *riflettersi in questa surdeterminazione*”¹⁴⁴. Marx non parla né di *ultima istanza* né di *relativa autonomia*, e leggendo Althusser si resta a volte con la sensazione che egli si comporti come coloro che, morto un gigante, consultano i nani che l'hanno conosciuto *in humeris insidentes*, come amava dire Guglielmo di Chartres, per saperne qualcosa. E' sempre una cattiva cosa non riflettere sui significati delle parole. Se si accetta la tesi engelsiana della *relativa autonomia* si asserisce il presupposto per cui i rapporti di produzione sono determinanti, ma fino a un certo punto; e che le sovrastrutture sono determinate, ma entro certi limiti: il che significherebbe che il concetto di determinazione è una sciocchezza. D'altra parte, determinare significa esercitare una efficacia su un effetto in quanto l'azione del determinante resta operante nel determinato: perciò teorizzare l'*efficacia specifica* delle sovrastrutture non è una cosa seria. E' come dire che c'è una causa, ma che gli effetti sono a loro volta cause nei confronti della causa, oppure che vi sono *accidenti sostanziali*. La metafisica non si lascia mettere da parte come una semplice opinione, ammoniva Heidegger¹⁴⁵, e si vede soprattutto quando si è alle prese con i marxisti, i quali in questo modo civettano su causa prima, cause seconde e concause: arzigogoli più da legulei e causidici che da pensatori. Ma più in particolare è la teologia quella che, piccola e gobba come notava Benjamin, dirige nascostamente il dispositivo escogitato dal materialismo storico. La filosofia spontanea del materialismo storico è ancora troppo *ancilla* nei riguardi della *regina*, che qui è l'economia. Se volessimo ricorrere a una finezza diremmo che nel modo di ragionare di Engels e di Althusser la politica è sovrastruttura relativamente autonoma rispetto all'economia esattamente come la *philosophia*, che della teologia è *ancilla, non schiava*: l'*ancilla* gode, si vuol dire, di una *relativa autonomia* nelle stanze teologiche. Una libertà sotto condizione. La *relativa autonomia* di Engels e del marxismo è la forma più grezza di approdo del problema del male nella prospettiva agostiniana.

Althusser si misura con il problema del rapporto tra la totalità di Marx e la teoria della storia in *Lire le Capital*¹⁴⁶. Il tempo storico è per Hegel *der daseiende Begriff*, il concetto nella sua esistenza immediata, empirica¹⁴⁷. Due i suoi tratti essenziali, “la continuità omogenea” e la “contemporaneità temporale, o categoria del *presente* storico”. Già che

c'era, Althusser avrebbe potuto notare che si tratta di una contemporaneità coesenziale. Il primo è "la riflessione, nell'esistenza, della continuità dello sviluppo dialettico dell'Idea". Di questo aspetto problematico conviene tener conto quando si ha di fronte il concetto marxiano di tempo. Il secondo "è la condizione di possibilità della prima". Ossia, soltanto la contemporaneità-coesenzialità garantisce la continuità. Pertanto: "la struttura dell'esistenza storica è tale che tutti gli elementi della totalità coesistono sempre nello stesso tempo, nello stesso presente, e sono dunque contemporanei gli uni agli altri nello stesso presente"¹⁴⁸. Abbiamo dunque che la contemporaneità organica del tutto strutturato è la condizione teorica e fattuale della continuità. La presenzialità della presenza è la condizione assoluta dello sgranarsi/dispiegarsi della/nella linea del tempo. Non c'è dubbio che qui sia operante la forma del tempo come immagine mobile dell'eternità. Questa circostanza appare fondata nel fatto che il tutto strutturato hegeliano si presenta come un che di intrascendibile.

L'operazione intellettuale althusseriana è molto acuta, e consiste nella *coupe d'essence*. La sezione di essenza, praticata in uno qualunque dei punti del processo di sviluppo del tutto strutturato, consente di avere di fronte una "sezione del presente tale che tutti gli elementi della totalità rivelati da questa sezione siano tra loro in un rapporto immediato che esprime immediatamente la loro essenza interna". La struttura specifica della totalità sociale permette questa *coupe d'essence* "in cui tutti gli elementi del tutto sono dati in una compresenza che è, essa stessa, la presenza immediata della loro essenza, divenuta in questo modo *leggibile in essi*"¹⁴⁹. E' la struttura specifica della totalità hegeliana a permettere questa *coupe d'essence*.

Ognuna delle parti è *pars totalis*, per cui ogni elemento della totalità "è sempre soltanto la presenza del concetto a se stesso in un momento storico determinato"; per cui "ogni elemento di essa – si tratti di una certa determinazione materiale o economica, di una certa istituzione politica o religiosa, artistica o filosofica – è sempre soltanto la presenza del concetto a se stesso in un momento storico determinato"¹⁵⁰. E' la presenza del concetto in tutte le determinazioni della sua esistenza. La continuità del tempo è resa possibile come fenomeno della continuità del concetto alle sue determinazioni. *Momento, léghetai dichôs*: come momento dello sviluppo (il che richiama la continuità del tempo e dà luogo al problema teorico della periodizzazione) e come parte del tutto, *pars totalis*, che è

sempre e solamente il fenomeno della presenza del concetto a se stesso in tutte le sue determinazioni concrete, ma che sembrerebbe porre una questione di *topica*. Nulla, in questo modo, può oltrepassare il proprio tempo. Ovvero, l'evento è già accaduto una volta per sempre, non vi sarà altra *occasione*. Non c'è alcun varco per un *principio speranza* – il principio, si vuol dire, si è tramutato nel *fatto*. In senso *topico*, invece, un che di determinato non ha esistenza fuori dello spazio in cui è posto dal determinante. Questo problema dalla doppia faccia sembra spiegabile grazie al concetto di *stato di cose presente* – che resta sempre estraneo alla ricerca di Althusser, il quale si limita a un interesse nei riguardi del *presente della congiuntura*. Questo concetto è interessante, in generale, soltanto se pensato nella prospettiva del *punto critico* e della corrispondente *occasione*. Ma congiuntura, punto critico e occasione presuppongono il concetto di stato di cose presente, e sono concetti puri, cioè pratici. Proprio per via di queste disattenzioni teoriche Althusser sembra non essersi accorto che la *coupe d'essence* sulla totalità hegeliana ci pone di fronte a un dispositivo del genere *struttura-sovrastuttura*, espressione compiuta della staticità dello stato di cose, e che proprio questo risultato è portatore di problemi diagnostici irrisolvibili quando si tratta di guardare dentro Marx.

Il *fatto* è spiegabile unicamente a partire da se stesso, cioè ha struttura autodefinitoria. Del tutto evidente come, indicibilmente, ricorra l'*Unum argumentum* – che venne forse lungamente contrastato proprio perché, in fondo, attestava la forma di una *fatticità* intrascendibile. Il presente, nota infatti Althusser, “costituisce l'orizzonte *assoluto* di ogni conoscenza”¹⁵¹, il che indica che ogni conoscenza è determinata dal presente e non può determinarlo. Se il presente è il concetto, il pensiero non può che esserne determinato. Temiamo tuttavia di non trovarci del tutto d'accordo con Althusser a proposito della totalità hegeliana e dell'effetto prodotto dalla *coupe d'essence*, perché sembra che con questo approccio concettuale la totalità hegeliana sia destinata all'eternità, oppure a cessare totalmente di colpo come le monadi di Leibniz. La totalità hegeliana non può disfarsi, ma solo cessare di colpo: eppure Hegel ha pensato il giorno e la notte, ma ha accennato anche al crepuscolo; ha pensato la luce e il buio, ma ha fatto cenno del chiaroscuro. Per la stessa ragione sembra sfuggire ad Althusser lettore di Hegel la differenza irriducibile tra concetto e pensiero, perché il concetto tende a irrigidirsi e il pensiero è inquietudine.

Ma che fa la filosofia, *Minervae noctua*, di fronte a questo orizzonte? “Anche se si innalza a volo, *la sera* appartiene ancora al giorno, all’oggi, essa non è altro che il presente riflesso su di sé, riflesso sulla presenza del concetto a sé: il domani, per essenza, le è proibito”¹⁵². Qui Althusser ha, sia pure con grande acume, forse frainteso Hegel. La sera appartiene all’oggi come il crepuscolo appartiene al giorno – il disfacimento appartiene al *factum*, alla *fatticità del fatto*, come anche a prima vista sembrerebbe. Perché il disfacimento è di pertinenza del fatto, ma è il suo venir meno – come la morte appartiene alla vita, senza la necessità che a ricordarcelo intervenisse l’analitica esistenziale di Heidegger e sempre ammesso che non sia vero l’opposto. O come la nottola di Minerva, levandosi in volo al crepuscolo, è la contraddizione della giornata trascorsa in cui era rimasta nascosta immobile. Diversamente saremmo costretti a teorizzare che il suo levarsi in volo appartenga al suo essere stata acquattata, presa nella trappola della luce del giorno. Ma se le cose stessero in questo modo, saremmo costretti a pensare che la nottola di Minerva cui Althusser si riferisce parlando della filosofia sia stata determinata nella sua essenza dalla luce della giornata, e che il crepuscolo abbia prodotto le condizioni di dismissione della sua determinazione, per cui essa è ora diventata libera. Il disfacimento è un processo che scioglie-libera. Ciò che si rende palese al tramonto è stato operante nella giornata: durante l’epoca la lotta è stata occulta, inapparente, ma è stata. La luce ha nascosto. Questo sarebbe un bel concetto, perché indicherebbe che la morsa dei raggi della luce ha cessato di disporre di un indice di efficacia, per cui la civetta torna libera dopo il lungo tempo della prigionia. La prigionia indica che essa era un giorno libera e che la libertà è stata riconquistata nell’*occasione* – mai termine fu più adatto – del disfarsi della giornata. Un detto popolare dice che la nottata deve passare – ma sarebbe qui forse più appropriato dire che a passare deve essere la giornata. Nella lettura althusseriana, tuttavia, la giornata non passerebbe mai.

O forse il problema sta in modo del tutto diverso. Accettiamo la tesi althusseriana della coappartenenza del crepuscolo al giorno trascorso –

e, perciò, della filosofia al tempo. Tesi hegeliana, sulla quale è necessario postillare che la fine è coappartenente all’epoca perché la catastrofe è in linea di principio presente-operante nell’inizio: in ogni vicenda in cui il vivente ha afferrato il morto per portarlo con sé, il morto ha infine tentato di afferrare il vivente.

Il problema è che Althusser non sembra convincente neppure quando mette sotto analisi la struttura della totalità di Marx. Althusser spiega che la concezione hegeliana del tempo storico è “ideologica”¹⁵³, dal momento che questa concezione del tempo è solo il riflesso della concezione dell’unità che, secondo Hegel, “collega tutti gli elementi, economici, politici, religiosi, estetici, filosofici, ecc., della totalità sociale”, sulla base del fatto che “il tutto hegeliano è un tutto ‘spirituale’”. Interrogare con rigore la *struttura del tutto sociale* significa scoprirvi il segreto della concezione della storia nella quale è pensato il “divenire” del tutto sociale.

Questo approccio dovrebbe valere anche nei riguardi di Marx, allo scopo di “costruire il concetto marxista di tempo storico”¹⁵⁴. Il *tutto marxiano* è costituito “da una certa complessità, l’unità di un tutto strutturato, che comporta dei livelli o istanze distinti e ‘relativamente autonomi’, che co-esistono in questa unità strutturale complessa articolandosi gli uni con gli altri a seconda dei modi di determinazione specifici, fissati in ultima istanza dal livello o istanza dell’economia”¹⁵⁵. Definizione assai problematica, dal momento che in essa *marxiano* e *marxista* sono con grande noncuranza considerati equivalenti, come se Marx avesse parlato, appunto, di *ultima istanza* e avesse teorizzato la *relativa autonomia* di cui ha poi parlato Engels. E’ necessario, precisa Althusser, “rovesciare l’ordine della riflessione e pensare prima la struttura specifica della totalità, per comprendere sia il modo di co-esistenza dei suoi componenti e i rapporti costitutivi, sia la struttura propria della storia”¹⁵⁶. Si tratta della struttura di un *tutto organico gerarchizzato*. Questa gerarchia “rappresenta solo quella dell’efficacia esistente tra i differenti ‘livelli’ o istanze del tutto sociale. Poiché ciascuno dei livelli è esso stesso strutturato, questa gerarchia rappresenta la gerarchia, il grado e l’indice di efficacia, esistenti tra i differenti livelli strutturati esistenti nel tutto: è la gerarchia dell’efficacia di una struttura dominante sulle strutture subordinate e i loro elementi”. Questa “dominanza” rimanda “al principio di determinazione ‘in ultima istanza’ delle strutture non economiche da parte della struttura economica”¹⁵⁷. Un quadro veramente ferrigno, dato che ogni singolo livello ha interiorizzato la gerarchia tra struttura e sovrastrutture, aspetto che di per sé non sarebbe una novità ma che rende ancor più problematica l’immane compattezza del tutto strutturato di fronte al pensiero, per non parlare della politica come problema. Il tutto strutturato di Althusser assomiglia a una società castale. Di grande

interesse è l'insistenza althusseriana sull'*efficacia*. Se tra i livelli strutturati esistono gradi e indici di efficacia, Althusser vuole certo significare che ognuno dei livelli sovrastrutturali è portatore di un *fare* dall'interno di sé. Esiste pertanto una *gerarchia del fare* che sembra ricalcata sul dispiegarsi gerarchico dell'*analogia entis*, il che è evidente perché *operari sequitur esse* e visto che è l'essere a determinare la coscienza. Questa efficacia è, a vari gradi, derivata dall'efficacia principale, quella della struttura dominante. Delinea in questo modo una rete metallica di cause mosse da una causa prima, dove è evidente che causare è *efficere* – e dove è chiarissimo che c'è una gerarchia nei gradi dell'essere esattamente come c'è una gerarchia, cioè una *analogia*, nei gradi del *fare*. Ma Althusser dove ha raccolto questa *analogia del fare*? Non certo in Marx. L'*analogia del fare*, come noi qui la chiamiamo, è soltanto la formalizzazione di ciò che Althusser chiama l'indice di efficacia: concetto desunto chiaramente dall'*autonomia relativa* con corollario di *retroazione*.

Questo modo di procedere da scolasti può suscitare qualche preoccupazione: perché consiste nel mostrare l'autonomia relativa delle sovrastrutture dopo averla con noncuranza presupposta di soppiatto. E invece la questione è assai più semplice di quanto Althusser voglia lasciar apparire: egli s'è accorto che in ognuno dei livelli delle pratiche umane c'è in qualche modo un *fare* che presenta normalmente vari gradi di effettualità. Un conto è produrre oggetti di manifattura, un conto governare uno stato, un conto dipingere un affresco, un conto *fare filosofia*, un conto creare, un conto *prattein tèn politikén*. Ma non c'era bisogno di andare a Parigi per saperlo.

Il problema è che questo modo di procedere metafisico riguarda un ambito che è quello delle pratiche umane, e secondo Althusser sarebbe fondato sul punto *tranchant* della rottura epistemologica operata da Marx rispetto alla filosofia hegeliana. Tutto questo consente tuttavia al pensatore francese di diagnosticare la differenza tra la totalità marxista e quella hegeliana. E' anzitutto impossibile "pensare l'esistenza di questa totalità nella categoria hegeliana della contemporaneità del *présenté*", perché "la coesistenza dei differenti livelli strutturati: l'economico, il politico e l'ideologico, ecc., e quindi dell'infrastruttura economica, della sovrastruttura giuridica e politica, delle ideologie e delle formazioni teoriche (filosofia, scienze), non può essere più pensata in termini della coesistenza del *présente* hegeliano, di quel presente ideologico in cui coincidono la presenza temporale e la presenza dell'essenza con i suoi

fenomeni”¹⁵⁸. Un aspetto che qui si coglie è che la totalità marxista *non può essere pensata* dentro la categoria hegeliana del presente – ma Althusser si esime dal dirci come avrebbe fatto questa totalità a configurarsi realmente. Né spiega perché mai i *tempi storici differenziali* che renderebbero la totalità di Marx irriducibile a quella di Hegel, essendo determinati nelle loro differenze dalla struttura dominante, dovrebbero essere differenti. In questo modo, senza che nessuno lo avverta, ci troveremmo dentro un impianto platonico, dal momento che le differenze non sarebbero che gradi di somiglianza e, in fondo, di adeguatezza.

Comunque, secondo Althusser il tempo della storia non può essere pensato sul modello del tempo continuo e omogeneo, dal momento che il tipo di esistenza storica di ciascuno dei livelli del tutto non è il medesimo. Ognuno dei livelli è portatore di un tempo proprio “relativamente autonomo dagli altri livelli”. Althusser non si avvede, in proposito, che l’espressione di derivazione engelsiana “relativamente autonomo” – lungi dal rappresentare una soluzione – costituisce un problema. “Relativamente autonomo” significa il contrario di “autonomo” o di “indipendente”. Significa che, in ultima istanza appunto, l’autonomia relativa può esser pensata dentro il concetto hegeliano, perché essa è una autonomia per modo di dire; e che anche il tempo è da lui pensato attraverso il dispositivo dell’*analogia*. Sviluppando, da parte sua, il concetto di *autonomia relativa*, Althusser teorizza che ad ogni modo di produzione corrispondono “un tempo e una storia propri”; un tempo e una storia propri dei rapporti di produzione, scanditi in modo specifico; “una storia propria della sovrastruttura politica”, ecc. “Ciascuna di queste storie proprie è scandita secondo ritmi propri”, ma questi tempi non costituiscono altrettanti settori indipendenti del tutto, in quanto “la loro autonomia e indipendenza *relative*” sono fondate “in un certo tipo di articolazione nel tutto e quindi su un certo *tipo di dipendenza dal tutto*”¹⁵⁹. Abbiamo dunque che *l’indipendenza è fondata nella dipendenza* – il che dovrebbe pur far venire in mente qualcosa che appartiene alla coscienza filosofica anteriore. Malgrado tuttavia il reiterato invito a non dimenticare la lotta tra le classi, Althusser sembra rimasto legato alla tradizione che, secondo lui, Marx ha abbandonato con la *coupure épistémologique*. Preoccupato com’è di salvare *autonomia relativa* e *determinazione in ultima istanza*, non vede che sarebbe possibile interrogarsi sulla natura della gerarchia analogica tra tempi storici per

cercarne una spiegazione che potrebbe essere non troppo lontana.

Procediamo con il nostro ragionamento. Se la specificità dei tempi e delle storie è differenziale, se l'indipendenza (relativa) è fondata nella dipendenza, non si vede perché ci si debba trattenere dall'osservare che il carattere differenziale di tempi e storie dipende dalla loro somiglianza con il tempo-storia determinante. Non c'è differenza se non c'è somiglianza: ci troviamo dunque nel mezzo della dottrina dell'*analogia entis*. Se è vigente *analogia* tra i vari *entia*, deve essere vigente *analogia* tra i *tempi specifici* di ciascuno di essi. E non dobbiamo scherzare troppo con le parole: la somiglianza-analogia è possibile solo nella differenza, altrimenti vi sarebbe univocità tutte le volte che, in rapporto a un dato tempo storico specifico, diciamo "è". Fosse, comunque, soltanto questo il problema, tutto finirebbe qui – se non fosse che dobbiamo sempre rispondere alla questione se la distinzione fra struttura e sovrastruttura sia una *distinctio realis* oppure sia una *distinctio modalis sive formalis*: e questo non per soddisfare una curiosità concettuale, quanto piuttosto per sapere da che cosa possano derivare i rivolgimenti di uno stato di cose volta per volta presente, o piuttosto come e quando essi possano essere prodotti-realizzati – perché non è che qui siamo impegnati in un puro *divertissement* mentale, in un gioco intelligente da intrattenitori, per vedere come sopravvivere in modo non stupido in un tempo di miseria e di scarsità teorica. L'esistenza di tempi differenziali nel tutto strutturato marxista pensato da Althusser, infatti, ci consente al massimo di pensare le metafore dell'anticipo e del ritardo – mai e poi mai il volgersi della politica contro i rapporti di produzione oppure di percepire presagi cui Marx allude. Anche da questo punto di vista abbiamo sovrabbondanza di ferri di legno, il che crea più di un problema di smaltimento tra i residui della tradizione che abbiamo alle spalle.

Eccoci dunque alla prova provata della differenza tra la totalità marxista e quella hegeliana. Se si sottopone il tutto strutturato marxista alla *coupe d'essence* come abbiamo fatto con Hegel, lo spaccato che otteniamo "non dà mai luogo ad alcun 'presente' che possieda la struttura della 'contemporaneità'". Non c'è corrispondenza tra il presente di un livello e il presente di un altro, per cui "il presente di un livello è (...) l'assenza di un altro e questa co-esistenza di una 'presenza' e di assenze non è che l'effetto della struttura del tutto nel suo decentramento articolato"¹⁶⁰. Questa dialettica di presente-assenza è nota: l'essere,

dandosi, si ritrae così come il *nous* sopravvenendo torna separato essendo atto per essenza. Si ha a volte l'impressione che Althusser ricavi il concetto di una cosa dopo aver astutamente posto in essa di soppiatto ciò che si aspetta di trovarvi, per avere infine un pensiero sorprendente – e noi a leggere le sue righe nella posizione di *Gaunilone che fa la parte dell'insipiente*. Ma non possiamo pensare che il problema di Marx fosse solo quello di riportare presenze e assenze – le quali, si noti bene, hanno una comune connessione con l'“è” di cui poco su parlavamo, dal momento che l'assente è ovviamente connesso alla presenza anche quando diciamo che qualcosa *non è*. Perché qui siamo pur sempre nel campo di una problematica metafisica, per quanto discutibile questa constatazione possa apparire.

Puntiamo verso il fondo della questione. Per garantire che i rapporti di produzione siano determinanti in ultima istanza nella storia umana, ma al contempo tenere dentro la teoria l'importanza della politica (benché essa sia una delle sovrastrutture), Althusser ricorre a una specie di gioco di prestigio. Data la “differenza reale che esiste tra la lotta economica e la lotta politica”¹⁶¹, differenza che “distingue definitivamente il marxismo da tutte le forme spontanee o organizzate di opportunismo”¹⁶², la decisività della lotta politica si spiega con il fatto che essa è “benché distinta e in quanto distinta, non il semplice fenomeno, ma il punto reale di *condensazione*, il punto nodale strategico, in cui il *tutto complesso* (economia, politica e ideologia) si riflette”¹⁶³. Qui – come dire? – *stiamo giocando a non giocare a un gioco*: per cui i rapporti di produzione occupano sempre lo spazio della *determinazione*, ma la politica occupa lo spazio della *dominanza*. Risparmiamo i gerghi chimico-fisici che hanno indotto i poeti a concludere che lo stato sia una forma di *addensamento*. Qualcosa come la politica può dunque esser pensato come *determinato* – in quanto non-economia – e tuttavia, in quanto occupante lo spazio della *dominanza*, come *determinato* ma contemporaneamente come *determinante*. E' sciocco fingere di non aver compreso che Althusser qui è in contraddizione: perché *determinare è dominare*, senza che qualche trucco scolastico o da giocatore di carte consenta di distinguere. E' sempre necessario discutere a fondo. La distinzione fra struttura e sovrastruttura è *una distinzione reale oppure è solo una distinzione concettuale*? Una distinzione concettuale può sussistere senza avere a riferimento una distinzione reale? E' proprio certo che ciò che è determinato sia distinto da ciò che è determinante? A noi sembra evidente che ciò che è determinante resti operante in ciò che è

determinato. Se invece la politica è realmente distinta – come lo stesso Althusser attesta senza impegnarsi a spiegare la fondatezza di tale tesi - il suo esser-determinata è un problema teorico, oltre che pratico, perché distinta significa separata. Ma se è separata, non può essere in assoluto determinata. Infine: in che senso sarebbe “reale” una distinzione fra struttura e sovrastruttura? Althusser sembra cavarsela con una dose di retorica: “(...) come spiegare il fatto che la necessità stessa della Storia passi dunque in modo decisivo attraverso la *pratica politica*, se la struttura della contraddizione non *rendesse possibile* [corsivo nostro] questa pratica nella realtà concreta? Come spiegare il fatto che la *teoria* stessa di Marx, che ci ha reso comprensibile questa necessità, sia stata anch’essa *prodotta*, se la struttura della contraddizione non rendesse possibile la realtà concreta di questa produzione?”¹⁶⁴. Nel ritmo ansioso di queste domande è evidente un circuito paralogistico. Non riuscendo a spiegare la distinzione reale della politica dall’economia – che egli chiama correttamente *lotta* - Althusser si appella alla pratica: non perché abbia a presupposto un primato della pratica – che sarebbe di tutto rispetto – ma solo perché deve ricorrervi in via sussidiaria¹⁶⁵. *Nous avons raison de la pratique*, forse, eppure era forse necessario introdurre una distinzione teorica di altro genere. La lotta appartiene al genere del *fare*. C’è un *fare* nei rapporti di produzione e c’è un *fare* contro i rapporti di produzione. La lotta indica il doppio versante del fare. Ma ogni fare richiede un agente, il che dovrebbe contribuire a porre in discussione il concetto althusseriano di indice di efficacia della struttura. C’è un tempo in cui qualcosa è determinante e un tempo in cui non lo era ancora oppure non lo è più. C’è un tempo in cui qualcosa è determinato e un tempo in cui non lo era ancora oppure non lo è più. Per comprendere questo problema è necessario il concetto di *punto critico*, che è quello che *Il Manifesto* chiama *momento decisivo*¹⁶⁶: ma esso è per definizione interdetto nella metafisica. Abbiamo la sensazione che Althusser, con la diagnosi dei tempi storici differenziali nel tutto strutturato, sia giunto in prossimità del problema ma non abbia avuto la capacità di coglierlo: che egli, cioè, sia caduto in quella che avrebbe chiamato *bévue*, una svista dovuta a una *proibizione interna al vedere*. Questa proibizione è il prodotto della tradizione marxista. Dunque, si può forse affermare che la tradizione marxista non sia riuscita a pensare il punto critico perché legata alla tradizione metafisica¹⁶⁷, e che la distinzione-opposizione tra Marx e Hegel teorizzata nella *coupure épistémologique* althusseriana sia in fondo inadeguata a

designare ciò di cui vorrebbe essere il concetto. In questo modo intuizioni baluginanti sull'essenza della filosofia sono rimaste inattive. *La filosofia è lotta di classe nella teoria*, un'arma di pensiero che è rimasta ad arrugginire sotto la pioggia dei luoghi comuni nell'autunno operaio, ma che sarebbe tornata forse utile per misurare le distanze dal *Diamat*, liberare il nucleo del materialismo storico e disegnare la condizione del pensiero di fronte alla disfatta¹⁶⁸. I critici di Althusser se la sono cavata in modo più semplice, limitandosi a rigettare la *coupure épistémologique* tra il Marx giovane hegeliano e il Marx scienziato.

Alcune brevi osservazioni sono opportune. L'emanazione di un alone ideologico è tipica di uno stato di cose solo in quanto esso è il compimento di un fare, un fatto. E' l'*aghein* a emanare ideologia, non l'essere – giacché l'essere è il punto di approdo a consistenza di un fare. Ciò spiega, forse, perché le ideologie abbiano carattere pratico. In particolare l'ideologia è il riflesso della *téchne* incorporata e irriflessa ma operante (ad es. l'ideologia del vedere, dell'evidenza-trasparenza). Questa circostanza spiega l'espressione *in ultima istanza*, che significa *per ultimas causas, pròs mían archén*. Essere è il predicato reale dello stato di cose tra dominante e dominato, il che spiega la sua transitività. Niente ottenebra la nostra visione sociale altrettanto efficacemente quanto il pregiudizio economico¹⁶⁹. L'insieme dei rapporti è tenuto dal vincolo della necessità, sotto cui sono transitate realtà precedentemente autonome e indipendenti, quelle di cui Aristotele scrive "(...) Altre invece sono ciò che sono non di necessità, ma per lo più"¹⁷⁰, ma l'inclusione nell'orbita dei rapporti di produzione le ha dislocate nella rete della necessità, cioè della determinazione. La polemica althusseriana contro l'*opportunismo* si è presentata in toni esplicitamente classici e in un linguaggio in cui echeggia una ortodossia kominternista: ma non è certo che sia riuscita nell'intento di lasciarsi alle spalle l'eredità che denuncia.

1.7 Excursus. Aristo

“Poiché – scrive Aristotele – dobbiamo ricercare le cause e i principi supremi, è evidente che queste cause e principi di una realtà che è per sé”¹⁷¹. Anche noi “dobbiamo ricercare le cause prime dell’essere

in quanto essere”¹⁷². Ora quest’ultimo *léghetai pollachôs*, è detto in molti modi, “ma sempre in riferimento [pròs] ad una unità e ad una realtà determinata [èn kai mían tinà phýsin] e non per omonimia”¹⁷³. Avremmo dovuto riflettere per tempo, cioè molti e molti anni fa, e non lo abbiamo fatto, su questo punto di vista aristotelico, per aiutarci a capire il punto di vista di Marx. Così dunque “anche l’essere si dice in molti modi, ma tutti in riferimento a un unico principio [pròs mían archén]”¹⁷⁴. Il fatto è che il principio unico, in quanto *arché*, è ovviamente punto di governo-comando. Più esattamente si potrebbe osservare che il ricorso al verbo *légo* sembra giustificato dal fatto che esso si riferisca principalmente al senso raccogliente e del primo significato ossia appunto dell’*arché*. Diversamente avremmo di fronte la prospettiva della dispersione, che vanificherebbe l’autoconsistenza e la capacità irradiante del principio. L’irradiazione dal principio alla pluralità dei significati implica che della comprensione generale dello stato di cose si faccia carico un’unica scienza, dal momento che compete ad essa “non solo lo studio delle cose che si dicono in un unico senso, ma anche lo studio delle cose che si dicono in diversi sensi, ma in riferimento a un’unica natura: infatti anche queste, in un certo qual modo, si dicono in un unico senso”¹⁷⁵, anche se la scienza “ha come oggetto, essenzialmente, ciò che è primo, ossia ciò da cui dipende e in virtù di cui viene denominato tutto il resto”¹⁷⁶. Sarebbe certo sorprendente una risposta da parte di Althusser commentatore di Hegel, tenuto conto della circostanza che questo modo classico di ragionare non sembra essergli tornato alla mente, o saltato all’occhio, mentre metteva sotto analisi la *Fenomenologia dello spirito* e praticava la *coupe d’essence* prima su Hegel e poi su Marx per stabilire che il marxismo non è uno storicismo e accingersi alla costruzione di un concetto scientifico di tempo storico. Eppure questo punto di vista aristotelico sarebbe stato di indubbia utilità a Louis Althusser almeno per fugare la congettura che la sua prospettiva fosse in linea di principio troppo legata alla tonalità emotiva dello strutturalismo, entro la quale era d’uso volatilizzare la pluralità dei livelli delle pratiche umane a dispetto di ogni assicurazione contraria¹⁷⁷, per sfociare in un materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali che esclude il processo storico.

Questi riferimenti al *maestro di color che sanno*¹⁷⁸ non sono una civetteria dovuta al fatto che la metafisica aristotelica si accorda con il senso comune – come un tale ebbe una volta a osservare –, ma sono piuttosto obbligati ogni volta che si è alle prese con una problematica

filosofica. Se dunque per Aristotele ogni essente è detto tale sempre *pròs mían archén*, è necessario chiedersi in che cosa consista questo *pròs* per definire i rapporti tra ognuno degli *ónta* e l'*arché* che è in ogni caso unica. Non abbiamo inventato nulla, ma solo osservato che nel modo di ragionare aristotelico vige una gerarchia entro cui ognuno dei gradi dell'essere è riferito a una realtà determinata, e che questo riferimento è di ogni *terminus ad quem* nei riguardi di un *terminus a quo*. Ora non c'è alcun dubbio sul fatto che per Aristotele esista una distinzione reale tra gli essenti e tra ciascuno di essi e il primo ma, in ogni caso, "se questo primo è la sostanza, il filosofo dovrà conoscere le cause e i principi della sostanza"¹⁷⁹ e non limitarsi alle opinioni perché "colui che ha solo opinione, rispetto a colui che ha scienza, non si trova certo in condizione di salute rispetto alla verità"¹⁸⁰.

La ricerca della verità è la ricerca dei principi e delle cause. Tutte le cause sono principi¹⁸¹, e "si riducono tutte a quattro tipi"¹⁸²: sostrato, essenza (l'intero, la composizione e la forma), agente, fine. Tutte le cause – sia quelle intese in senso proprio, sia quelle intese in senso accidentale – vengono dette tali (a) alcune in quanto sono in potenza [*dýnamis*], (b) altre in quanto sono in atto [*enérgeia*]. Lo stesso è per *hýle* e *morphé*. Ma c'è un ordine delle cause, per cui *próteron enérgeia dynámeos*. Nella formazione dei rapporti di produzione di cui Marx parla nel 1859, dunque, si tratta di vedere a quale elemento spetti lo spazio della *enérgeia* e a quale quello della *dýnamis*. La circostanza non è di poco conto, perché nel *synolon* vige una gerarchia e perché mentre ciò che è *dynámei* può non esistere l'*enérgeia* o *morphé* deve essere *próteron* ed avere una esistenza indipendente, può – per così dire – combinarsi, ma ha in definitiva un' esistenza autonoma prima dell'esser-fatto dell'essente e dopo il suo disfacimento, mentre la *hýle* è ciò in cui il disfacimento ha termine, cioè ciò che da *dýnamis* si converte in *non-più*. Non è per un preziosismo filosofico che vorremmo qui osservare come nella concettualizzazione dei *rapporti di produzione* di cui ci parla Marx, trattandosi appunto di rapporti, è necessario definire la gerarchia tra le entità che entrano a costituirli. E' necessario definire il *próteron*, ed è del tutto evidente che non è stato il capitale a produrre e costituire la forma-stato, ma che è accaduto il contrario. Che, pertanto, la modernità è stata l'epoca in cui lo stato ha occupato lo spazio della *enérgeia* e l'economia lo spazio della *dýnamis*. Poi la classe borghese ha preso d'assalto la macchina statale stabilendola sul *fundamentum inconcussum* dello sviluppo economico, fattosi *enérgeia*, e

ponendo le condizioni della sua nascita nella posizione di risultati della sua esistenza, cioè riducendo lo stato a *dýnamis*. Ciò che è *dýnámēi* può non essere.

L'essente in quanto essente è per Aristotele *śnolon*. Tutto questo, in breve, per far osservare che c'è nei procedimenti di concettualizzazione adottati da Marx qualche aspetto che deve aver avuto una parte non di secondo piano negli equivoci e delle confusioni in cui si è indotto Engels – il quale, non certo a caso, parla di determinazione in ultima istanza come causa ultima – e, dopo lui, si è costantemente tenuto il materialismo storico, a dispetto della chiarezza procedurale sempre vigile nel lavoro di Marx. Aristotele, da parte sua, non ha mai confuso tra pensiero ed essente, scienza e cosa. Il principio – egli scrive – significa in un senso “la parte di qualcosa da cui si può cominciare a muoversi”¹⁸³; ma è “inoltre, il punto di partenza per la conoscenza di una cosa” il quale “si dice, pure esso, principio della cosa; le premesse, per esempio, sono principi delle dimostrazioni”¹⁸⁴. Ciò che con la consueta finezza concettuale Marx ci ha indotto a constatare nel suo lavoro quando ha fatto notare che “per la coscienza – e la coscienza filosofica è così fatta che per essa il pensiero pensante è l'uomo reale e il mondo pensato è, in quanto tale, la sola realtà – il movimento delle categorie appare quindi come l'effettivo atto di produzione (...) il cui risultato è il mondo”. “L'insieme, il tutto, come esso appare nel cervello quale un tutto del pensiero, è un prodotto del cervello pensante che si appropria il mondo nella sola maniera che gli è possibile (...). Il soggetto reale rimane, sia prima che dopo, saldo nella sua indipendenza fuori della mente; fino a che, almeno, il cervello si comporta solo speculativamente, solo teoreticamente”¹⁸⁵. Ecco, appunto. Marx, che va sempre alla ricerca della categoria più semplice cioè non ulteriormente scindibile, ha sempre l'occhio sui processi di composizione-scomposizione, come fa nell'analisi della forma merce, che richiama l'analisi aristotelica dell'*ón*. Engels si accontenta della categoria causale, che la tradizione del materialismo storico ha usato brandire come una clava considerandola a torto infinitamente semplice. Quello che Marx chiama *soggetto reale* è esattamente ciò che il vecchio Aristotele chiama *ón*. Ad Aristotele non sarebbe mai venuto in mente che esso non fosse indipendente dalla mente. Questo scambio è stato possibile unicamente per via della pertinacia del feticcio metafisico *moderno* del soggetto.

1.8 **Mario Tronti**

La cesura più profonda nel marxismo teorico occidentale del secolo ventesimo è certamente costituita dall'*autonomia del politico*¹⁸⁶. In questa sede dobbiamo impegnarci in un senso più teorico che altrove, perciò non

è il caso di risparmiare sottigliezze analitiche, prove di resistenza, tentativi di reperire antefatti e di trovare vie di uscita. Questo impegno sarà di qualche aiuto contro la trivialità teorica invalsa da lunghi anni, contro *l'insipienza e il pacchianismo senza gusto né linea*¹⁸⁷, e migliorerà la nostra posizione nella lotta contro il *bricolage* filosofico¹⁸⁸. Facendo un raffronto con il poderoso lavoro critico di Althusser – che, lo ripetiamo senza acrimonia, in Italia è stato molto discusso ma poco letto, al punto che in un tempo ora assai lontano si sono tenuti convegni con la sua partecipazione in cui i *discussants* si sono comportati come se egli non avesse scritto una sola pagina – l'elaborazione di Mario Tronti sull'autonomia del politico lascia sgomenti per la scarsità di mole cartacea: ottanta pagine scritte in forma discorsiva, non saggistica, trascrizione dei materiali di due brevi incontri di lavoro – quasi un inapparente ritorno della forma letteraria del dialogo nella teoria. Il suo problema non era evidentemente quello di *faire le livre*, e i libri di solito si scrivono per fare titoli accademici e trasformare le pagine in reddito. Per quanto abbia procurato ad Althusser molti nemici con poca spesa, la lotta che si è dispiegata contro la *coupure épistémologique* è sempre niente di fronte all'ira suscitata a destra e a sinistra dall'*autonomia del politico* e al livore covato per decenni nelle ceneri della sinistra intellettuale italiana e nelle pieghe dell'organicismo culturale poi invalso, per non parlare della sinistra politica. Questa ira si è diffusa in vari modi, come si è poi visto nel fatto che sul punto di approdo del lavoro teorico di Tronti è caduta la censura del silenzio degli studiosi in campo internazionale. Non che l'ira sia vietata: ma non può certo essere troppo a lungo il surrogato della teoria che manca. “*E se uno non pensa nulla, e indifferentemente crede e non crede, in che modo costui differirà dalle piante?*”¹⁸⁹

A questo si aggiunge un problema teorico che risulta, allo stato, irrisolto: nessuno finora ha trovato il filo di connessione e svolgimento tra l'operaismo degli anni Sessanta e la tesi dell'autonomia del politico, con il che è venuto a configurarsi un doppio *Holzweg*. Anche in proposito è necessario rigore: è stato ai più impossibile trovare, andando a ritroso, il filo teorico e logico-formale tra lo scritto trontiano pubblicato nel 1977 e *Operai e capitale*¹⁹⁰, ed è stato impossibile ai più seguire la corrente dal 1966 al 1977. E' stato ad esempio impossibile realizzare la cognizione teorica che l'*autonomia del politico* era già operante in *Lenin in Inghilterra* (1964) e, prima ancora, ne *La fabbrica e la società*, due testi emblematici il cui presupposto consiste nella *distinctio realis* tra antagonisti mancando la

quale non sarebbe immaginabile alcun assalto al cielo. Le carte sono lì a dimostrare questi due *Holzwege*, i quali sono alla base della trivialità e della mancanza di concetto sul problema costituito dalla rottura tra Panzieri e Tronti. La strada interpretativa prevalsa in campo marxista, è molto spiacevole a dirsi, è stata ed è di impianto giornalistico-sociologico, ed è stata una lettura di qualità inferiore a quella di qualunque studente quando si trova impegnato a preparare non la tesi di laurea, ma un semplice un esame. Non perché agli analisti piaccia la sociologia, ma per una ragione più profonda: in Italia da molti decenni la teoria marxista è stata presa per una sociologia, e questo non per via di una assunzione teorica quanto piuttosto per una tendenza che in Italia è operante da sempre. Alla intellettualità italiana la fatica del concetto è sempre risultata poco gradita. L'Italia è terra di corporazioni accademiche, non è una terra di pensatori, ma meno che mai lo è stata la sinistra italiana, spazio di moltitudini intellettuali ma di pochi pensatori. La *scienza politica* non è, dopotutto, una disciplina concettuale. Questo fatto spiega l'assunzione della teoria marxista sul terreno sociologico – il quale è adatto a tutti soprattutto per discettarne negli organi dirigenti dei partiti politici - quando esistevano -, nelle pagine culturali dei quotidiani o in qualche rivista accademica di nicchia gestita da consorterie e gruppi di amici. Non si fatica molto a provare questa tesi: l'intera vicenda dell'*operaismo putativo* degli anni Settanta, Ottanta e Novanta e del suo retaggio presente – vero *pendant* di un marxismo immaginario di cui neppure Raymond Aron, che se ne intendeva, avrebbe mai avuto il più pallido sospetto - non è che sociologia della cultura. Più a fondo ancora. L'intellettualità italiana di sinistra è foggata sul materialismo storico e ha da sempre interiorizzato una modalità sociologica, cioè dunque non teorica, per comprendere la coppia cardine struttura-sovrastuttura. Per questa ragione l'elaborazione trontiana del 1972-77 è stata recepita come una violenta apostasia nei riguardi della tradizione e come un tradimento dei principi, per la buona ragione che le tesi di *Operai e capitale*, complice probabilmente lo stile in cui sono esposte, non erano state recepite nel loro spessore teorico e nella loro portata *tranchant*. Sicché l'idea del dilagare della fabbrica nella società era stata vista come la fabbrichizzazione di un paese, anziché come il concetto che, individuando l'anello debole nel punto critico del rapporto tra forza operaia e debolezza capitalistica, permetteva di pensare la strada di una *prise de pouvoir* della politica sull'economia, a loro volta pensati come campi

reciprocamente ostili. Assunto metodicamente, questo punto di vista abbandona alle proprie spalle le sacre icone della dialettica hegeliana, convinto com'è che la connessione tra *operai* e *capitale* sia fondata su una *realrepugnanz* in cui è operante il primato operaio. Questo primato è l'autonomia della politica, benché nel linguaggio sociologico usuale sia stato recepito e declinato in modalità soggettivistiche tipiche dello spirito del tempo. Letterariamente questa prospettiva teorica era disegnata come l'irruzione di *Lenin in Inghilterra* - metafora il cui contenuto concettuale sarebbe stato incomprensibile per Panzieri, il quale aveva polemizzato su un *capitale che vive di autosuggestione*. L'autonomia del politico degli anni Sessanta dice che la politica costringe il capitale allo sviluppo e, proprio per questo, nega che la classe operaia sia un prodotto dello sviluppo. Dice che la *curva della politica* detiene il primato sulla linea retta dello sviluppo capitalistico, perché la curva non è un sottoprodotto contorto della retta.

Uno degli aspetti più deteriori della scarsità di concetto a tal proposito consiste nel punto di vista, usualmente considerato acquisito, secondo cui gli anni Settanta sarebbero stati diretti eredi delle lotte studentesche degli anni del decennio precedente. Si tratta di una scorciatoia analitica che mette in ombra il problema della connessione tra le lotte operaie degli anni Sessanta e il *tempo della politica* del decennio seguente, che rimarrebbe altrimenti fuori del concetto. Il termine ideologico di mediazione della scorciatoia analitica cui facciamo cenno è stato l'*operaio sociale*, tipico prodotto dell'im-maginazione sociologica recentemente approdato alla sua forma estenuata e depotenziata di *individuo sociale* - in cui si rende infine palese ciò che la teoria aveva già compreso negli anni Sessanta, che cioè i *movimenti* tra la seconda metà degli anni Sessanta e gli anni Settanta hanno occupato in rapporto alla politica e al movimento operaio lo spazio tipico delle forme di putrefazione di cui aveva già parlato Marx.

Althusser e Tronti, due pensatori prodotti dal movimento operaio occidentale, sono assai diversi: Althusser è stato essenzialmente un professore di filosofia; Tronti non può essere configurato come un professore, ma piuttosto come un pensatore militante. Non è stato mai considerato un professore né dall'accademia, che l'ha sopportato malvolentieri e guardato con sospetto senza prenderlo troppo sul serio, né dai suoi lettori. Ma il loro destino ha qualche aspetto comune: essendo due comunisti senza virgolette, due comunisti non per autocertificazione,

entrambi sono stati disprezzati e odiati dall'accademia e letti essenzialmente fuori del movimento in cui si sono formati e che ha costituito l'orizzonte teorico e politico del loro operare. Tutto questo non significa affatto che siano stati adeguatamente compresi dai loro lettori.

Il problema teorico posto da Tronti nello scritto *sull'autonomia del politico* è quello dell'autonomia "di tutto il potere rispetto al resto che potere non è; diciamo, al resto della società"¹⁹¹, rispetto a "quello che era o veniva considerato, in generale, *il fondamento* del potere". L'autonomia del partito politico dalla classe è soltanto l'aspetto di questa teoria che è risultato, non del tutto a ragione, più insopportabile per le numerose anime belle. Qui non discutiamo di questioni ermeneutiche cui la storia del marxismo dovrebbe averci assuefatti. Si avverte nell'*autonomia del politico* il senso disperato di un gesto compiuto per far fronte alla catastrofe tentando l'atto di uno smarcamento risolutivo, di spezzare l'accerchiamento cercando cioè una *terra di nessuno* su cui raccogliere le forze in una possibilità ultima che vorrebbe dar luogo all'esito di aprire un'altra storia, un altro sentiero, prima che la vicenda della sinistra si compia e l'orizzonte si chiuda. Questo intento è visibilmente più difficile e tragico di quello, tutto sommato innocuo, con cui Althusser era alla ricerca di un *changement de terrain*. Intrinsecamente questo gesto è portatore della politicità tipica dell'atto con cui un uomo d'armi tenta di rovesciare le sorti di una battaglia che sarebbe altrimenti perduta. Altrove si potrebbe leggere su *la fine della filosofia e i compiti del pensiero*, nell'autonomia del politico si legge *la fine della sinistra e i compiti della politica*. E' in discussione tutto, si sente alle spalle l'aria delle sconfitte e il fiato del nemico che non farà prigionieri. Non è questione né di *determinazione in ultima istanza* né di *autonomia relativa* né di *retroazione* - tutte questioni che appartengono da sempre alla *vulgata* marxista, che ad essa sono consegnate e che, sia detto di passaggio, una torva didattica ha trasmesso come formule tridentine alle innocenti menti dei giovani senza vere alternative alle vecchie scuole di partito - ma in queste tesi c'è un rapido affondo su una questione filosofica in senso stretto, quella del *fondamento*. Lo si voglia o no, la metafora edificatoria della coppia concettuale del 1859 presenta un'assonanza troppo forte con l'antico concetto metafisico aristotelico di *hypokeîmenon*, appunto *fundamentum*, per non esser colta nell'incipit trontiano, né Tronti è mai stato un pensatore capace di parlare a caso. Il problema del rapporto con la tradizione è sempre stato, da Marx in

avanti, quello di una resa di conti: ma è molto difficile lasciarsi alle spalle la filosofia continuando a filosofare, come peraltro la tradizione mostra. A suo modo Althusser è stato un profeta quando ha scritto che la *coupure épistémologique* non è un evento *puntuale*¹⁹², e che la *resa dei conti* di Marx con la filosofia precedente è proseguita con Lenin, con Rosa Luxemburg, con Gramsci, con Kautsky. Se è proseguita, è perché la tradizione filosofica grava come un incubo. La sorte incontrata dall'autonomia del politico è quella dell'incubo.

La tradizione marxista rivoluzionaria ha sempre negato questa autonomia del politico da tutto ciò che potere non è. Secondo Tronti il ricorso alla coppia struttura-sovrastuttura per spiegare il *ritardo* del politico – quello che Althusser avrebbe da parte sua chiamato il tempo storico differenziale – produce una situazione paralizzante “dal punto di vista della ricerca e dell'intervento pratico”¹⁹³. Ma se guardiamo a fondo, nella elaborazione trontiana c'è un aspetto che non è stato mai evidenziato, costituito dall'introduzione del *politico* come categoria nuova della ricerca. Il politico, scrive Tronti, “tiene dentro di sé, da una parte il livello oggettivo delle istituzioni di potere; dall'altra il ceto politico, cioè l'attività soggettiva del fare politica”¹⁹⁴, la macchina statale più il ceto. E' necessario, per una questione di serietà, discutere del politico come categoria e del problema costituito dalla sua introduzione, *dall'esterno*, nella teoria marxista. Di per sé introdurre dall'esterno un elemento teorico in uno spazio epistemico dato può dar luogo a problemi di esplosione, di sconvolgimento o di ristrutturazione del campo. Può dar luogo all'imputazione di eclettismo, per aver raccattato (*ramasser*, avrebbe detto Althusser) qualcosa di estraneo – aspetto sul quale, per la verità, i marxisti francesi non sono mai stati del tutto innocenti, e si capisce perché: nel fondo della tonalità emotiva strutturalista è sempre stato operante un elemento di eclettismo. E' oltretutto necessario spiegare l'origine dell'elemento teorico che viene introdotto e verificarne, come avrebbe preteso Althusser, *i titoli teorici di validità*. Nel caso che abbiamo preso in esame non si tratta neppure di un elemento chiamato a colmare un vuoto nello spazio epistemico in cui è introdotto, ma di un elemento la cui introduzione ha l'obiettivo dichiarato di ristrutturare radicalmente il campo dato. In questo caso si entra a mano armata nella tradizione, la quale viene trasformata in un campo di battaglia.

E' tuttavia necessaria qualche osservazione. Non c'è niente di strano

nell'introdurre in un insieme teorico dato qualcosa proveniente dall'esterno. Ma in questo caso, a ben vedere, non si tratta di una vera e propria *importazione*. Si tratta del ritrovamento di un reperto tra le macerie della teoria marxista e della decisione di brandirlo come un'arma affilata e scintillante. D'altronde, la tradizione marxista andata in rovina ha tramandato due eredità incompatibili: la *determinazione in ultima istanza*, da una parte, e il *primato della politica* dall'altra. La prima nella tradizione teorico-filosofica non solo accademica, la seconda nella tradizione pratico-politica. Il movimento operaio non è stato esattamente un movimento di professori. Althusser ben lo sapeva: difatti il suo lavoro non ha fatto che sostanziare il tentativo di rendere compatibili due eredità alternative. Guardando a fondo, il *primato della politica* è il solo che abbia offerto al movimento operaio l'opportunità di portare a casa qualche risultato – e si capisce perché: la determinazione in ultima istanza non è una teorica del *fare* perché è erede di una tradizione interpretativa, sicché i marxisti mentre erano impegnati a prendere le distanze dalla tradizione della filosofia non hanno fatto che riprodurla. Questa circostanza spiega la pertinacia della *determinazione in ultima istanza* in un pensatore tragico come Althusser, rimasto legato al problema del marxismo come scienza.

Ma come spiegare la questione costituita dal primato della politica? Non giriamo attorno al problema: ciò che è *primo-principiale* è indipendente e autonomo, come nelle pagine precedenti abbiamo cercato di chiarire. Questa tesi è incompatibile con la tradizione del materialismo storico. Il marxismo teorico italiano-europeo ha considerato il ritorno del politico nella teoria come una importazione abusiva perché abusivo è pensare l'autonomia di qualcosa che secondo la tradizione non è autonomo. Guardiamo meglio. La violenza dell'importazione dell'autonomia del politico dall'esterno dipende da un fatto molto semplice: il materialismo storico ha *confinato* la politica tra le *sovrastrutture*. Meglio: l'ha esiliata. Il ritorno dell'autonomia del politico assume la forma della importazione dall'esterno perché si tratta di un rientro dall'esilio. Si potrebbe commentare: torna il politico, svanisce la metafisica.

Ora, se il dispositivo struttura-sovrastuttura è da accantonare, resta solo che il movimento operaio non ha mai fatto altro nella sua storia che pensare, progettare, organizzare, tentare e in qualche caso rea-lizzare la presa del potere, fino a configurare lo stato come il pro-letariato organizzato in classe dominante¹⁹⁵. Pertanto è necessario introdurre qui una ulteriore distinzione. Se, per Marx, la supremazia politica del

proletariato costituisce questa classe in classe dominante, ciò significa che lo stato è autonomo dall'economia; e che la politica è autonoma dall'economia e dallo stato. Ma questa circostanza deve indurre a chiedersi in che cosa consista la differenza tra *determinazione* e *dominio*, termini sui quali Althusser ha non troppo credibilmente cercato di introdurre una problematica distinzione che avrebbe dovuto consentire simultaneamente di pensare l'economia come determinante in ultima istanza e la politica come punto di *dominanza*. Il problema è che è abbastanza difficile accettare l'idea althusseriana che il punto di dominanza della politica sia il prodotto dell'efficacia della determinazione in ultima istanza da parte dell'economia, nonostante l'assicurazione che tra economia e politica viga una *distinzione reale*. Se il proletariato può innalzarsi da classe dominata a classe dominante, ciò significa che esso è una entità indipendente dai rapporti entro cui è collocato e che si tratta di una indipendenza in linea di principio – oppure che grava sulle nostre spalle il compito di mostrare come essa passi da classe dominata a classe dominante, il che deve significare che l'ambito di questo transitare è indipendente dalla determinazione, che i rapporti di produzione hanno qualche varco di uscita e che, comunque, la *determinazione in ultima istanza* è ineffettuale. Ulteriormente: politica è sia la lotta proletaria per conseguire la supremazia, sia la lotta borghese per mantenere la propria. Abbiamo perciò che il *politico* ha due significati e che lo stato è la *posta in gioco*. L'esercizio della supremazia politica nello stato è il potere di stato, quello che Schmitt, con qualche civetteria, chiamava *plusvalore politico*. E' veramente singolare trovarsi a riflettere sul *Manifesto del 1848* e a considerare che *la teoria marxista ha bisogno di importare dall'esterno tesi di Marx* – le quali, nel 1972 e nel 1977, vengono scambiate per un corpo estraneo¹⁹⁶. Ne deriva una constatazione straniante: la tradizione marxista si è adoperata sulla coppia struttura-sovrastuttura, ma non l'ha pensata. Se l'avesse pensata a fondo Althusser sarebbe stato più avveduto nell'importare dentro la teoria marxista categorie ad essa estranee come quella di *surdeterminazione* e di *causalità metonimica* e più audace nell'espungere dalla teoria la *determinazione in ultima istanza* e il *materialismo dialettico*, e forse una maggiore avvedutezza gli avrebbe consentito di accorgersi che la tradizione marxista ha da lunga pezza censurato, espunto ed esiliato qualche tesi di Marx. Chi chiedeva i titoli teorici di validità all'autonomia del politico intendeva forse chiederli a Marx.

Il dispositivo proposto da Tronti appare semplice. “(...) una storia del capitale, da un lato come *continuum* logico, come continuità logica e quindi come *continuità economica*; dall’altro come discontinuità pratica, e quindi come *discontinuità politica*”: “continuità-discontinuità, l’una come sviluppo economico, l’altra come salto politico (...): questa è la storia del capitale”¹⁹⁷. Stiamo trattando del politico, ma siamo alle prese con *Fragen einer marxistischen Historik*, come avrebbe scritto Alfred Schmidt¹⁹⁸. Solo che il francofortese di seconda generazione Schmidt, studioso di Droysen, mentre sembra molto preoccupato dell’intervento *strutturalista* con cui Althusser ha teorizzato l’antistoricismo e l’antiumanismo teorici di Marx, non sembra minimamente preoccuparsi del problema se a *fare la storia* entri eventualmente, *anche*, la politica, e questo perché anche a Francoforte e dintorni vi sono ortodossie da difendere e rendite da salvaguardare, pur mentre si è impegnati a sostenere che la battaglia contro l’antistoricismo althusseriano è un compito *non da ultimo* politico. In senso stretto, se il politico fosse una semplice sovrastruttura non si potrebbe sostenere che esso entri nella lotta tra le classi per deciderne l’esito, mentre la nozione di *Klassenkampf* sarebbe tutta interna ai rapporti di produzione, laddove il *Manifesto* del 1848 afferma, come sappiamo, che *ogni lotta di classe è lotta politica*.

Dunque, se guardiamo bene, nel ragionamento di Tronti continuità e discontinuità coesistono nella storia del capitale. In questa coesistenza perviene a concetto l’antica *determinazione in ultima istanza*. La discontinuità del politico è pensata come minaccia in agguato nei riguardi dello sviluppo economico che è continuità. Più esattamente questa coesistenza, nella storia del capitale, di continuità e discontinuità implica che la prima sia dominante e la seconda sia dominata, e si tratta manifestamente di una condizione che è *terminus ad quem* di un processo, ma che non è in linea di principio irreversibile. Questo concetto nel suo insieme implica che il problema del punto di dominio non sia insediato in una *ultima istanza* e che tra sviluppo economico e salto politico sia all’opera una lotta come tra forma e rottura della forma. La circostanza dipende dal fatto che le parti in lotta sono pensate come coesistenti ma come reciprocamente autonome.

L’indipendenza della classe operaia non è una invenzione del 1972-77, ma un concetto del 1848, vale la pena ricordarlo in questo mondo di immemori. A essere accantonata non è soltanto la determinazione in ultima istanza, ma la *cortex* della dialettica hegeliana. Con essa è lasciato

cadere lo storicismo. Le due entità, lavoro operaio e capitale, sono pensate come *opposizioni reali*, dentro quello che vorrebbe essere un *filosofare concreto* cui si perviene dopo avere attraversato il deserto di ghiaccio dell'astrazione. Per via di questa *realrepugnanz* il dominio di una sull'altra è pensato come azione, e l'atteggiamento dell'altra nei confronti della prima come minaccia, e viceversa: eredità teorica del grande realismo europeo anteriore a Hegel, che Hegel ha da parte sua chiuso e saldato nella cortecchia dialettica criticata da Marx. Per condurre a fondo l'analisi è tuttavia necessario osservare che tra economia e politica vige una *distinctio realis* la cui effettualità è nel fatto che la prima è sviluppo lineare e la seconda è rottura di questa linea. Che ciò implica che vi sia dominio di una sull'altra o viceversa, ma senza che una sia in rapporto di espressione diretta rispetto all'altra – che cioè nessuna delle due sia *causa* o *struttura determinante* rispetto all'altra. Tronti pensa le due parti come *dominante* e *dominata*. Il rovesciamento del rapporto non può, perciò, dar luogo a un passaggio dallo stesso allo stesso all'interno della medesimezza, ma ad una successione polemica nell'occupazione del centro, come è ben chiaro nelle pagine del *Manifesto*. In fondo, tutto questo dipende dalla distinzione reale e dalla irriducibilità tra forze produttive e rapporti di produzione, dalla irriducibilità tra operai e capitale. Se volessimo eccedere in preziosismi filologici potremmo aggiungere che la “e” tra *operai* e *capitale* deve essere pensata come *congiunzione coordinante*. Non si tratta di una teoria campata per aria: il presupposto di una *prise de pouvoir* è sempre nel fatto che tra due contendenti la relazione di dominio-subordinazione è di distinzione reale asimmetrica. Diversamente sarebbe impossibile immaginare una *prise de pouvoir*. Se ci dedicassimo a un breve approfondimento di questo particolare aspetto – che, in verità, non è affatto *particolare* – dovremmo assumere a riferimento una modellizzazione entro cui è possibile pensare Marx (ad esempio: *forze produttive* e *rapporti di produzione*; *lavoro salariato* e *capitale*; *borghesi* e *proletari*; *proletari* e *comunisti*; *liberi* e *schiavi*; *patrizi* e *plebei*; *feudatari* e *servi della gleba*; *oppressori* e *oppressi*; *valore d'uso* e *valore di scambio*); ma entro cui pensare necessariamente il significato più profondo e riposto dell'assetto teorico di un *nodo dialettico* hegeliano: indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù; il signore e il servo¹⁹⁹. Endiadi, se così possiamo chiamarle, che devono essere pensate nell'osservazione in cui Marx, nell'*Introduzione* del 1857, polemizza contro la trivialità e spiega di avere di fronte *connessioni organiche* le quali, come più su abbiamo

osservato, non possono che presupporre distinzioni reali, ovvero *ripugnanze reali*. Siamo, come si vede, a un punto di approdo decisivo del lavoro sotterraneo con cui, in campo marxista, si è operato per corrodere concettualmente il guscio mistico della dialettica hegeliana e conquistare il terreno della sua *medulla-Kern*. Chissà, magari Althusser avrebbe compiuto un passo avanti sulla via dell'analisi se avesse constatato che la dialettica hegeliana è la teologia la cui residenza la filosofia deve ormai lasciare se vuole riconquistare autonomia e indipendenza. Il vero problema non è dunque quali siano le condizioni del conoscere, ovvero la scientificità della teoria - problema che ha agitato le notti di Althusser, - ma quali siano le condizioni del *Che fare*.

Data la distinzione reale tra economia e *politico*, sembra si possa sostenere che solo dopo la fine del Moderno – insomma: dopo il 1789 – l'installazione della classe borghese, classe d'impresa, ai vertici degli apparati statuali abbia configurato una situazione in cui il politico è stato attratto nell'orbita dell'economia²⁰⁰. Nell'epoca moderna le cose non stavano affatto in tal modo – e non è detto che lo stato di cose realizzatosi con la dislocazione dello stato al servizio dell'economia debba essere eterno: cioè non è detto affatto che la classe borghese, classe d'impresa, debba tenere lo stato e la politica in permanente condizione di emanazione-servizio-disposizione. E' questa la ragione per cui la coppia struttura-sovrastuttura è consegnata a un'epoca che deve essere chiusa, mentre si prefigura che la classe operaia riconquisti l'autonomia e si organizzi come classe dominante, nuova aristocrazia che ha in sé essenzialmente la vocazione del potere politico. La fine del dominio capitalistico, così, è pensata come fine della centralità politica del capitale. Questo insieme di cose spiega la teoria dei differenti tempi del capitale e del politico, pensati come tempi storici differenziali di due classi – mentre, va ricordato, la teoria althusseriana dei tempi storici differenziali escogitata per combattere lo storicismo hegeliano più che essere *teoricista* è stata il segnale del problema dell'autonomia del tempo della politica, ma lo è stata in un quadro in cui nessun problema pratico sembrava all'ordine del giorno e si è risolta in una approssimazione al problema. E' illusorio teorizzare l'esistenza di tempi storici differenziali tra i vari livelli delle pratiche umane se non si perviene a un filosofare concreto e si rimane ancorati a un orizzonte soltanto conoscitivo²⁰¹. L'autonomia del politico non è un problema epistemologico.

Abbiamo dunque da una parte “una funzionalità dell'attuale ritardo

dello stato sulla società rispetto all'attuale meccanismo di sviluppo", dice Tronti, per cui si riscontra la "capacità capitalistica di manovrare il ritardo politico nel suo rapporto con la sfera economica, è proprio qui la possibilità capitalistica di controllo della crisi economica", il che indica il concetto di un *uso capitalistico* dello stato, che è probabilmente il significato reale dell'idea di Marx della politica come sovrastruttura; dall'altra c'è "l'esistenza di un ciclo politico del capitale, cioè di una ciclicità del suo sviluppo politico che ha una sua specificità rispetto allo stesso ciclo economico classico del capitale"²⁰². Possono dunque esservi in una stessa dimensione politica "da un lato l'intervento avanzato dello stato come motore e supporto dello sviluppo; dall'altra può essere anche un arretramento del terreno politico come freno e controllo della lotta di classe che si sviluppa appunto contro lo sviluppo": nell'uno e nell'altro caso si dà *autonomia del politico*²⁰³. Il contenuto della metafora del *ritardo* del politico è che esso può essere arretrato, ma può essere anticipatore. Secondo Tronti "lo schema di Marx va rivisto nel suo funzionamento oggettivo", dal momento che la tesi di Marx secondo cui "prima c'è un potere economico e poi c'è un potere politico, e queste forme in fondo coincidono" (coincidenza reale e distinzione puramente formale)²⁰⁴ è comprensibile proprio alla luce del primo capitalismo – sicché Marx quando discute del capitale appare tutto proiettato in avanti, intento a guardare lo sviluppo reale; mentre "il discorso di Marx sullo stato guarda indietro, cioè allo sviluppo apparente che questo problema politico ha avuto: "quando Marx fa critica della politica (...) non riesce a fare effettivamente critica della politica, fa sempre critica dell'ideologia, il che, come sapete, è una cosa diversa"²⁰⁵. Si tratta di riconoscere che "lo stesso materialismo storico risulta un prodotto del primo capitalismo: risulta cioè un prodotto del fare i conti di questo primo capitalismo con quella che è la sua precedente coscienza politica"²⁰⁶. E' come se si dicesse che la concentrazione del potere statale nelle mani della classe che detiene il potere economico ha dato luogo a uno stato di cose in cui l'economia, che è sviluppo, occupa lo spazio della determinazione e che la politica è avvinta nelle spire stabilizzatrici di questa determinazione – ma che, in fondo, questo stato di cose deve essere considerato come un *hapax* storico, il che rende possibile la relativizzazione del dispositivo marxiano struttura-sovrastuttura. Questa posizione trontiana lascia capire che la tradizione del marxismo si è mossa nell'ambito di una *applicazione* (logica cui non pare estraneo lo stesso Althusser, il quale ha in orrore tale

espressione considerandola affatto meccanica), ma che il vero problema è *pensare la cosa*.

Il “pensiero politico direttamente marxiano” è la “generalizzazione di un ritardo”, teorizza Tronti²⁰⁷, il che significa che “in fondo il rapporto struttura-sovrastuttura (...) non funziona”. In questo modo di parlare solo apparentemente colloquiale si coglie una questione di fondo: *non funziona*, è detto del nesso struttura-sovrastuttura, perché la tradizione marxista lo ha pensato e usato come un dispositivo. Diremmo oggi che si tratta, nel 1972-77, di una *rottamazione*, ma il dato di fondo è un altro: la tradizione ha sempre avuto carattere paralizzante nei riguardi dell'azione politica, e questo per la buona ragione che l'*agire* era preteso (o immaginato) dall'*automa*, ciò che ha condotto Althusser a chiedersi quale sia l'*indice di efficacia* della struttura sui suoi elementi: configurazioni in cui la teoria tradizionale ha immaginato che l'*agire* fosse la funzione di un dispositivo, esattamente come accade nella metafisica, ambito entro il quale né l'*agire* né il *vedere* sono funzioni della mano o della vista di un soggetto - e questo pur se sappiamo perfettamente che l'*agire* richiede comunque una configurazione soggettuale. Di qualche interesse una osservazione trontiana: “il fatto che abbiamo sempre di fronte una cosiddetta nuova economia, da un lato, e dall'altro sempre una cosiddetta vecchia politica, è la spia che deve farci capire come in fondo il rapporto struttura-sovrastuttura, proprio su questo terreno, non funziona”. Nella sua apparente casualità questa notazione sembra rendere urgente un approfondimento. Dobbiamo essere capaci di ricostruire l'architettura – perlomeno immaginaria – che ha consentito alla tradizione che è alle nostre spalle di saldare alla base o struttura il nuovo dell'economia e collocare su di essa quale emanazione il vecchio della politica. L'economia è, da sempre, sviluppo cioè progresso – ma la politica è estranea a sviluppo e progresso. Si direbbe che il nuovo abbia assalito il vecchio e, sottomettendolo, l'abbia collocato nella posizione della emanazione-sovrastuttura. Il vecchio viene annesso e portato al seguito nella vicenda che segue la conquista. Il servo è il passato del signore perché già prima l'aristocratico è il passato rispetto al borghese. La condizione di entità annessa per acquisizione è, non certo a caso, condizione di vita concessa. Ma l'entità annessa era prima del nuovo. La grande storia che ha fatto irruzione ha racchiuso nel proprio alone, nella propria orbita, le storie preesistenti – come l'usurpatore riduce a provincia le regioni conquistate, territori annessi e connessi per acquisizione. La politica, come provincia, è

stato connesso per acquisizione. Così una storia non c'è più, ma c'è stata, e se c'è stata può forse tornare. E' forse tutto questo a indurre Tronti a notare che "c'è una logica interna allo sviluppo delle istituzioni politiche capitalistiche, che va colta (...) indipendentemente dalla storia del capitale"²⁰⁸. Sono dunque due storie parallele che non sempre coincidono e qualche volta addirittura si contraddicono, perciò non si tratta di una sola storia, come è stato sostenuto dal marxismo ortodosso e dalla tradizione rispetto alla quale esso ha detto di aver preso le distanze. La distinzione o separazione di stato e società civile "non è una distinzione o separazione puramente formale". Abbiamo posto da parte nostra la questione metodica se la distinzione fra struttura e sovrastruttura sia una *distinctio realis* oppure una *distinctio modalis*, problema su cui la tradizione marxista non ha saputo in generale darci una risposta. Il problema è "ricostruire un processo (...) di distinzione e di separazione che, invece di concludersi, approfondisce poi le sue ragioni storiche, di vita". Una innovazione teorica di non poco conto, con il corollario di allusione alle *ragioni storiche* che, parrebbe, invita a risalire la corrente per trovare il punto critico dell'*indipendenza della politica* – la quale, inutile girare attorno al problema, è la questione che la tradizione marxista ha sempre considerato scandalosa al massimo grado. Dobbiamo tuttavia prestare attenzione a un particolare. Tronti avanza la tesi della distinzione o separazione reale di "stato" e "società civile" – ricorrendo, come si vede, al lessico hegeliano – proprio perché la loro connessione è stata pensata dalla tradizione come distinzione formale e *confusione* (in senso letterale) reale, ma deve insistere sulla distinzione reale proprio perché i due ambiti sono connessi. Soltanto la distinzione reale conferisce un senso alla connessione reale. Insomma, abbiamo qui la decisione di trovare un varco di uscita dall'impianto filosofico-metafisico entro cui la tradizione marxista ha pensato la coppia struttura-sovrastruttura. Se vi fosse una dose sufficiente di coraggio intellettuale, e se il marxismo non fosse diventato ormai da lungo tempo innocuo cicaleccio salottiero, sarebbe forse ora di dire che in questo modo il problema della fuoriuscita dalla metafisica si presenta come problema di abbandono della dialettica hegeliana²⁰⁹. *Rimessa in piedi*, la dialettica hegeliana ha già trovato un esito di cui la tradizione non ha voluto tener conto. C'è forse una tesi che sarebbe necessario enunciare a tal proposito. La resa dei conti con la coscienza filosofica anteriore avrebbe dovuto significare l'abbandono della dialettica hegeliana, che non è qualcosa di distinto dalla filosofia

hegeliana: ma, anche ammesso che non sia così, sarebbe molto difficile negare che a rendere metafisico il materialismo storico è stata la sua dipendenza teorica dal *Diamat*, vero pasticcio culturale per scuole serali su cui lo stesso Althusser, che lo ha chiamato anche con il nome di *filosofia marxista* pur senza compromettersi troppo nel definirlo chiaramente, ha indugiato per quasi tutta la vita. La tesi engelsiana della *autonomia relativa* – la quale, se relativa, non è certo autonomia perché *in ultima istanza eteronomia* – può essere spiegata soltanto con la subordinazione del materialismo storico al *Diamat* e con la tendenza del *Diamat* alla teologia. Molte sventure sarebbero capitate al movimento operaio dopo Marx, ma questa avrebbe potuto essere almeno risparmiata. Marx, come abbiamo visto, ha osservato che nel *momento decisivo* frazioni della classe dominante e taluni tra quelli che egli chiama *ideologi* lasciano la classe borghese e si uniscono al proletariato. Ma a volte la classe dominata ha bisogno del processo opposto, cioè di essere lasciata dagli ideologi, e su questo Marx non ci è stato di aiuto.

La direzione dello stato – osserva Tronti – “ha insegnato qualcosa alla conduzione della grande impresa” – e non viceversa – perché “quando accade, all’interno della storia economica del capitale, che proprietà e gestione del *capitale* si separano, proprietà e gestione del *potere* si sono già separate. Cioè, tanto poco vale qui la legge della *prima causa economica* [corsivo nostro], che è quasi accaduto l’inverso”²¹⁰.

L’abbandono dell’impianto filosofico dovrebbe produrre una condizione di liberazione dell’energia in senso letterale. “Alla sua sinistra questo capitale ha continuamente la classe operaia, che lo pungola in avanti, che lo costringe allo sviluppo, che lo minaccia, se non si sviluppa; di qui quella posizione di *centralità* che assume ogni posizione politica stabile del potere capitalistico. Questa soluzione di centralità offre appunto la necessità storica, allora, di un *ceto* politico, e di un ceto politico professionale cui affidare, appunto, la gestione del potere. E questo ceto politico professionale deve avere una capacità di mediazione, appunto, tra queste parti interne del capitale, compresa quella parte interna di interlocutore antagonista, che è appunto il lavoro operaio, la classe operaia in generale”²¹¹, donde la necessità di *un’arte* della politica, cioè di tecniche particolari per la conquista e la conservazione del potere, *scienza* della politica. Le storie parallele del capitale e dello stato moderno, invece che fondersi com’era nello schema marxiano del 1859, tendono a divaricare fino a configurare due funzioni per le due classi: lo sviluppo

proprio del capitale, il potere proprio della classe operaia. In questo senso la teoria deve pervenire a pensare “il capitale essenzialmente come categoria economica e il lavoro operaio essenzialmente come categoria politica”²¹².

Dunque, si potrebbe qui avanzare un ventaglio di osservazioni. Anzitutto: il lavoro operaio è pensato come categoria politica nel senso che si tratta di una entità che ha fatto irruzione sulla scena europea con la pretesa di dirigere lo stato, cioè come punto di vista generale, in tal modo proponendosi e configurandosi come classe che ha l'ambizione di succedere all'aristocrazia europea, che era classe di stato. In secondo luogo, verrebbe in questo modo portata a esaurimento l'epoca in cui la classe borghese è stata simultaneamente detentrica dello sviluppo economico e del potere statale, configurando quello che abbiamo chiamato un *hapax* cioè una anomalia. In terzo luogo, la bipartizione delle funzioni tra le due classi restituisce fisiologia moderna al conflitto – mentre vediamo da qui che è stata proprio la concentrazione simultanea dello sviluppo economico e del potere statale nelle mani di una sola classe a configurare lo stato di cose che è stato generalizzato e teorizzato come struttura-sovrastuttura, in cui il conflitto tra le due classi è come racchiuso in una gabbia la cui autoconsistenza è esattamente la negazione dell'indipendenza della politica, la sua dislocazione come non-entità, il suo annientamento come realtà distinta-opposta, tutto questo per via del dominio della *società* sullo stato. La prima condizione perché l'antagonismo si dispieghi e produca un esito è la distinzione reale, la reciproca inappartenenza, ma non dobbiamo nasconderci che una grande mole di fatica del concetto è stata risparmiata. A ben vedere, tesi non tanto eretiche quanto piuttosto provenienti da aree minoritarie del movimento operaio europeo e della sua storia. Queste tesi portano con sé corollari che possono essere considerati inaccettabili e insopportabili. Vediamo. Se il capitale è essenzialmente entità economica e il lavoro operaio essenzialmente entità politica – e se, dunque, nel concetto vanno pensate come entità distinte e opposte - ne segue che la costruzione verticale struttura-sovrastuttura è del tutto inadeguata a ricomprendere in sé le stratificazioni e le gerarchie tramandate dal materialismo storico. Se due sono le entità antagoniste, il resto delle pratiche umane non può esser pensato nelle dislocazioni tradizionali. In fondo, la circostanza di non disporre di un filosofare concreto espone a semplificazioni.

La tesi di una classe operaia come la sola vera razionalità possibile

dello stato moderno implica la necessità di “scalzare prima di tutto il capitale dalla sua posizione di centralità politica”, fare dello stato “la forma moderna di una classe operaia *organizzata in classe dominante*” per ricreare un effettivo dualismo di potere tra società e stato e produrre l’occasione di una fine della storia del capitale. Ricreare un dualismo effettivo significherebbe riprodurre le condizioni pratiche della separazione tra economia e stato nella forma di separazione tra le due classi antagoniste: la separazione è la condizione pratica per la vittoria dell’una sull’altra, mentre la *confusione* è la condizione pratica opposta. Se fossimo cultori ideologici del gergo dell’autenticità diremmo che l’economia è il punto di vista *privato* mentre il politico è il punto di vista del *bene comune*.

A ben vedere, dunque, la tesi dell’autonomia del politico che tanto scandalo ha suscitato nell’ambiente della sinistra intellettuale italiana ha due versanti che andrebbero attentamente scandagliati. Uno è costituito dai suoi presupposti teorici. “Lenin in Inghilterra è la ricerca di una nuova pratica marxista del partito operaio: il tema della lotta e dell’organizzazione al più alto livello politico della classe operaia”²¹³. Portare Lenin in Inghilterra, portare la politica all’assalto dell’economia, far vincere la curva sulla linea retta significa considerare acquisita l’autonomia della politica dall’ambito che essa progetta di conquistare e dominare. Già in questo punto di vista – che qui chiamiamo in causa volutamente dopo aver posto sotto analisi la tesi dell’autonomia del politico, cronologicamente successiva – è assai evidente la compiuta fuoriuscita dalla tradizione del materialismo storico. Nessuna politica potrebbe assalire il proprio nemico, l’economia, se non fosse da esso realmente distinta e ad esso opposta. Fossero state almeno utili a uno sguardo critico le tesi trontiane del 1972-77, avrebbero contribuito a far leggere con occhi meno libidinosi le pagine dei *Quaderni rossi* e di *Classe operaia* - e forse con uno sguardo meno opaco le osservazioni di Althusser sulla differenza tra il modello hegeliano e quello marxiano di tempo, due pentagrammi irriducibili nel secondo dei quali è manifestamente dominante la dissonanza. E invece abbiamo dovuto ingurgitare interminabili dosi di romanticismo politico cresciuto oltre ogni misura nell’indigenza di teoria e nella sovrabbondanza di cultura. “La realtà della classe operaia è legata in modo definitivo al nome di Marx. La necessità della sua organizzazione politica è in modo altrettanto definitivo legata al nome di Lenin”: ma ora siamo in attesa, dopo il *che farne del Che fare?*, di sapere *che farne di Marx* – visto e considerato che il Marx immaginario

del materialismo storico è stato poi riprodotto senza problemi nella costellazione sociologico-culturale *postoperaista*.

Come abbiamo notato che economia e politica sono due storie parallele, avremmo potuto agevolmente capire con grande anticipo che l'impianto teorico trontiano, rovesciando il problema del rapporto tra sviluppo capitalistico e lotte operaie, abbandonava già all'inizio del suo percorso la tradizione marxista. "Abbiamo visto anche noi prima lo sviluppo capitalistico, poi le lotte operaie. E' un errore. Occorre rovesciare il problema, cambiare il segno, ripartire dal principio: e il principio è la lotta di classe operaia"²¹⁴. Qui era scritto *próteron enérghēia dynámeos*, e il principio è la classe operaia in quanto lavoro vivente; e il principio è la politica, che ha prodotto le condizioni pratiche di nascita e sviluppo del capitale, perché la tesi che prima c'è lo sviluppo e poi nascono le lotte operaie è vera, ma in verità non dice granché. "A livello di capitale socialmente sviluppato, lo sviluppo capitalistico è subordinato alle lotte operaie, viene dopo di esse e ad esse deve far corrispondere il meccanismo politico della propria produzione"²¹⁵. *Deve far corrispondere*, certo un riferimento al *Manifesto* del 1848. Ma il ritrovamento tra le rovine di questo reperto teorico marxiano non sarebbe stato possibile se la teoria fosse rimasta a coltivare l'antica coppia di struttura e sovrastruttura. "Per il pensiero operaio è tornato il momento della scoperta. Il tempo della sistemazione, della ripetizione, della volgarità eletta a discorso sistematico, è definitivamente chiuso"²¹⁶. Non si è mai vista scoperta teorica basata sulla coltivazione della continuità.

Ma qui eravamo in una fase saliente del movimento e del pensiero operaio. La *crisi del marxismo* è stata il punto di approdo del materialismo storico, e più esattamente l'esito della sua ineffettualità e della sua estenuazione teorica, una volta che alternative di ripresa dal principio erano state scartate. Una crisi della teoria si eventua perché la realtà alla cui produzione essa ha concorso fa infine a meno della teoria e la riduce a una condizione di ornamento, oppure perché la teoria è sbagliata e presto incontra una verifica. La crisi del marxismo diceva che il materialismo storico non aveva più presa sulla realtà perché non aveva mai avuto presa, ma era curioso che questa crisi non venisse pensata come sconfitta della politica, disfatta operaia. Ma qui non scriviamo di sociologia industriale, non è la sede né il momento. Questa sconfitta era già operante in linea di principio nell'architettura della determinazione in ultima istanza, eliminazione principale dell'autonomia della politica, il cui messaggio

teorico non è dopotutto arrivato nello spazio giusto. C'è infatti da sempre nella *determinazione in ultima istanza* e nell'*autonomia relativa* una interna appartenenza a logiche di apparato che è l'esatto opposto del pensiero politico, come si è visto nel fatto che l'autonomia del politico è stata considerata un corpo estraneo. Da questa circostanza non era difficile vedere l'intima coappartenenza tra accademia e apparati politici. Per questa ragione, molto tempo dopo, la diagnosi trontiana di sconfitta della politica ad opera dell'*homo democraticus* è stata recepita come un esito spengleriano della ricerca.

La suggestione delle parole e della tonalità emotiva in cui sono pronunciate è a volte invincibile. "Il movimento operaio non è stato sconfitto dal capitalismo. Il movimento operaio è stato sconfitto dalla democrazia"²¹⁷. La politica è stata sconfitta dalla storia, perché politica e storia "spesso hanno camminato insieme, qualche volta si sono poste a contrasto. Quest'ultimo è il caso del novecento: il luogo dove la politica ha tentato 'l'assalto al cielo' e la storia ha imposto un suo 'balzo di tigre' nel passato"²¹⁸, dove la continuità ha avuto partita vinta sulla discontinuità, lo sviluppo economico ha avuto la meglio sul salto politico²¹⁹. La centralità politica del capitale ha riconquistato lo status di incubo. Non per essere a tutti i costi analisti bizantini, abbiamo l'obbligo di qualche precisazione. Il movimento operaio era una entità politica: non si potrebbe mai sostenere che a sconfiggerlo sia stato il modo capitalistico di produzione, perché questa tesi sarebbe una cattiva infinità. Perché il movimento operaio fosse sconfitto dal capitalismo è stato necessario che uno stato di cose economico occupasse lo spazio del politico. Su quel terreno il movimento operaio ha incontrato la disfatta – perché la parte nemica è riuscita a occupare lo spazio del politico, che era quello per il quale il movimento operaio era nato, realizzando la più straordinaria concentrazione di potenza possibile, quella per cui qualcosa che è spinto fuori del concetto è un che di nullo. A riprova possiamo solo riscontrare che proprio il terreno politico della democrazia è stato quello su cui si è dispiegata la battaglia campale che ha visto soccombente il movimento operaio. La sconfitta della politica, la disfatta della sinistra, ha avuto luogo perché infine il disegno di parte operaia di riconquistare il dualismo tra economia e politica, e pervenire in tal modo al *momento decisivo*, è fallito. In questo modo e per questa via si è creato uno stato di cose che ha visto l'impresa occupare lo spazio del politico e la classe operaia dissolversi come entità politica e risolversi in puro *insieme* di lavori dipendenti. Sconfiggere un

esercito non significa eliminare coloro che lo compongono, ma togliere la sua forma di forza armata.

Ammettendo che, sia pure solo in qualche grado, le analisi proposte in queste pagine a proposito delle tesi di Marx nel 1857 e nel 1859 abbiano una qualche plausibilità, la sconfitta della politica può certamente riversarsi in uno stato di cose per cui sembra tornare il fantasma della *determinazione in ultima istanza* e della corrispondente riduzione della politica a una posizione ancillare. La coappartenenza di dominio dell'economico e dissolvimento del politico non ha bisogno di essere dimostrata. I consiglieri del principe hanno lasciato spazio ai cortigiani. Se questa tesi non fosse del tutto infondata sarebbe forse perché il *punto critico* è stato neutralizzato e, indicibilmente, è stata ripristinata l'autoconsistenza di uno stato di cose. Nel bagliore del tramonto si è fatto chiaro che il concetto di determinazione in ultima istanza è la forma assunta dall'eternizzazione del dominio di una classe generale che ha interpretato la fine della modernità e l'ha declinata come fine del tempo.

E' tuttavia necessario che l'analisi vada ulteriormente più a fondo, dal momento che la filosofia non è mai stata altro che il proprio tempo appreso in pensieri – ma che spesso e volentieri, talora solo in certi casi, essa sembra aver dimenticato proprio questo, l'apprensione del tempo, e accolto la tentazione di avvolgere sé in sé. Le spire con cui la filosofia avvolge sé in se stessa sono presenti e visibili in Friedrich Engels, sono operanti in György Lukács, ma hanno certamente raggiunto la vertigine in Louis Althusser. L'invenzione del mate-rialismo dialettico da parte di Engels, oltretutto, non è tanto il prodotto della tradizione filosofica tedesca quanto piuttosto di una sorta di metafisica dei poveri che è caduta al di sotto di Hegel. Il problema è quello del *guscio mistico* di cui ha parlato Marx. Non è neanche questione della metafora marxiana del *rovesciamento* della dialettica hegeliana, problema su cui è stato Althusser ad attrarre l'attenzione (ma forse Marx con quel termine non voleva dire ciò che Althusser ha pensato di aver compreso, quanto piuttosto l'atto di un *rovesciare* come si fa con un indumento, per cui l'esterno diventa interno e l'interno diventa esterno). Dovevamo capire tutti, con Marx, che si trattava di lasciare il cielo per tornare a mettere i piedi sulla terra: sulla terra non s'incontrano gusci mistici, cioè la filosofia, ma masse umane in carne e ossa che entrano in collisione per vincere o perdere, vivere o morire. Sulla terra delle lotte tra le classi non s'incontra la dialettica – noi, ha scritto un poeta, la dialettica non l'imparammo da Hegel – e non è dato

incontrare l'arcaica coppia *causa-effetto* vestita dei panni *struttura-sovrastruttura*. Così la mancata resa dei conti con la tradizione filosofica si è presentata nel materialismo storico come riproduzione maldestra della tradizione che i marxisti consideravano di aver lasciato alle spalle. La *coupure épistémologique* teorizzata da Althusser tra Marx e Hegel non si è dispiegata nel materialismo storico, pratica filosofica della più stretta tradizione metafisica. Di qualche interesse sarebbe dunque indagare sul rapporto tra la cesura teorizzata da Althusser tra il Marx giovane e il Marx scienziato, e quella avanzata da Tronti fra la tradizione del materialismo storico e l'autonomia del politico.

Ma l'autonomia della politica non si lascia accantonare come una leggenda, perché a guardar bene si tratta della sola risorsa capace di costituire una riserva nei tempi lunghi della disfatta. Il materialismo storico contro cui Benjamin ha rivolto il suo sarcasmo non ha mai lasciato speranze a nessuno. Anche su questo aspetto è necessario tornare a pensare - perché se non ci rendessimo conto che gli ultimi due secoli sono stati il tempo dell'incontro tra la politica e i proletari, cioè tra la sinistra e gli operai, il tempo di un evento tra i più decisivi dell'intera storia umana, non saremmo capaci di pensare le ragioni della loro separazione e, infine, di intravedere alcun bagliore. Per avere occhi capaci di cogliere il lampo e *pensarsi dopo il tramonto*, la politica deve pensarsi nel deserto. *Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in absoluten Zerrissenheit sich selbst findet*²⁰. La politica è questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno [*Verweilen*] è il potere magico che converte il negativo nell'essere.

Il problema è che il soggiornare ha avuto termine, e che se vuole tornare ad afferrare il *mortuum* la politica deve rientrare dalla sua condizione di esilio e irrompere nella terra da cui è stata cacciata o da cui ha dovuto congedarsi. L'epoca è alle spalle, la giornata è da tempo conclusa, la sola eventualità è quella della vita della politica dopo il tramonto.

2. Quattro sentieri

2.1 In dürftiger Zeit²¹

Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del Capitale i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un «cane morto». Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo nazionale entro il guscio mistico. [Karl Marx, Il Capitale, I, Poscritto alla seconda edizione]²²².

La nottola di Minerva si leva in volo solo sul fare del crepuscolo²²³. Glaucoide, lascia il luogo in cui usualmente è annidata e, nello scemare della luce, aleggia²²⁴ - portatrice di luce, la splendente, la scintillante. Per questo essa è figura di speranza, che è concessa unicamente a favore dei disperati, dal momento che *nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben*²²⁵, come ha scritto Benjamin nell'incombere dell'avvento del nazionalsocialismo. Il battito delle ali, leggero come i fiocchi di neve che fanno stonare le campane - debole forza; di certo, debole luce rispetto alla grande luce che è alla fine; ma pur sempre luce rispetto al buio, rispetto al fatto che ormai *annotta* - non può che essere speranza per i disperati, promessa di redenzione per coloro che sono stati trascinati nella rovina. Le ali hanno pietà delle macerie su cui le tenebre iniziano a dispiegarsi²²⁶. La pietà non è per il giorno trascorso, ormai immagine di sogno che sprofonda, come scriverebbe il giovane Hegel.

Non è del giorno che l'aleggiare ha nostalgia né della sua luce né del chiaro mattino²²⁷ – ma della vita delle specie che hanno soggiornato nella loro durata. L'angoscia per il passato deve essere ancora scritta, mentre troppo lo è stata quella per il futuro. Non può nutrire dolore per il ritorno, giacché è evidente che nella lunga giornata è stata sofferenza. La nostalgia è dei dominatori, principalmente quando il dominio fugge dalle loro mani. Il sopraggiungere contiene in sé la vendetta per coloro che hanno via via soggiornato nella giornata che si conclude. Sul nesso tra *sopraggiungere* e *aver soggiornato* è necessario riflettere, e sarebbe stato necessario che riflettessero filosofi e scrittori.

Le ali hanno pietà per gli opachi materiali che la giornata, nel suo dileguare, abbandona sull'orlo – residui, resti, frantumi di una risacca²²⁸. La pietà è diretta verso gli esiti del disfacimento delle combinatorie e delle sintesi di cui la giornata si è nutrita ed è andata a lungo orgogliosa.

La civetta contempla la morte, dal cui processo è attratta. La leggenda vuole che essa chiami la morte e porti sfortuna. E' in realtà l'opposto, dal momento che essa è attratta dal lume che rischiarerà l'ultima notte di coloro che stanno per morire. Così contempla la morte e si mantiene in essa. Aleggia e si posa sul fare del crepuscolo, cioè nel declinare dell'Europa, terra di tramonto. Dà una speranza al tramonto, al rifrangersi della storia trascorsa. Perciò la filosofia che una volta si pensò superata si mantiene in vita – e fu un errore pensare che, una volta giunto il tramonto, la politica lo asseconasse. Se fosse, infatti, per assecondare il crepuscolo, la nottola non avrebbe l'urgenza di levarsi. Giacché la nottola è lo spirito. *La politica al tramonto* è il levarsi del politico sul tendenziale disfarsi del giorno trascorso. Quando il giorno sprofonda lo stridore del politico è atteso dalla necessità.

Proprio per via della circostanza che il passaggio dal giorno alla notte, il crepuscolo, configura uno stato d'eccezione, l'evento dell'occasione che in esso prende forma non è sopportabile da tutti. Nel principio dell'occasione è scritta, in senso stretto, la condanna operante per i più – ai quali l'occasione non è mai data, né ora né in futuro. Perciò i molti non possono sentire se e quando un'epoca trapassa in un'altra, dal momento che per essi tutto si ripete e l'esperienza è quella della continuità. Questo, appunto, significa non avere speranza. La ripetizione dell'identico è indolore per i molti, a sanzione del fatto che alla moltitudine il dolore è risparmiato. Chi non si lascia alle spalle questo punto di vista non può che erigere paradigmi di continuità e di

coessenzialità del tutto di un'epoca.

E tuttavia nell'occasione offerta dallo stato del trapasso, dall'eccezione, vibra la prospettiva della salvezza per *et ceteri, qui spem non habent*, come direbbe Paolo di Tarso ²²⁹, perché si fa qui evidente che la salvezza apre il proprio sentiero e si presentifica come atto di irruzione *erga omnes*, con il diritto di spezzare le pietre che compete all'inviato sopraggiunto, la cui legittimazione non proviene dall'essente-stato, ma risiede solo nella sua forza. Forza ed essente-stato si fronteggiano. Questo stato di cose è visibile a condizione che il concetto sia capace di constatare che l'essente-stato – lo stato di cose – ha perduto ogni forza. Nel conflitto tra essente-stato e sopraggiungente deve essere chiaro che la forza è tutta in quest'ultimo, mentre nel primo c'è solo la primazia della lunga durata che, secondo tradizione, sarebbe fonte di diritto. In questa condizione non c'è, a ben vedere, granché di nuovo. L'Europa diventò moderna a condizione di concentrare tutta l'*energheia* nella *egoitas*, per concedere alla materia – al massimo – l'opacità della resistenza. In questo modo nel rapporto tra *res cogitans* e *res extensa* diveniva chiaro che la modernità era sostanziata dall'inversione del senso del viaggio metafisico. Il senso del *metà* della metafisica classica faceva luogo al senso di un ritorno verso le cose. Perciò il sentimento che accompagnava il pensiero nel suo sopraggiungere sulle cose doveva essere del tutto diverso da quello che aveva accompagnato il viaggio dell'esilio.

Verso la giornata trascorsa e la sua lunga solidificazione l'aleggiare della civetta non può che avere il fremito dell'indignazione. E' l'ira nei riguardi del compiuto. In senso stretto l'ira metafisica non è nei riguardi del presente, checché ne abbiano scritto i pensatori, ma più essenzialmente nel raccogliersi dei fatti in una consistenza ostilmente presente. L'ira²³⁰ è verso lo stato di cose presente, in cui appunto l'essente-stato si raccoglie e solidifica. Ma una volta compiuto il viaggio dell'esilio e rovesciato il senso del cammino, l'ira deve convertirsi nel *rancore*, che è il sentimento dell'esclusione, dell'esilio compiuto e del sopraggiungere. Il lutto si addice a Elettra. L'ira si addice all'idealismo, cioè alla filosofia. Il rancore si addice alla politica.

Il fremito delle ali è negazione, segnale di ostilità nei riguardi del non-questo. *Essere* è il fremito del divinare. Non è già redenzione, è l'annuncio di un dono. Il dispiegarsi delle ali tiene aperto il varco di un orizzonte per impedire che esso si chiuda sui morti e sugli agonizzanti, ultimi impegnati in battaglia. Il soggiornare nella durezza²³¹ dell'assenza,

della privazione, non implica redenzione garantita, ma solo la speranza portata dall'annuncio che vibra nel battito d'ali, incluso nella condizione del trapassare. La sola speranza è il combattimento, *mors et vita duello conflixere mirando*. "Come poi questa lotta venga sostenuta; che cosa in essa la virtù esperienti; se con il sacrificio da lei sostenuto il corso del mondo soccomba e la virtù trionfi – ciò deve decidersi dalla natura delle armi che gli avversari impugnano. Che le armi non son nulla di diverso dell'essenza dei combattenti medesimi, *essenza* che compare reciprocamente soltanto per essi due. Così le loro armi si son già rivelate da ciò che in questa battaglia è in sé presente"²³².

Rispetto al vincere o perdere, l'aver ragione o torto è poca cosa. E' per questo che la filosofia ha spesso scelto poca cosa. Si tratta di indagare la scarsità, il modo d'essere della poca cosa, per trarne di che pensare e procedere. La scarsità di cosa, come si vede dalla figura della glaucopide, assicura almeno che qualcosa esista e si ponga – a dispetto della disperazione totale. Se così non fosse, a trionfare muto sarebbe il nulla, mentre la scarsità assicura con la sua pochezza che il nulla non prevarrà e che, alla fine dei conti, l'esito non sarà nulla. In questo modo si fa chiara, nella nottola, l'assunzione di un punto di vista che vale a tenere aperto il varco di una speranza contro la disperazione. La configurazione del punto di vista già di per sé implica il profilo dell'accettazione di un *Kampffplatz*. Gli sciocchi e i saggi coltivano ideologicamente il feticcio dell'oggettività. Dovunque sia distinzione o divisione è all'opera, nascosta o palese, una lotta. Male assoluto sarebbe se assunzione di un punto di vista non avesse luogo, dal momento che ciò sancirebbe la sconfitta assoluta del qualcosa, la vittoria assoluta del nulla. Per questa via si fa chiaro che ciò che si pretende esser qualcosa è nulla. Perciò la nottola ha ragione, nel proclamare l'essenza del qualcosa come *non-questo*. La condizione di *non-questo* è il punto d'approdo cui il qualcosa è ridotto. Solo la glaucopide assicura che il qualcosa, benché sia solo qualcosa, possa avere partita vinta sul nulla. Anzi, la definizione del qualcosa come *non questo* promana certamente da un sentimento di pietà. Ma perché il qualcosa possa sopravvivere, o persino prevalere, è necessario che esso, prima, entri nel concetto. A questa fatica esso non può sottrarsi, perché la redenzione è sofferenza.

La luce del giorno, dileguando, non rabbuia la vista della glaucopide né ottenebra il suo scintillare. La giornata non ha il monopolio della luce, le rovine non hanno un diritto sul rancore. Perciò è coltivata l'ostilità. La

politica, che una volta si pensò superata, si mantiene in vita perché deve vendicare i morti e le rovine²³³. Se non fosse così la sopravvivenza della politica sarebbe attesa dell'esecuzione di una sentenza, dal momento che se il mantenersi in vita fosse in vista della sua realizzazione essa conterrebbe in sé l'accettazione di un destino mortifero. Perciò il mantenersi in vita della politica indica il grado estremo della sua separazione, mentre all'opposto il suo dileguare indicherebbe il grado estremo di associazione. Ché se essa per avventura dilegua, significa che ha accettato, associandosi, un destino e non si è levata nel tempo debito.

La filosofia arriva sempre in ritardo, annunciante un tempo storico differenziale, spinta da esso, da esso animata, o da esso chiamata. E' il tempo a portarla pretendendo che essa si levi dalla quiete. La considerazione secondo cui il crepuscolo fa pur sempre parte del giorno trascorso²³⁴ è ineffettuale, perché trascura il momento della decisione. Ma trascura, essenzialmente, l'effetto del disfacimento. La quiete consiste nel suo essersi esaurita nel dispiegamento dell'epoca, con l'aderire ai livelli interni del suo dispiegarsi. Con l'estenuarsi dell'epoca l'adesione della filosofia allo *stato di cose* perviene al dissolvimento. Ciò che è solido si dissolve nell'aria. L'inquietudine non è l'opposto della quiete, allo stesso modo come il dissolversi non è l'opposto del solidificarsi. Dalla condizione di miseria sorge e si leva l'urgenza del bisogno, il presentificarsi del pericolo²³⁵. E' lo stato di cose a sfociare nello sciame del pericolo, configurando lo spazio della miseria che impone decisione. L'inquietudine è l'assunzione della condizione ostile. La sua essenza è lo sguardo scintillante. Perciò il detto secondo cui la filosofia non è mai stata altro che il proprio tempo appreso in pensieri²³⁶ andrebbe più adeguatamente scritto e pensato: essa è il senso del *tempo proprio*, quando il tempo si presenta come appropriatezza-adequatezza²³⁷. L'essenzializzarsi del tempo si eventua nell'immiserimento dell'epoca. L'essenza del tempo non è la pienezza di un'epoca, ma l'indigenza. In essa il tempo torna in sé. Il nocciolo dell'*adaequatio*, pensato a fondo, rende in tal modo palese la piena assunzione dell'ostilità. Il levarsi in volo della glaucopide statuisce l'interregno dello stato di eccezione. E' il tempo debito, il punto-ora dell'*ad*, quando per essa spiccare il volo è dovuto, il tempo in cui qualcosa è dovuto perché in esso i debiti pervengono infine a scadenza. Tempo di riscossione, di debiti da saldare – tempo di giudizio perché tempo di restituzione del debito, del dovuto, la cui conformazione spiega forse il rapporto tra origine e destino, così come l'*ex* spiega l'*eis*. Nella struttura

della riscossione è sempre operante l'incombere dello squassamento-scuotimento, il *punto finale* della quiete e la sua rottura nell'inquietudine. Il debito, il dovuto, è l'impegno nei riguardi del pericolo. Non può esservi *Kampffplatz* per la filosofia se non per l'accaduto che si è concluso, che si presenta cioè come *fatto*. Che il mondo sia "la totalità dei fatti"²³⁸ implica non altro che la necessità di levarsi armati contro esso.

Né può darsi consolazione nella circostanza per cui essa, la glaucopide, appartenga alla *Lichtung*, da cui proviene – dal momento che tale appartenenza e quella provenienza denotano la desolazione, che è la carità assoluta. Proprio, anzi, perché essa appartiene alla *Lichtung* e da essa proviene le è proprio l'essenzializzarsi dell'inquietudine nel tempo in cui essa si leva in volo. L'essenza del tempo è la morte imminente, consistente nella circostanza che *finis imminet*. La fine o il confine, il termine balena nell'istante di un pericolo. Contemplare la morte e mantenersi in essa²³⁹ – destare i morti e ricomporre l'infranto²⁴⁰: il destino a uno stato di disperazione.

Mentre limitandosi al teoricismo di analisi puramente conoscitive si raggiunge al massimo la cognizione che l'esposizione di una teoria assume un andamento direttamente opposto all'itinerario della ricerca, per cui esso mai e poi mai può proporsi in forma di narrazione, qui siamo nello spazio della problematizzazione della struttura e del modo d'essere del *fatto*. Il qui pro quo tra *fatto* ed *essere* ha prodotto l'illusione della deducibilità. In realtà mai ha avuto luogo scoperta scientifica per via di un itinerario semplicemente lineare. La scoperta ha sempre avuto il problema di oltrepassare ostacoli o saltare abissi. Pensare, difatti, non è camminare. Proprio per questo non doveva essere coltivata l'illusione lineare di un cammino a ritroso. Se la scoperta è salto, oltrepassamento, l'impatto della scoperta sul campo da cui il ricercatore ha preso le mosse deve avere la forma dell'irrompere e del sopraggiungere. Sicché il sopravveniente riorganizza il campo in cui irrompe non prima di avere prodotto il grande disordinamento. Il disordinamento è l'ordine. Il sopravveniente ha una pretesa all'ordine perché è stato atteso.

Perché le cose siano in tal modo è necessario pensare che, alle spalle dello scambio tra *fatto* ed *essere*, il significato di fondo di *metà tà physikà* doveva essere *metà tà politikà*. Già rimanendo alla sola *prima philosophia* avremmo dovuto percepire che nella tensione tra *physikà* e *metà tà physikà* vibra un conflitto duale, dal momento che il *pollachôs* è solo apparente. Ciò che è *metà* vanta un diritto su ciò che è *parà*, nonostante la

neutralizzazione prodotta dalla tradizione ontologica. Questo diritto proviene dal rancore. Il rancore è più antico dell'irruzione, perché ha alle spalle l'esilio. La ricerca *metà tà physikà* è dovuta all'ira, che spinge all'incondizionato, all'autonomo.

L'espressione qui escogitata - *metà tà politikà* - non indica affatto che nella polis non c'è politica, ma esprime il grado estremo del dissidio, di dissociazione²⁴¹, la ricerca del politico. I dominati sono per definizione nell'esilio, interno o esterno. Il rancore è connaturato alla condizione del fuoriuscito. Lo schiavo e l'esule sono fuoriusciti. I fuoriusciti sono banditi, disperati. Chi ha messo in gioco la vita ha acquisito il rancore e la potenza del fuoriuscito che torna per irrompere. L'irruzione presuppone l'estremo grado di separazione²⁴². L'elogio del politico è l'elogio del fuoriuscito.

E' il tempo, che spinge o chiama. Alla domanda *Was heisst denken?* si sarebbe forse dovuto rispondere con l'urgenza del tempo-ora, che è quella dell'indigenza. Il tempo dell'indigenza si essen-zializza nell'inquietudine: esposizione alla battaglia, dopo che la condizione del pensiero di esser parte dello stato di cose si è risolta, per precipitazione, in condensazione autonoma, oppositiva, compiuto esilio. Il tempo-ora è la necessità: vuoto di pieno, pieno di vuoto. Il tempo è il farsi chiaro dell'intelletto agente, azione-disposizione di invio alla ventura, proiezione di destino. Il tempo fu fatto per ultimo²⁴³ perché fosse il primo. Anziché baloccarsi sull'opposizione tra esistenza autentica ed esistenza inautentica, prender partito per l'esistenza decisa di colui che ha afferrato se stesso in proprio e civettare sul *Mitsein* in una ontologia di condominio, l'analitica esistenziale di Martin Heidegger avrebbe dovuto più opportunamente indagare sulla condizione dell'*esser-fuori*. Questa svista pesa con infamia più che la corrività con un regime di ruffiani e feudatari omicidi.

Lo spiccare del volo non è mai, per la nottola, atto di soggetto. Essa si leva in volo perché è giunto il tempo - il che significa che il tempo costituisce lo *stato di cose* per cui essa è spinta al volo o il volo è spiccato. Più esattamente, il tempo configura il *dileguare* dello stato di cose, sicché come esso inizia a svanire la civetta spicca il volo. C'è una corrispondenza segreta tra lo stato delle cose, finché esso dura, e la quiete del pensiero. All'inizio del declino dello stato di cose corrisponde una tendenza inerziale allo sprofondamento: all'opposto, alla fine della quiete e al farsi strada dell'inquietudine corrisponde una spinta al volo.

Il volo è spinto dalla necessità. "*La mia ala è pronta al volo*"²⁴⁴. Nell'esser-pronto è il punto di coagulo, di precipitazione chimica in cui il

nulla della quiete dirompe nell'atto del gesto, nel transito al fare. E' escluso l'astenersi. La nottola si leva in volo spinta dalla necessità, cioè dalla carenza, dal bisogno – dal deserto, punto di approdo del disfacimento. “La necessità della cosa stessa (...) mi determina a pensare”²⁴⁵. La necessità, cioè la condizione configurante lo stato di indigenza, esprime la spinta, la destinazione. La necessità è, per così dire, il rapporto tra agente e atto, *fattore* e fatto. Al punto di necessità lo stato di cose, configurazione delle condizioni, è pervenuto per accumulo – o, che è lo stesso benché appaia l'opposto, per estenuazione e disfacimento molecolare. La necessità del colpo d'ala è sostanzialmente diversa da quella in forza della quale si pretende che il grado di sviluppo di un livello delle pratiche umane sia coappartenente a un altro. Un conto è, infatti, la necessità presunta della coappartenenza sistemica, un conto la necessità che, dalla quiete, dà luogo all'inquietudine. Che l'accumulo sostanzi l'estenuazione non va dimostrato. La rottura della quiete nell'inquietudine del volo corrisponde al dileguamento dello stato di cose. Rottura e volo, è il varco dello stato d'eccezione, in cui alla decisione del volo è affidato il compito di coprire il vuoto lasciato dal venir meno.

L'indigenza è la morte. Tener ferma la morte richiede la massima forza²⁴⁶. La morte è movimento, lo spirito è forza che sorge contro il tempo. Che la filosofia sia il tempo proprio appreso in pensieri indica che nella filosofia il tempo debito è captato-preso, ma che nel far ciò il fatto del momento, cioè dell'adeguatezza, è colto-soppresso per inclusione. L'orizzonte entro cui il tempo dilegua è interno. Questo dileguamento si riversa rovesciandosi nello sguardo-luce. Tener ferma la morte, tener fermo il tempo: il sopravvenire della filosofia ha il tratto dell'affanno, l'impeto del rancore. Il tempo è combattuto-soppresso per far luogo alla luce. La luce è nemica del tempo e deve vincerlo.

Nel declinare del giorno la glaucopide, splendente portatrice di luce, si assoggetta al compito, che è di illuminare intorno nel momento della tenebra incipiente. Non è chiaro da che le derivi il luore. Non può venirle dalla luce del giorno, dal momento che essa durante lo splendore del giorno è rimasta inattiva e non ha aperto gli occhi. Del resto, se li avesse aperti, essi sarebbero rimasti abbagliati. A meno che le cose non stiano all'opposto: che cioè la condizione dell'abba-gliamento non abbia sedimentato brillantezza nelle pupille le quali, da parte loro, sono portate a esercitare nel crepuscolo la funzione vicaria. In questo modo la luce dello sguardo sarebbe un esito per raggiungere il quale è stato pagato uno scot-

to²⁴⁷. L'alfa sottrattivo della *alétheia* presuppone l'esilio. E' inutile portar notte ad Atene, o importar filosofi nell'Attica, notte e filosofi sono inutili per l'Attica e Atene. Civette e pensatori sono necessari nel tempo dell'indigenza, quando un mondo è decaduto. Allo splendore non serve la lanterna. Pure essa, che deriva luce dal buio, *lucus a non lucendo*, *lichtung* nel folto della selva, *morphé* perduta nell'opacità della *hyle*, contraddistingue il tempo della carenza, della carità assoluta, esente da legami – perché ha accumulato luce durante il giorno, quando lo splendore della luce bruciava le pupille, dal momento che il massimo del darsi alla luce configura il contesto di accecamento. Deve esservi una ragione se i greci hanno pensato la verità come disvelamento, ponendo la questione della provenienza della luce non dal giorno bensì dal buio e disegnanandola come atto di lacerazione²⁴⁸. La glaucopide è stata costretta a rimanere per l'intera giornata senza muovere il capo²⁴⁹. Poi è liberata²⁵⁰ e si costringe²⁵¹ a levarsi²⁵², a volgere il collo, a camminare e a levare gli occhi verso la luce²⁵³, e soffre facendo tutto ciò, rimane abbagliata. La sofferenza dell'abbagliamento dovrebbe forse spiegare la circostanza che il suo sguardo sia scintillante. E' del tutto evidente che gli aspetti teorici qui dati in compresenza obbligano a qualche approfondimento. Se, dunque, nel racconto platonico assunto a riferimento il prigioniero è liberato, ciò indica che è spezzato il legame con l'insieme. Non è evidente chi sia l'agente²⁵⁴ di questa liberazione, è solo evidente chi subisce l'azione. Il passaggio dalla forma passiva a quella medio passiva indica una cesura. E' per effetto dell'esser liberato che l'ormai non più prigioniero diventa attivo – è per effetto della luce che gli occhi della glaucopide sono scintillanti. In questo modo si è realizzato un grado estremo di dissociazione. Per questa ragione argomentare – come ha fatto Althusser – che la sera appartiene al giorno²⁵⁵ è un *Holzweg*. Che la luce si dissocia dall'insieme indica che a venir meno è stata l'evidenza. Che l'ormai ex prigioniero si costringa a levarsi indica la condizione della necessità poi tematizzata da Hegel a proposito della civetta.

La luce emanata dagli occhi della glaucopide è un atto di disordinamento. Il tempo è ordine²⁵⁶. La luce degli occhi della civetta è disordine. Il disordine è il contrasto tra la luce della glaucopide e lo svelato. Ogni ricerca trae la propria direzione preliminare dal cercato, scrive Heidegger²⁵⁷: con il che egli intende forse che il ricercatore trae la direzione da ciò che manca, cioè dall'indigenza, e che ciò che manca pulsa per la sua mancanza. La pienezza di ciò che manca si avverte per il vuoto

della sua assenza. Questa è l'essenza dell'incubo.

Più che *in ritardo*, la filosofia arriva a cose fatte, a giornata compiuta: a vita già trascorsa, a epoca declinante. Essa è per questo questione tipica dell'Europa, la terra che è ben declinante²⁵⁸. Il *ritardo* deve essere concettualmente elaborato, se si vuole evitare il rischio di rimanere nella pura metafora²⁵⁹, dalla quale è difficile uscire anche se alla coppia *anticipo-ritardo* viene sostituita la coppia *surdeterminazione-subdeterminazione*.

Il problema è sapere se la glaucopide si levi in volo per adeguarsi al crepuscolo che incombe. Vero è, infatti, che la filosofia dipinge a chiaroscuro quando "un aspetto della vita è invecchiato e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere"²⁶⁰. Ma da tale circostanza non è ancora chiaro il senso dell'aleggiare della civetta. Se si capisce a fondo che il *chiaroscuro* è la costruzione di un mondo "in forma di regno intellettuale", dopo che, *prima*, l'ideale è apparso "*di contro al reale*"²⁶¹ – dopo che, dunque, la civetta si è levata contro il reale, screditandone la realtà per averlo *colto nella sostanza*, dereificato fino ad averlo di fronte come *irrealtà* – si capisce in questo senso che l'esclusione del mondo dalla realtà è il presupposto del suo *riconoscimento*²⁶², con il che si tocca con mano quanto la *prima philosophia* di Aristotele sia rimasta incombente. Il riconoscere, anzi, è un atto polemico, e mentre nel conflitto delle autocoscienze la lotta per il riconoscimento è reciproca, nella relazione tra civetta e mondo al crepuscolo "un aspetto della vita (...) si lascia (...) riconoscere", il che indica che esso subisce l'azione dello sguardo della glaucopide. Lo sguardo è agente, la vita subisce. La luce degli occhi è vita, la realtà declina in *irrealtà*²⁶³ – contro cui è necessaria la massima forza. La *prima philosophia* di Aristotele non resta incombente invano, se Hegel chiede il dispiegamento di una *energheia* al grado massimo di contro alla irrealtà del finito in cui la giornata è declinata. Ciò che è agente è certo più nobile e importante del possibile – ma qui il possibile è disfatto, la *hyle* è ciò in cui conclude il disfacimento. Lo sguardo della glaucopide non si adegua al disfarsi di un mondo contro cui essa si leva. L'*adaequatio* classica, tuttavia, è scardinata: per adeguarsi allo sguardo il reale deve scomporsi nell'irrealtà, prezzo che esso deve pagare perché la luce dello sguardo lo riconosca. La metafora del ritardo è descrittiva, va penetrata perché riveli il senso. Solo i morti vengono riconosciuti.

I morti devono lasciarsi seppellire. Il crepuscolo in cui la civetta si leva è il tempo breve rimasto a un reale in declino nell'imminenza del disfacimento. Quello che per il reale in declino è il tempo della sera, per lo

sguardo della glaucopide è solo l'inizio di un tempo che viene. E' un *contrattempo*, un tempo antagonista, in cui il chiaro contrasta con lo scuro – in cui tutto è ridotto a un contrasto essenziale, di fondo.

Il chiaro, com'è noto, presuppone l'oscurità. Il massimo di dispiegamento combattente mostrato da Heidegger²⁶⁴ si riduce alla considerazione secondo cui "l'Oscuro va tenuto distinto dalle tenebre come pura e completa assenza di luce. L'Oscuro è l'enigma del far-luce. L'Oscuro custodisce presso di sé il Luminoso"²⁶⁵. L'autentico parlare misterico è quello del mistagogo – sicché in proposito egli non sarebbe andato molto lontano dal concetto di una fondazione della luce sul buio: troppo buon teologo era stato, per sospettare che le cose potessero stare altrimenti. Perché è vero che la luce presuppone l'oscurità, ma solo nel senso che essa sopraggiunge per combatterla e debellarla. Lo sguardo della glaucopide²⁶⁶ si presenta scintillante per impedire che le tenebre abbiano a riportare vittoria. "Solo penetrando sufficientemente nel nostro pensiero e nella sua essenza siamo in grado di conoscere un altro pensiero come estraneo e di ascoltarlo come ciò che ci sorprende nella sua feconda estraneità"²⁶⁷.

2.2 Schmitt als Philos

Martin Heidegger impianta l'indagine di *Sein und Zeit*, consistente nel considerare il tempo come l'orizzonte trascendentale del problema dell'essere, sulla prospettiva aperta dalla ricerca di Franz Brentano²⁶⁸. Se

il significato di ciò che chiamiamo *ón* è molteplice²⁶⁹, il problema consiste nel cercare il senso di riferimento. E' nell'ambito di questa direzione di indagine che Heidegger assume come varco di accesso all'Essere il *Dasein*, dove già in linea di principio si fa chiaro che nel *Da* del *Dasein* è disegnato l'orizzonte del tempo²⁷⁰. Per la verità, a dispetto della circostanza che nella *ouverture* heideggeriana sembri dominante una tonalità emotiva tipica dello spirito del tempo, è difficile lasciar cadere l'impressione che, dopotutto, l'ontologia di Martin Heidegger continui in qualche modo a restare legata all'impianto cartesiano – dal momento che l'architettura concettuale del *Dasein* fa echeggiare a distanza la struttura dell'*Ego cogitans*, quella pensando alla quale il giovane Hegel scrisse che il *cogito* assomigliava al grido ¡*Tierra!* con cui il moderno, scoprendo l'America dalla tolda di una caravella che aveva attraversato l'oceano, era infine pervenuto a casa propria, aveva cioè conquistato il terreno adeguato – sicché, alla fine, quando il progetto di indagine di *Sein und Zeit* venne abbandonato, e la seconda parte non fu mai scritta, fu certamente perché il linguaggio della filosofia faceva ostacolo alla ricerca: ma ciò era essenzialmente perché l'analitica esistenziale non trovava una via di uscita dalla metafisica dei moderni.

“Noi diamo il nome di ‘ente’ a molte cose e in senso diverso”, scrive Heidegger²⁷¹. Non *sappiamo* che cosa significa “essere”, ma già nel domandarci che cosa è “essere” “ci manteniamo in una comprensione dell’*é*”, anche se non siamo in grado di stabilire concettualmente il significato di questo ‘*é*’²⁷². Questo modo di porre i problemi la filosofia l’ha insegnato dai tempi di Platone, anche se la grande filosofia – a differenza di Heidegger - non ha avuto bisogno di distinguere e dividere, nel mantenersi del pensiero, tra *comprensione* e *concetto*, dal momento che comprendere significa aver prodotto il concetto. La “comprensione media dell’essere in cui già da sempre ci muoviamo e che, *alla fine, appartiene alla costituzione essenziale dell’Esserci*”²⁷³ è il presupposto della ricerca. E' la terra in cui nasce il concetto, da essa preceduto, visto che la filosofia nasce nel pensiero ma non è il pensiero. Interessante al massimo grado sembra qui la circostanza che l’inizio della ricerca non coincida con nulla di non-mentale, con il che è confermata la tendenza da sempre operante nel pensiero occidentale per cui l’inizio della scienza è il pensiero e, pertanto, il concetto. Dal momento che varco d’accesso al problema dell’essere è il *Dasein*, “le modalità di accesso e di interpretazione debbono piuttosto esser scelte in modo che questo ente possa mostrarsi da se stesso e in se

stesso. E in verità l'ente dovrà mostrarsi così com'è *innanzitutto e per lo più*, nella sua *quotidianità media*²⁷⁴.

Heidegger ha chiaramente di fronte agli occhi il libro quarto della *Metafisica* di Aristotele, dove è detto che l'*ón* è detto in molti modi, “ma sempre in riferimento ad una unità e a una realtà determinata”²⁷⁵. Così dunque l'*ón* “si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento a un unico principio”²⁷⁶. Ora, “poiché tutti i significati dei termini di cui ragioniamo si rapportano a un primo – per esempio, tutti i significati di ‘uno’ si rapportano ad un originario significato di uno”²⁷⁷, infine nella determinazione concettuale dell'*ón* tra i modi in cui esso cresce e si mostra è necessario afferrarne l'essenza²⁷⁸.

Lo spazio della *prima philosophia* ha offerto la necessità della conquista del terreno. L'essente è detto-pensato *multifariam*, in molti modi, ma sempre in riferimento a un solo modo. La *filosofia prima* di Aristotele ha stabilito una volta per sempre il modello teorico di riferimento della ricerca. Dal momento che ogni ricerca trae la propria direzione dal cercato²⁷⁹, si tratta di vedere e stabilire come e in quali modi il cercato attrae e afferra il pensiero. In questo la vicenda del pensiero europeo ha scandito le tappe dei modi in cui l'afferramento dell' *ón* (genitivus subiectivus) ha avuto luogo e ha segnato fasi, epoche e transiti. La *conquista del terreno*²⁸⁰ è stata la conquista del pensiero da parte del terreno, visto appunto che è il *cercato* a imprimere una direzione alla ricerca. Si tratta di vedere come e in quali forme il terreno attrae come *pericolo*, esperienza da percorrere e da cui uscire, se possibile, vivi. Potrebbe infatti darsi che il terreno attragga per via della sua eternità-ulteriorità – e in questa circostanza torna a riproporsi il senso antico del *philosophem*.

È probabile che, in fondo, non costituisca una forzatura né concettuale né filologica considerare che la ricerca di Carl Schmitt sul *concetto di politico*²⁸¹ potrebbe risultare fondata sulla tesi qui avanzata: *la politica è detta (...) in molti modi, ma (...)*. Tesi che, a fini puramente espositivi, abbiamo osato immaginare operante nello svolgimento analitico schmittiano come sfondo metodologico, ma anche come tonalità emotiva espressiva in qualche grado dello spirito del tempo. Schmitt insegue la coppia oppositiva semplice, dalla quale è attratto, che dovrebbe essenzializzare il nucleo duro, il *fundamentum inconcussum*. Dopo averla individuata per via di rapida sem-plificazione – non esente, per la verità, da toni di ossequio a una prepotenza del presente che taluni

chiamerebbero la ferocia dei tempi²⁸², trattato con noncuranza come se esso per il solo fatto di esserci si imponesse al pensiero che ne è alla ricerca – Schmitt dispiega brevemente i modi molteplici in cui la politica si presenta. In questi ultimi casi – è sempre opportuno notarlo – non è che la politica si faccia aggettivo cessando di essere sostantivo. Ma *il politico* si presenta come *pericolo*²⁸³ – esperienza da affrontare e portare a esaurimento, come si addice allo spirito hegeliano che è al fondo rimasto operante nel modo di procedere di Schmitt.

Il concetto di *politico*, che Schmitt considera presupposto²⁸⁴ del concetto di Stato, è presentato dall'autore alla stregua della *categoria più semplice*²⁸⁵. Il presupposto reale della ricerca è lo Stato, ma di esso si ha “solo una prima descrizione, e non una definizione concettuale”²⁸⁶. Il lavoro di costruzione del concetto richiede l'ol-trepassamento della descrizione. Questa procedura concettuale, apparentemente inconsueta, è dovuta esattamente al genere *neutro - il politico*, appunto - che è stato metodicamente scelto. Alle spalle dell'indagine schmittiana, prima dell'*analitica del Dasein* di Heidegger, l'antico punto di vista per cui il pensiero classico scelse una linea di ricerca muovendo da *to ón*. In qualunque caso il pensiero, se non vuole fermarsi alla descrizione o approdare a una rappresentazione caotica dell'insieme²⁸⁷, deve porsi di fronte al problema in un atteggiamento che, intervenendo in esso, semplifichi la complessità. Se le cose non fossero andate in questo modo non avremmo avuto né la *prima philosophia* dei grandi classici come Aristotele né la *scienza della storia*²⁸⁸, e il pensiero occidentale avrebbe preso le mosse dallo spazio di quella che venne chiamata *secunda philosophia* e, con Marx, avrebbe assunto a riferimento l'economia politica.

La ricerca schmittiana verte sull'“essenza del ‘politico’”²⁸⁹, con il che l'intento dell'indagine si presenta *filosofico*, dal momento che essa verte sulla *ousía*, come si addice alla ricerca filosofica. È evidente dal modo che egli usa per porre il problema che, altrimenti, la scienza cadrebbe in perplessità. Si tratta di pervenire a una “interpretazione”, a una “attribuzione di significato”, a una “costruzione del concetto” – problemi rispetto ai quali le definizioni dello Stato “non possono (...) costituire il punto di partenza più adatto per una trattazione semplice ed elementare”²⁹⁰. La questione del *punto di partenza* – nella scienza ogni inizio è difficile – è tipicamente filosofica²⁹¹. Il concetto, dice Marx, è un prodotto del pensiero: “la totalità concreta, come totalità del pensiero,

come un concreto del pensiero, è *in fact* un prodotto del pensare, del comprendere; ma mai del concetto che genera se stesso e pensa al di fuori e al di sopra dell'intuizione e della rappresentazione, bensì dell'elaborazione in concetti dell'intuizione e della rappresentazione²⁹². Risuonano le parole di Marx perché echeggia il modo di procedere di Hegel. Nel problema della costruzione del concetto è la risposta all'ansia con cui Schmitt insegue ogni volta il *concreto*²⁹³. Sarebbe pertanto necessario chiedersi che cosa s'intenda per "concreto". Anche in questo caso si può forse argomentare che *concreto si dice in molti modi*. Marx, non certo a caso assunto qui da noi a riferimento, spiega che "sembra corretto cominciare con il reale ed il concreto, con l'effettivo presupposto"²⁹⁴, ma che ad un più attento esame ciò si rivela falso. Non sorprenderemo mai Marx a compiere un atto di riconoscimento nei riguardi di quella che Heidegger chiamerà nel 1927 *faktizität*²⁹⁵. Tanto varrebbe pretendere da Marx un omaggio allo stato di cose presente, e non perché sia uno scolaro di Hegel ma più semplicemente perché ha il senso dell'infamia²⁹⁶. Compito del pensiero è, dopotutto, spezzare la concretezza. Se fosse schiavo della *faktizität* Marx non compirebbe analisi ma si accontenterebbe di ciò che ha davanti agli occhi. E' essenzialmente per questo che la *faktizität* di *Sein und Zeit* è, in fondo, una concretezza solo apparente. Si tratta invece di procedere per via di analisi "dal *concreto rappresentato* [corsivo nostro] ad astrazioni sempre più sottili, fino a giungere alle determinazioni più semplici"²⁹⁷. Ciò perché "il concreto è concreto perché è *sintesi* [corsivo nostro] di molte determinazioni ed unità, quindi del molteplice. Per questo, esso appare nel pensiero come processo di sintesi, come risultato e non come punto di partenza, benché sia l'effettivo punto di partenza e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione"²⁹⁸: "le determinazioni astratte conducono alla riproduzione del concreto nel cammino del pensiero", dal momento che "il metodo di salire dall'astratto al concreto è solo il modo in cui il pensiero si appropria il concreto, lo riproduce come un che di spiritualmente concreto. Ma mai e poi mai il processo di formazione del concreto stesso"²⁹⁹. Dunque, anche se facciamo uno sforzo teorico per mantenere l'antica dottrina dell'*a-daequatio*, si deve considerare che essa appare, almeno per noi umani, come risultato della fatica del concetto. Marx ha in mente la posizione hegeliana nella dottrina del concetto³⁰⁰, come peraltro si vede dalla notazione critica secondo cui "Hegel cadde nell'illusione di concepire il reale come il risultato del pensiero

automoventesi, del pensiero che abbraccia e approfondisce sé in se stesso”, scambiando il processo di formazione del reale per il processo di costruzione del concetto³⁰¹ - sebbene detta in questo modo la cosa appaia troppo semplice, dal momento che per il pensiero interrogarsi sull'*essenza della cosa* è lo stesso che chiederne il concetto, il che spiega la differenza e il rapporto tra il *concreto-reale* e il *concreto-di-pensiero*³⁰².

Tutti i caratteri della definizione di *status e popolo*³⁰³ acquistano il loro significato “solo grazie all'*ulteriore* carattere del ‘politico’ e divengono incomprensibili se viene fraintesa l'*essenza* di que-st’ultimo”³⁰⁴. Il *politico*, il cui carattere è *ulteriore* rispetto a quelli di *status* e *popolo*, conferisce significato ai caratteri di questi ultimi. Viceversa, *status* e *popolo* fuoriescono dal concetto o rimangono ad esso esterni se viene meno il trasferimento di significato dall'*essenza* del *politico* ad essi. Marx direbbe in proposito che “la rappresentazione piena viene volatilizzata ad astratta determinazione”³⁰⁵. Il *pollachôs* in cui *to ón* è usualmente detto produce una condizione di incom-prensibilità *in obiecto*, di perplessità³⁰⁶ *in subiecto*, se l'indagine rinuncia a compiere distinzioni. Il carattere del *politico* è *ulteriore* nel senso che la fatica del concetto deve procedere *oltre*, come si addice a una temperie propriamente filosofica. Solo grazie a ciò che la ricerca reperisce *oltre* - dopo essere cioè andata *oltre* - i caratteri della definizione di *status e popolo* acquistano un significato appropriato³⁰⁷. Traducendo l'andamento teorico di questo assunto, il *politico* della cui *essenza* il pensiero è alla ricerca occupa uno spazio primario, da *prima philosophia*. I caratteri della definizione di *status e popolo* sono pertanto derivativi perché hanno a riferimento uno spazio teorico *ulteriore*. *Oltre* si dice in greco *metá*. Il tramonto della metafisica lascia qualche compito al pensiero, non esclusa l'analisi delle procedure concettuali adottate dai classici. Tra i compiti lasciati in eredità al pensiero, quello di infrangere la *cortex* metafisica e tentare di afferrare la *medulla* del vero significato di *metá* non è certo l'ultimo né il più facile né il più sciocco.

Per Schmitt si procede alla definizione concettuale dell'*essenza* del politico “solo mediante la scoperta e la fissazione delle categorie specificamente politiche”³⁰⁸. *Scoprire* e *fissare*: indicibilmente torna il motivo classico dell'esperienza delle ombre e della lotta per strappare e portare all'aperto il nucleo della *alétheia*, classicamente concepita come azione sottrattiva; e torna il motivo classico dell'afferramento, tipicamente hegeliano, che ha alle spalle la *syllipsis* di Aristotele, il *concetto, der Begriff*. Non c'è *syllipsis- concetto- Begriff* se non c'è, prima, lotta per dividere-

distinguere. Questa condizione è assegnata una volta per tutte alla ricerca da quando fu scritto da Aristotele che *to ón* è detto in molti modi. Si tratta di afferrare i *criteri propri*³⁰⁹ del politico. Dal momento che *criterio* indica lo *strumento o il mezzo di giudicare o esaminare oppure un segno decisivo per riconoscere il vero*³¹⁰, Schmitt si riferisce alla necessità per la teoria di assumere il punto di vista del politico, che è il punto del dispiegarsi del suo agire. Questi criteri, infatti, “agiscono in modo peculiare, nei confronti dei diversi settori concreti, relativamente indipendenti, del pensiero e dell’azione umana, in particolare del settore morale, estetico, economico”³¹¹. La ricerca dei criteri propri del politico deve farsi strada per via analitica nella *sylva sylvarum* dei *diversi settori* concreti. Tra la varietà del *pollachôs* aristotelico – ma, si deve necessariamente notare, rispetto al fatto che i filosofi finora hanno *nur verschieden interpretiert*,³¹² solo interpretato in vari modi il mondo: suggestione teorica alla quale è difficile resistere e sulla quale sarà pur necessario tornare. La necessità di fissare i criteri propri del politico deriva dal motivo classico consistente nell’afferrare una volta per tutte l’*ousía óntos oúsa*, l’essenza che realmente è, di Platone³¹³ - a maggior ragione per via del fatto, considerato da Schmitt anticipatamente acquisito, che i criteri propri del politico *agiscono*. I *diversi settori concreti (...) del pensiero e dell’azione umana* sono esemplificati ma non esauriti. Il problema consiste nel concettualizzare: a) il fatto che questi criteri del politico sono *agenti*; b) i *modi peculiari* in cui essi agiscono nei confronti dei diversi settori concreti del pensiero e dell’azione; c) la ragione per cui questa azione abbia luogo rispetto alla condizione di *relativa indipendenza*³¹⁴ di questi settori. L’azione del politico, il suo essere agente, è esattamente il fatto che rende necessaria l’analisi, la ricerca dell’essenza. La ricerca deve concettualizzare i criteri del politico, ma il politico – questo va tenuto fermo – *opera realmente* sul pensiero e sull’azione. Il fatto che il politico agisca sul pensiero e sull’azione è anticipatamente certo proprio perché questa certezza è il tipico effetto di campo della prospettiva di ricerca in cui il pensatore di rango si pone. Se non fosse anticipatamente certo che ciò che è *prima* è operante su ciò che cade nell’esperienza, il pensatore non si porrebbe nella prospettiva del *metá*. Questo vale anche per l’indagine heideggeriana: la tesi per cui ogni ricerca trae la propria direzione dal cercato, dichiarata all’inizio di *Sein und Zeit*, denota una classicità filosofica nonostante ogni apparenza espressionista. L’impianto teorico è classico, dal momento che occorre pur partire da un cominciamento radicale. L’ontologia fondamentale

heideggeriana non contemplava tuttavia irradiazioni – mentre nella prospettiva analitica di Schmitt è del tutto evidente una certa ripresa di classicità, il che può forse essere spiegato con la circostanza che la prospettiva schmittiana è pur sempre il *fare*, nonostante ogni riferimento all'analitica esistenziale.

A dispetto della vulgata, lo stesso Marx ha scritto che “non la critica, ma la rivoluzione è la motrice della storia”³¹⁵, perché egli considera “*fondamento* di tutta la storia la *forma di relazioni* che è connessa con quel *modo di produzione* [cioè: della produzione materiale della vita immediata] e che è da esso generata”³¹⁶, e che “ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una massa di forze produttive, capitali e circostanze, che da una parte può essere senza dubbio modificata dalla nuova generazione, ma che d'altra parte impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere”³¹⁷. Con il che si dedurrebbe che è di grande urgenza approfondire il significato proprio del fatto che, secondo Marx, *fondamento* della storia è la *forma di relazioni* connessa con il modo di produzione della vita immediata e da esso generata. Urgente stabilire la struttura concettuale del rapporto di generazione-connessione tra modo di produzione e forma di relazioni, per spiegare cosa significhi che *la forma di relazioni è generata ma è fondamento*. Le parole non possono mai esser prese a caso. *Generare* e *fondamento* sono due parole filosofiche classiche. Anche se le accogliamo come metafore, si tratta di afferrare e fissare il pensiero che contengono, cioè pensarle e costruirne il concetto. La *forma di relazioni* di cui parla Marx non può essere insieme *generata* e *fondamento*, perché ciò sarebbe contraddittorio. A meno che Marx non intenda con tali espressioni che la *forma di relazioni*, fondamento della storia, è connessa con il modo di produzione materiale della vita immediata che, a sua volta, *la riproduce*. La *forma di relazioni*, fondamento della storia, si esplica in un modo di produzione materiale della vita immediata ed è da esso riprodotta. La rivoluzione è, se così si può dire con espressione althusseriana, la condensazione della forma di relazioni, consistente nel fatto che i caratteri di tale forma diventano attivi e, spezzando la capacità del modo di produzione di generare la forma di relazioni, danno luogo a un rivolgimento. Perché tali caratteri diventino *attivi* è necessario che essi siano già presenti nella forma di relazioni di cui parla Marx, il che spiega la circostanza che la lotta tra classi sia operante in forme a volte occulte a volte palesi. Non esiste lotta senza classi in lotta. Questo modo più concettuale di enucleare il circuito del pensiero di Marx

indica la connessione – termine che di per sé sarebbe ambivalente – tra forma di relazioni (fondamento) e storia (riproduzione della forma di relazioni), deve contemplare l'eventualità della non-connessione e può forse contribuire a diradare la nebbia meccanicista che da sempre circonda, nella tradizione marxista, il rapporto *struttura-sovrastuttura*, e indicare al pensiero una via di uscita da una condizione che, come abbiamo visto, sarebbe altrimenti paralizzante per ogni ricerca.

Quel che ad Aristotele appare come l'essere agente di una causa prima si presenta a Marx come il *trasmettersi attivo* delle *condizioni* di dominio ereditate, che la nuova generazione può certamente modificare, ma che ad essa vengono imposte³¹⁸. Di questo, non a caso, sapeva qualcosa Benjamin³¹⁹. Schmitt appare qui convinto di aver raggiunto un elemento di fondo, i *criteri propri del politico*, ai quali ha avuto accesso per via analitica – il che è lo stesso che dire che l'*essenza del politico*, esattamente afferrabile costruendone il concetto, ha avuto bisogno di essere *estratta* dai *diversi modi* in cui essa, essendo operante, si presenta. E' del tutto evidente che, nello sguardo indagatore di Schmitt, la posizione teorica di Marx costituisce uno dei modi di presentarsi del *politico* e dei suoi criteri. Dunque il *pollachôs* aristotelico è qui pensato nel modo in cui Heidegger direbbe *Holzwege*. Nella *silva-Holz-materia-hyle* ci si può perdere, ma è in essa che, *pollachôs-multifariam-verschieden*, può darsi-offrirsi-apparire l'*essenza del politico* di cui Schmitt è alla ricerca. Questo atteggiamento nei riguardi di Marx viene con grande anticipo rispetto a quello che con altri fini venne più tardi assunto da Heidegger³²⁰. Marx, tuttavia, non rientra negli *Holzwege* di Heidegger³²¹. E mentre Heidegger ha di mira una questione del tutto inessenziale come quella dell'*umanismo*, mossa da criteri occasionali che farebbero impallidire l'occasionalismo schmittiano, il punto di vista conquistato da Schmitt sembra avere afferrato qualcosa di veramente essenziale nella problematica teorica di Marx – trattandosi, dopotutto, di un pensatore che ha dato vita a una vicenda storica e politica degna di nota anche per i suoi nemici. Il buon senso con cui Lenin considerava, leggendo la Logica di Hegel, che *non si deve disprezzare una dottrina per la sua origine*³²² era per Schmitt un'ovvietà. Non lo era per Heidegger.

La sistematica classica lascia trasparire che alle spalle della divisione regionale nei *diversi settori concreti, relativamente indipendenti*, e dentro essa, è operante un conflitto. Ciò spiegherebbe i *modi peculiari* in cui i caratteri propri del politico agiscono e, avendo a riferimento la coppia antagonista *amico-nemico*, i “criteri relativamente autonomi delle altre

contrapposizioni”³²³. La relativa autonomia delle altre contrapposizioni sottintende che si può tuttavia pervenire al punto critico in cui essa è, per così dire, revocata o sospesa e la contrapposizione amico-nemico sopravviene in quelle dei *diversi settori concreti*³²⁴. La crisi non consente né autonomie politiche né libertà concettuali e sfocia nella dittatura del politico.

La coppia amico-nemico “offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto”³²⁵; ma lascia al pensiero il problema consistente nel-l’indicare “dove risiede”³²⁶ la distinzione specifica *amico-nemico*³²⁷. Scartata la prospettiva metafisica (definizione esaustiva o spiegazione del contenuto), sul pensiero grava il compito di diagnosticare l’ambito in cui è stabilmente insediato e si mantiene l’antagonismo. Questo *dove* non è il nesso oppositivo dei *diversi settori concreti*, ma uno *spazio da cui* il politico, agendo sul pensiero e sull’azione, interviene. In questo modo il lavoro di Schmitt può forse aiutarci a capire il senso dell’opposizione classica tra *pensiero e cosa* da cui nacque la metafisica. Come a volte accade, qui la strada della ricerca parrebbe biforcarsi, per offrire al pensiero: a) il *Da* del *Dasein* di Heidegger: ma il *Da*, a ben vedere, offre una concretezza solo apparente, trattandosi del *Da* “sempre mio” dell’analitica esistenziale dove la ricerca non compie grandi passi, visto che l’*esser-contro* dell’*in-contro* è solo un *modo difettivo dell’aver-cura*³²⁸; b) un *altrove*, che spiegherebbe l’essere-agente del politico *per irruzione*, cioè il suo essere operante nei riguardi dei diversi settori concreti relativamente indipendenti o relativamente autonomi: per essere operante nei diversi settori concreti *il politico* deve essere anticipatamente posto in essi. Dal momento che la loro autonomia è relativa, *quella del politico deve essere assoluta*.

Non una definizione esaustiva del *politico* né una spiegazione del contenuto, trattandosi di una *res dura*³²⁹, di un problema cioè difficile da sciogliere, di un *nodo gordiano* che va tagliato. L’analitica sociologica del mondo piccolo-borghese di *Sein und Zeit*, perciò, è da questo punto di vista formalmente di scarso aiuto. La *relativa autonomia* di quelli che Schmitt chiama *diversi settori concreti* deve essere adeguatamente pensata – dal momento che, in ogni caso, quando incontra l’autonomia il pensiero deve sospettare di aver incontrato un nodo di *conflitto*. Ogni autonomia obbliga a distinzioni, ogni distinzione indica lotta. L’*altrove* richiede una radicalità concettuale irreperibile nell’analitica heideggeriana del *Dasein*. Alla radicalità concettuale di Schmitt la radicalità, in verità solo

apparente, dell'analitica esistenziale heideggeriana è di scarsa utilità, il che significa che con l'analitica del *Dasein* il pensiero non ha raggiunto il fondo.

La distinzione amico-nemico, raggiunta-conquistata da Schmitt, "non è derivabile da altri criteri", il che significa che il pensiero ha conquistato per via di analisi uno spazio originario che agisce su altri spazi ma non è riconducibile ad essi cioè non è da essi derivabile-deducibile. E' piuttosto il contrario, ossia che i criteri dei diversi settori concreti devono essere ricondotti ad esso perché alla sua azione sono esposti – il che significa che se il pensiero si fermasse ad essi rimarrebbe alla *cortex*. Il nodo di fondo, la distinzione amico-nemico, è lo spazio da cui promana il *fare* che dà luogo e mette al mondo. E' come se il pensatore attestasse di essere riuscito a penetrare nel santuario della creazione. Prima dell'antagonismo amico-nemico, *nulla*. Perciò, a partire dall'effettualità di essa, il qualcosa o la minaccia di esser-precipitato nel nulla. Troppo forte, anche in questo caso, la suggestione del nesso *prima philosophia-secunda philosophia* oppure *struttura-sovrastuttura*, per essere allontanata con un gesto di fastidio. Perché si tratta in realtà di infrangere un guscio, penetrarlo e afferrare il nocciolo del problema. Questa modalità è antica quanto tutto il pensiero europeo, ed è il riflesso nel pensiero di una lotta reale.

Ciò che è concretamente presupposto è la *polis*, che Hegel traduce con *popolo*. La distinzione amico-nemico ha il significato di "indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione"³³⁰; il *politico* indica essenzialmente il tenersi insieme di una polis o la tendenza al suo disfacimento, *la connessione e la non-connessione*. Indica e pre-suppone dunque la compresenza di due parti in lotta. Forse alla base delle distinzioni classiche operanti nella filosofia c'è appunto quella tra amico e nemico, che è la spiegazione concreta degli antagonismi più noti. Di conseguenza, nell'impegno del pensiero a ricercare il fondamento, la coppia oppositiva schmittiana vorrebbe essere la risposta a una antica vocazione della filosofia³³¹.

Il problema è che l'autonomia del politico è qui concettualizzata disegnanandola in uno scenario *spaziale*, come si vede dalla circostanza che nemico "è semplicemente l'altro, lo straniero (der Fremde)"³³², sicché è posta la questione "se l'alterità dello straniero nel conflitto concretamente esistente significhi la negazione del proprio modo di esistere e perciò sia necessario difendersi e combattere, per preservare il proprio, peculiare, modo di vita"³³³: dunque il senso della coppia antagonista è che la

necessità della guerra nasce dal diritto di difesa da un'aggressione, dal momento che lo straniero è qui concepito essenzialmente come sopraggiungente. Il punto di vista operante è quello del *popolo*, cioè della *polis*, il cui peculiare modo di vita è minacciato da qualcosa di estraneo. Perché tuttavia il punto di vista del modo di vita peculiare di una polis diventi *politico* è necessario che esso sia reso attivo dall'avvento di un aggressore. In questo modo è disegnata l'occasione dello stato di eccezione.

Questa struttura spaziale del concetto non è risolutiva come vorrebbe apparire. L'architettura del concetto è ritagliata sui contorni di un territorio chiuso. Dentro essa vibra l'analitica heideggeriana del *Dasein*, non certo a caso pensata nello spazio-punto del *da* – spazio-punto rispetto al quale dell'altro è detto “*anch'esso ci è con*”³³⁴, espressione già di per sé polemica. Schmitt pensa al modello di uno stato europeo, dove la frontiera non è mobile. Ha forse in mente l'arcaico modello di un popolo i cui equilibri economici – ad esempio: i territori di caccia – sono praticamente messi in discussione dall'arrivo di un popolo nomade invasore. La concretezza che egli vorrebbe conferire al concetto non perviene fino all'opposto, cioè almeno all'operazione concettuale consistente nel porsi dal punto di vista dell'altro, dello straniero, il quale può considerare legittimo entrare in una polis al solo scopo di abitarvi. In questo modo il concetto di politico appare piuttosto come l'espressione di una terra di approdo, in cui il politico è virtualmente operante perché in essa non deve accadere più nulla, nel senso strettissimo che nulla deve più sopravvenire – ma tale circostanza farebbe coincidere l'essenza del politico con la sua fine. A meno che, accettando sino in fondo il realismo della coppia concettuale di base, non si accetti l'idea che nel fondamento del politico è insita la dualità del suo significato – o l'interno *versus* l'esterno, o l'esterno *versus* l'interno: dunque, o l'*eliminazione* (in senso letterale), oppure l'*irruzione*. Il punto in ciò è più che mai visibile nell'analisi compiuta da Schmitt a proposito della “classe” in senso marxista³³⁵, dove la contrapposizione proletario-borghese – evidentemente Schmitt ha presente il Manifesto del 1848 – è concepita nella forma amico-nemico che “questi concetti, solo apparentemente ‘puramente’ economici, hanno conservato”³³⁶. Non è che sia del tutto certo che la coppia borghesi-proletari sia considerata da Marx una coppia antagonista in senso economico, visto che l'antagonismo in economia è essenzialmente la concorrenza. Schmitt, comunque, intende riferirsi a una circostanza che

egli stesso considera ancora più di fondo rispetto a quella che egli ascrive alla teoria di Marx: al fatto, cioè, che in fondo la coppia antagonista amico-nemico in cui è essenzializzato il politico, è strutturata in una morfologia spaziale entro cui il punto di vista conquistato dal pensatore è quello di una polis il cui modo di vita peculiare è minacciato da un aggressore esterno. Schmitt pensa che la verità vera della coppia proletario-borghese sia nella coppia amico-nemico perché considera evidente che sono in gioco due modi di vita in ultima istanza ascrivibili a due popoli, uno aggredito e uno aggressore. In questo egli, alla ricerca dell'essenza del politico, più che comprendere a fondo Marx, ha in mente Hegel³³⁷, nel cui pensiero l'eliminazione dello spazio dall'architettura del concetto appare come un dato evidente; mentre in Marx, per la verità, l'elisione dello spazio dal concetto appare in una forma assai determinata, quella per cui "gli operai non hanno patria". Di conseguenza non è troppo facile sostenere nella costruzione del concetto del *politico* che la coppia antagonista di Marx porti con sé, al di là delle apparenze economiche, una morfologia *spaziale*, quasi che la classe borghese sia per la classe proletaria – in fondo – un popolo che aggredisce i confini e il modo di vita di un altro popolo il quale, per questo, si decide a eliminarlo - o viceversa. Sembra infatti che all'analisi schmittiana sfugga che l'esito del movimento da est a ovest concettualizzato da Hegel dia luogo infine a una situazione sistemica in cui lo spazio è stato formalmente eliso perché già in linea di principio inessenziale nel suo stesso movimento.

All'opposto, si tratterebbe di sostenere che il conflitto tra classi indicato da Hegel è sostanziato dalla contrapposizione, all'interno di una polis, di due entità che mantengono il profilo e la struttura della loro provenienza e della spazialità. Due classi compongono una polis, ma sarebbero realiter due popoli nel cui particolare profilo la spazialità di provenienza resta in qualche modo implicita e si dispiega nella morfologia piena della contrapposizione in una topica di dominante-dominato. Si tratterebbe di una prospettiva teorica tremenda, perché metterebbe in discussione la configurazione della *polis*, rivelando indirettamente la propria origine pratico-empirica da un ambito in cui la struttura spaziale del rapporto amico-nemico all'interno di uno stato non è stata ancora concettualmente corrosa. Né, in questo caso che ha quale sfondo la filosofia hegeliana della storia, si potrebbe ricorrere al concetto platonico di *stasis*, chiamato in causa dallo stesso Schmitt³³⁸. Se la guerra civile è *stasis*, si deve stabilire se la contrapposizione borghese-proletario sia *stasis*

o *polemos*. Se è *stasis*, la lotta di classe di Marx non può esser richiamata nella coppia antagonista amico-nemico, perché i contendenti appartengono allo stesso popolo; se è *polemos*, i contendenti di Marx chiamati in causa da Schmitt sono realiter due popoli antagonisti dentro una polis, e il dispiegarsi del loro antagonismo non può essere compreso nella categoria platonica di *stasis*. Ma se in una polis uno dei due antagonisti di Marx considera l'altro un barbaro, il che sostanzierebbe una guerra reale, si dovrebbe prima ammettere che una delle due classi è costituita da un antico popolo che è stato asservito e sottoposto a dominio, e che l'ostilità è rimasta latente per dispiegarsi nel momento critico. Da questa ambiguità Schmitt non è uscito se non attraverso l'escogitazione del "nemico interno"³³⁹ nella cui configurazione resta comunque il profilo dello straniero³⁴⁰. La "dichiarazione di ostilità interna allo Stato" volta alla determinazione del "nemico interno"³⁴¹ è messa in relazione con il "comportamento di colui che è stato dichiarato nemico dello Stato", a segnale "della guerra civile, cioè del superamento dello Stato come unità politica organizzata, pacificata al suo interno, chiusa territorialmente e impenetrabile ai nemici"³⁴². Ora è evidente che *il comportamento di colui che è stato dichiarato nemico* è un dato troppo labile, persino troppo teologico, perché la teoria del politico accampi ambizioni di concretezza. Un nemico, s'è detto, è tale in senso *esistenziale*: alla costruzione del suo concetto non può concorrere alcun comportamentismo.

Se la teoria polemologica non vuole sostenere a tutti i costi che – sempre rimanendo all'esempio della "classe' in senso marxista" addotto da Schmitt – il proletario è *polémios* dentro una *polis* perché discendente di stranieri rimasto virtualmente *altro*, *straniero*, deve anzitutto affermare che costui non appartiene alla *polis* e che in linea di principio deve essere anticipatamente espunto dal suo concetto. Ma se ha il coraggio di pensare questo la teoria polemologica deve avere la forza di capire che la dissociazione-separazione dell'inimicizia può concludere in una polarizzazione tra "il proprio, peculiare, modo di vita"³⁴³ e una *classe in senso marxista* per modo che il dispiegarsi del conflitto politico può dar luogo alla rovina di entrambi gli antagonisti e della polis di cui erano provvisoriamente abitanti.

2.2.1 L'occasionalismo filologico di Carl Schmitt³⁴⁴

“Si può raggiungere una definizione concettuale del ‘politico’ solo mediante la scoperta e la fissazione delle categorie specificamente politiche”. Schmitt scrive il testo nel 1927³⁴⁵ e – a dispetto della noncuranza con cui le pagine sono tuttora lette e considerate a distanza di quasi ottanta anni – lo fa nel pieno dello spirito del tempo.

Per “concettuale” Schmitt intende “essenziale”. Dato, appunto, lo spirito del tempo – che tenteremo tra breve di spiegare – “essenziale” significa “esistenziale”. Questo slittamento tra “essenziale” ed “esistenziale” è tipico dello stile dell’epoca – quando appunto l’essenza del *factum* sembra dover essere desunta obbligatoriamente dalla ferocia dei tempi. Essenziale è infatti ciò che è di fatto: il modo d’essere in cui il presente “imperversa”. La presente analisi vorrebbe tornare sulla tonalità emotiva degli accenti di Schmitt – almeno in omaggio all’esigenza di una resa dei conti con la coscienza filosofica anteriore. Ma questa analisi non è supportabile da tutti.

Che le categorie “specificamente politiche” del ‘politico’ abbiano bisogno di essere “scoperte” e “fissate” dipende evidentemente dalla circostanza che esse sono occultamente operanti e, in quanto occulte, mobili o ondivaghe. Noi scriviamo nel crepuscolo della politica, quando è forse più agevole dipingere un mondo a chiaroscuro. Gli occhi lavati dal tempo della politica sono utili, per acume, alla temperie del tramonto consegnataci dall’occidente.

“Il ‘politico’ ha infatti i suoi propri criteri *che agiscono* (corsivo nostro), in modo peculiare, nei confronti dei diversi settori concreti, relativamente indipendenti, del pensiero e dell’azione umana, in particolare del settore morale, estetico, economico”³⁴⁶. A parte l’espressione “relativamente indipendenti” – non esattamente cattolico-romana (come pure sarebbe stato lecito attendersi da un teologo politico come appunto Schmitt) –, e a parte le scorrettezze sintattiche, qui sembra essenziale cogliere la questione di fondo: il ‘politico’ ha “propri criteri” anzitutto rispetto all’economico.

Quest’ultima distinzione è fondamentale. Quanto più i liberali hanno voluto che l’economia fosse la vera *prima philosophia*, tanto più il pensatore-giurista di Plettenberg indica e sottintende come la essenziale *prima philosophia*, l’ontologia fondamentale, sia costituita dal *politico*. Non è il primo, Schmitt, ad essere approdato su questa posizione. Nessuna pratica di pensiero ha struttura autodefinitoria se non la *filosofia prima* – oltre la quale si proclama a gran voce, da lunga pezza, di essere andati. E’ forse per questo che in diverse occasioni pensatori postmetafisici come Heidegger e Schmitt dedicano i loro scritti ad amici che sono “caduti” in battaglia³⁴⁷. Ma nel loro permanere ostinato sullo spazio di ciò che è *di fatto* essi traducono e tradiscono il pertinace attaccamento a una tradizione disciplinare e scolastica (che è poi lo stesso) in base alla quale

l'essenza della cosa corrisponde al senso di ciò che di fatto incombe – o, per dirla con Heidegger, “imperversa”. Non esiste per noi il minimo dubbio sul fatto che sarebbe non difficilmente mostrabile un dato peraltro evidente: la filosofia dell'epoca di Weimar ha operato alla distruzione-ricollocazione di categorie concettuali della tradizione – in ciò del tutto fedele alla consegna di perseguire e realizzare un generale rivoluzionamento che lasciasse immutate le cose di fondo (ciò potrebbe forse spiegare, non da ultimo, gli stilemi di teologia cattolica con cui essa ha scelto di muoversi).

Il problema, secondo Schmitt, è allora “se esiste come semplice criterio del ‘politico’, e dove risiede (corsivo nostro), una distinzione specifica, anche se non dello stesso tipo (corsivo nostro) delle precedenti distinzioni, anzi indipendente (corsivo nostro) da esse, autonoma e valida per sé”³⁴⁸. Siamo qui a un punto d'analisi decisivo – il cui paradigma sarebbe purtuttavia mostrabile come non originario: come, appunto, effetto in fact dello spirito del tempo. Il modello seguito è manifestamente quello della analitica del Dasein di Sein und Zeit, dove la storia è radicalizzata in storicità e il tempo radicalizzato in temporalità del Dasein: una radicalizzazione che fa sparire la storia reale, elidendola – in cui manifestamente l'elisione corrisponde al progetto heideggeriano di una distruzione critica della storia dell'ontologia³⁴⁹.

Questo breve e sobrio scritto non corrisponde in alcun modo a un intento di polemica filosofica. Dopotutto la larga ed espansa schiera degli heideggeriani di provincia ha da tempo optato per più facili lidi teoretici. Opporsi a una tradizione quando essa è dominante è sempre facile. Difficile è farlo quando essa è divenuta senso comune al punto che anche i più accorti accolgono correntemente con noncuranza il suo retaggio. Proprio di questo, all'opposto, sarebbe opportuno discutere.

“La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*)”³⁵⁰. Essa, secondo Schmitt, offre “una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto”. Prima di addentrarci nell'analisi della distinzione schmittiana vale la pena ricordare a immemori e stolti che l'espressione “specifica distinzione” deve in ogni caso significare nella Germania del 1927 (ma, ovviamente, anche prima) distinzione “*speciale*”, ovvero attinente a una “*species*”.

Nell'organizzazione disciplinare studiata da Schmitt (come da Heidegger e Scheler) l'espressione "specifica" significa appunto attinente alla struttura di una "species". La *prima philosophia*, com'è evidente, è distinta dalla *seconda philosophia*. La *metaphysica generalis* è distinta dalla *metaphysica specialis*. Quest'ultima copre lo spazio scientifico, appunto delle species – che hanno il loro *fundamentum* nello spazio della *metaphysica generalis*. Nella prospettiva analitica proposta da Schmitt la distinzione tra amico e nemico "è autonoma" – ovvero non ha alle spalle alcun *fundamentum* in una *metaphysica generalis* – "nel senso che non è fondata né su una né su alcune delle tre antitesi (buono-cattivo; bello-brutto; utile-dannoso oppure redditizio/non-redditizio, *nda*), né è riconducibile ad esse"³⁵¹.

Non lasciandoci impressionare dalla noncuranza dello stile schmittiano. La "specificazione politica" (ovvero: distinzione puramente interna alla *species* della politica) "non è derivabile da altri criteri" (ibid.) – il che significa che nella prospettiva teorica in cui Schmitt lavora è stato tacitamente abolito il nesso di dipendenza tra *prima philosophia* e *seconda philosophia* – eppure, a dispetto dell'abolizione di tale nesso, "essa corrisponde, per la politica, ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni: buono e cattivo per la morale, bello e brutto per l'estetica e così via". L'osservazione da muovere è del tutto evidente: se è venuto meno il *fundamentum* avuto a riferimento dai vari livelli delle pratiche filosofiche, non deve essere accettata alcuna simmetria o corrispondenza tra quelli che Schmitt chiama "diversi settori concreti". La corrispondenza o simmetria, difatti, sarebbe in questo modo del tutto casuale e gratuita. "Autonomia" significa per Schmitt che la distinzione tra amico e nemico "non è fondata né su una né su alcune delle altre antitesi, né è riconducibile ad esse"³⁵². Non si deve credere, in modo frettoloso, che la presente analisi sia mossa dall'intento di mostrare quanto inverosimile sia da parte di Schmitt l'abbandono della sistematica teoretica classica – cara anzitutto a Martin Heidegger. Questo obiettivo polemico sarebbe un *ferro di legno*, e deve destare interesse unicamente in lettori che intendano comprendere i retroscena filosofici dell'innovazione introdotta da Schmitt come dal suo corrispondente, amico e sodale Heidegger. D'altra parte, valga qui una sola osservazione: la tesi dell'autonomia così proposta non può essere unicamente affermata – dal momento che graverebbe sulle spalle del suo autore il peso di una sua esibizione, e dal momento che il

compito del pensatore non può certo esaurirsi nella mera registrazione di ciò che accade, appunto, *in fact*.

Il significato della distinzione di amico e nemico – scrive Schmitt – “è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione”³⁵³. Il nemico “è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo 'disimpegnato' e perciò 'imparziale'”. Quella che va notato in proposito è la maldestra trasposizione stilistica operata nella pagina di Schmitt: viene chiamato in causa il principio del *tertium non datur* per tenere fermo il *principio di contraddizione*. Giuristi, costi-tuzionalisti, filosofi del diritto e pensatori politici, quando scrivono, dovrebbero armarsi di pazienza. Può sempre capitare che chiunque altro compia l'analisi formale dei loro asserti. A sua volta il principio di contraddizione, arma arrugginita dei logici, è qui proposto nella sua forma più cruda, che vorrebbe consistere in una ripresa della morfologia del *principium identitatis*. Non certo a caso il *nemico* (*Feind*) è “semplicemente l'altro, lo straniero”. Il livello di mediocrità con cui l'analisi di Schmitt è qui proposta non ha bisogno di sforzi teorici eccessivi per essere mostrato. Ancor di più e meglio: i mediocri, molesti e presuntuosi epigoni di Heidegger dovrebbero pur sapere che le pagine dell'opera prima del pensatore di Freiburg non sono monopolio di nessuno.

In rapporto all'opposizione amico-nemico “la possibilità di una conoscenza e comprensione corretta e perciò anche la competenza ad intervenire e decidere è qui data solo dalla partecipazione e dalla presenza esistenziale”³⁵⁴. Stiamo in realtà discutendo di *esistenza autentica* ed *esistenza inautentica* – e ovviamente della circostanza che il mondo-ambiente heideggeriano, in cui il *Dasein* si muove tra aspri scogli, è in realtà un *Mitwelt* in cui il modo d'essere dell'Esserci (*Dasein*) è il *Mitsein*. In questo ambito si decide tra autenticità e inautenticità, tra modi della *Cura* (*Sorge*) e in rapporto al fatto che l'esser-contro è variante inautentica della *Cura*. Non ha molta importanza il nudo fatto biografico che Schmitt e Heidegger si scambiassero messaggi ed epistole. La lettura delle loro pagine non esime da analisi concettuali.

“Non si può (...) ragionevolmente negare che i popoli si

raggruppano in base alla contrapposizione di amico e nemico e che quest'ultima ancor oggi sussiste realmente come possibilità concreta per ogni popolo dotato di una esistenza politica"³⁵⁵. L'abiezione di questa tesi può esser temperata solo chiamando in causa le pagine dell'analitica esistenziale di Sein und Zeit e lo spirito del tempo entro cui essa prende forma. *Non si può ragionevolmente negare* è la forma in cui l'empirismo privo di concetto di Martin Heidegger, a dispetto di ogni apparenza contraria, irrompe nella ricerca di un varco di accesso all'Essere nel modo in cui esso si presenta *innanzitutto e per lo più*, il che spiega il suo inestricabile legame con il tempo. Ciò perché – avverte Schmitt – “i concetti di amico e nemico devono essere presi nel loro significato concreto, esistenziale, non come metafore o simboli”. A parte le beffe che è lecito farsi di simboli e metafore – tenuto conto della circostanza, non ignota ad alcuni, per cui alle metafore si ricorre talora per coprire spazi lasciati vuoti da carenza concettuale, quasi che esse costituissero la soluzione dei problemi che segnalano – soltanto intelletti stolti prenderebbero sul serio la definizione di “popolo dotato di esistenza politica” dopo che, peraltro, Schmitt ha avvertito che ‘politico’ non va identificato con ‘statale’³⁵⁶. Se stato e politico non s’identificano, si deve concludere che “popolo dotato di una esistenza politica” non indica uno stato. Nel marzo 1963, nelle pagine che precedono la riedizione di questo scritto, Schmitt nota che “l’epoca della statualità sta ormai giungendo alla fine”³⁵⁷. Peggio per i popoli che non hanno avuto uno stato – oppure peggio per i popoli che non sono *più* uno stato (come avrebbe scritto Hegel); oppure, ancora, dannazione per i popoli che non hanno *mai* avuto uno stato? O, ancora: all’inferno la repubblica di Weimar. E’ sciocco cercare universalismo nelle categorie concettuali di Schmitt – dentro le quali lo spirito del tempo è penetrato al punto di rendere difficile la loro distinzione dal Reich che si prepara mentre egli scrive le pagine sul concetto di ‘politico’.

Nel concetto di nemico “rientra l’eventualità, in termini reali, di una lotta”³⁵⁸, per cui “i concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell’uccisione fisica”³⁵⁹. Questa radicalizzazione polemologica non è lineare come Schmitt vorrebbe avere l’aria di proporla. La politica dei moderni è stata pensata anzitutto in ambito *cattolico*. Per giungere a questo assetto definitorio Schmitt ha bisogno di spiegare che “nemico è solo un insieme di uomini *che combatte* almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad

un altro raggruppamento umano dello stesso genere”³⁶⁰. Meglio: “nemico è solo il nemico *pubblico*, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*”. Perciò “il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio; il *polémios* non l' *echthros*”³⁶¹. E' noto che in Platone³⁶² la contrapposizione *polémios* - *echthros*□□, come lo stesso Schmitt ricorda, è “assai accentuata, ma in collegamento con l'altra contrapposizione di *pólemos* (guerra) e *stásis* (tumulto, sommossa, ribellione, guerra civile)”³⁶³.

Quel che appare certo nel procedimento scelto da Schmitt nel 1927, e divenuto poi paradigma – non si sa quanto indagato – è che Schmitt ha decisamente optato per la prospettiva dell'opposizione interno-esterno: il che è, del resto, desumibile dalle argomentazioni schmittiane già citate. Chi legge queste note con qualche attenzione sa dove vogliamo arrivare.

Così l'intento polemologico schmittiano – manifestamente improntato sul modello dell'*analitica del Dasein* di Heidegger – perviene al punto che sembrava essersi prefissato. La “distruzione della storia dell'ontologia” tematizzata da Heidegger deve avere come *pendant* la trasformazione di campo della problematica teorica del politico. In senso sistematico-disciplinare l'autonomia richiesta da Schmitt per il politico non ha bisogno di giustificazioni teoriche o di esibizioni: le è sufficiente una ermeneutica della fatticità, ovvero la teorizzazione di ciò che è *in fact*. In un senso teoretico più generale l'autonomia del politico di Schmitt, carente di giustificazione-esibizione, lascia aperta allo studioso la questione della ricollocazione e della riorganizzazione generale degli elementi di cervello sociale la cui tassonomia era stata da lungo tempo fissata e messa in forma. Non è detto che gli studiosi se ne siano avveduti, ma a questo non c'è rimedio.

Discutibile è la disamina filologica proposta da Schmitt³⁶⁴. A parte, infatti, la comicità con cui Cristo³⁶⁵, nell'espressione imperativa “*agapáte toùs echthroùs hymôn*” – “*diligite inimicos vestros*” – ordinerebbe secondo Schmitt di *diligere inimicos*, mai e poi mai di *diligere hostes* – considerando ovvia l'eventualità dell'uccisione fisica dell'*hostis* – preme qui notare come e in che misura la filologia schmittiana sia stata mediocre, se non inficiata dai rozzi, rurali stilemi analitici mutuati dall'ermeneutica della fatticità di cui civetta appunto Heidegger nell'opera del 1927. Vero è, infatti, che la lingua tedesca, come altre, “non distingue fra ‘nemico’ privato e politico”³⁶⁶: in compenso *la lingua ellenica* non difetta di distinzioni. Può

tuttavia essere che nei ginnasi frequentati da Schmitt e da Heidegger non vi fossero insegnanti capaci di far rigare dritto (come riferisce in proposito lo stesso Heidegger in un aneddoto riportato da Löwith). Sicché nella traduzione schmittiana dei citati passi di Luca e Matteo “non si parla (...) del nemico politico”. Affascinato dalla circostanza che, dopotutto, la teologia cattolica su cui si è formato (non solo lui: anche Heidegger) ha da sempre guardato la guerra con occhi freddi, spingendosi al massimo a chiedersi “*utrum bellum iustum sit*” (secondo la classica domanda scolastica di Tommaso), Schmitt non può qui che limitarsi all’empirismo metodologico – e questo per un pensiero che vorrebbe presentarsi come una sorta di ontologia fondamentale – l’espressione, sia chiaro, è del tutto intenzionale – della guerra. Per far questo il giurista-costituzionalista-polemologo Schmitt non trova di meglio che la scelta ateorica in cui un occhio anche semplicemente attento scorge il carattere piccolo-borghese: “Non è necessario odiare *personalmente* (corsivo nostro) il nemico in senso politico, e solo nella sfera *privata* (corsivo nostro) ha senso amare il proprio ‘nemico’, cioè il proprio avversario”³⁶⁷. La traduzione piccolo-borghese nella pagina di Schmitt è l’approdo stilistico del *Mitsein* dell’analitica esistenziale di Heidegger che altrove abbiamo *filosofia da condominio*, con il suo rispetto dell’*in fact*. Il rispetto ossequioso schmittiano presenta gli stilemi tipici della *cura riguardosa* di Heidegger, e rende in misura eloquente il grado di abiezione cui il pensiero è pervenuto in un’epoca di tramonto. In questo caso il senso d’epoca è interpretato come senso destinale. La circostanza è scambiata per evenienza. L’evento è pensato come *occasione*. L’empirismo stilistico trasforma l’*occasione* in una struttura di pensiero consistente nel *rispetto* (in senso letterale) del fatto bruto, anziché corroderlo come inessenziale in quanto consueto. Per questo non era infondata l’osservazione critica secondo cui la penetrazione dello spirito del tempo nella teoria heideggeriana aveva avuto bisogno di aggiungere l’aggettivo *deutsche* al sostantivo *Dasein*. Ma la filosofia, che un tempo significava saggezza, era nata in diretta opposizione rispetto a ciò che meramente è. E’ come se l’immane potenza del negativo si fosse qui liquefatta e perduta a favore di una più modesta pratica critica di piccolo cabotaggio che solo epigoni di scuola persistono a prendere sul serio.

Vero è che “è il diritto e non l’odio a creare i nemici dell’impero” (Spinoza, Trattato teologico-politico, cap. XVI). Ma qui stiamo discutendo di ontologia fondamentale del politico. Non sono pertanto

leciti slittamenti di campo come quelli che Schmitt disinvoltamente si permette³⁶⁸. Secondo Schmitt “*nemico*” (*Feind*) è reso, nel Nuovo Testamento, “con *inimicus* (e non con *hostis*”). Schmitt parla come se le pagine di Luca e Matteo fossero scritte *in tedesco*.

Secondo la traduzione fatta propria da Schmitt nel 1927, dunque, la parola *echthros* □□ utilizzata nei due citati luoghi di Luca e Matteo andrebbe tradotta con *inimicus*, non con *hostis*, sicché Cristo renderebbe lecito l’odio nei riguardi del *Feind*. La scolastica medievale rappresenta un bagaglio conoscitivo e tecnico prezioso della cui carenza non è mai sufficiente lamentarsi. Ma qui ci troviamo su un terreno diverso – e speriamo che il lettore abbia voglia di seguire questo ragionamento. In fondo, Schmitt non fa che replicare modalità espressive reperite in Hegel, il quale le ha mutate dalla *Summa* di Tommaso d’Aquino. Scrive Tommaso³⁶⁹: “*Tertium, requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur; vel ut malum vitetur*”. Proprio questa idolatria nei riguardi di ciò che è *in fact* deve destare il sospetto teorico – unitamente a un problema di più lieve semplicità, consistente nel chiedersi perché mai il giurista-costituzionalista-polemologo Schmitt abbia lasciato cadere l’eventualità di una indagine teorica sul nesso tra ‘politico’ e *pólis* □□. E’ infatti del tutto singolare che egli abbia inteso mettere a nudo concettualmente le categorie di fondo del “politico” trascurando del tutto il nesso tra “politico” e *pólis* - ed abbia dunque scelto quale terreno definitorio quello della guerra. Anche se la sua scelta fosse teoricamente non infondata graverebbe pur sempre sulle spalle dello studioso il compito di perlustrare i termini di questo nesso, prima di mettersi a civettare maldestramente con il Nuovo Testamento.

Prima che filologico, tuttavia, il problema è teorico. *Echthros* □ si regge chiaramente su *echthos* □□ □(odio, ostilità, inimicizia, avversione), dove è evidente la connessione fonetica tra la parola greca e quella latina *hostis* (non certo a caso la presenza comune delle aspirate). Che le due parole si siano, nel corso della loro storia, specializzate, non implica la necessità di distinzioni immaginarie. Le disquisizioni schmittiane sull’*odio* sono poco utili. Non è legittimo adottare la procedura heideggeriano-schmittiana consistente nella regressione dal dato di fatto alla fatticità, se essa è usata come *hapax* □. Non abbiamo studiato inutilmente le procedure di regressione-riduzione da *tempo* a *temporalità*, da *storia* a *storicità* (in *Sein un Zeit*), da politica a politicità (questo sarebbe il senso

schmittiano dell'opposizione amico-nemico), da guerra ad ostilità. “La guerra è solo la realizzazione estrema dell'ostilità”³⁷⁰ – ovvero, è *l'ostilità a definire la guerra*, non il contrario: una stilizzazione metafisica rispetto alla quale l'idealista Hegel si staglia in solitudine su inarrivabili vette di concreta genialità. E anche se volessimo considerare ironicamente i §§ 324 e ss. dei *Lineamenti di filosofia del diritto* come l'espressione di una filosofia da sottufficiali di Prussia, il punto di vista filosofico assunto da Schmitt, nobile immaginario, è al confronto infinitamente più pallido. La costruzione della teoria (che dovrebbe significare *scienza*) non può procedere in stile puntiforme. A meno che non intenda regredire a teologia.

Quando – in ogni caso – sarebbe databile il *punto zero* di una storia umana in cui avrebbe preso forma il *politico* indagato da Schmitt? Il *Feind-nemico-hostis*, nei cui riguardi è prevista la “possibilità reale dell'eliminazione fisica”³⁷¹ “è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*), “qualcosa d'altro e di straniero”³⁷². Appunto: “eliminazione fisica”, come scrive Schmitt, significa anzitutto che non è sufficiente *cacciare via fisicamente dai confini*, ma si tratta di annientare l'estraneo, lo straniero³⁷³. Dentro i confini è il tutto, fuori il nulla. “*Hostis... tum eo uerbo dicebant peregrinum qui suis legibus uteretur; nunc dicunt eum quem tum dicebant perduellem*” (Varr., L. L., 5, 3). Senso conservato nella legge delle 12 Tavole, “*aduersus hostem aeterna auctoritas est*”. Il che induce A. Ernout e A. Meillet³⁷⁴ ad osservare che « le mot s'est spécialisé dans le sens de ‘ennemis publics’, aux dépens de *perduellis*, par opposition à *inimicus* ‘ennemis privés’ ». Un pensiero che pretenderebbe di essere originario dovrebbe muoversi *oltre e prima* rispetto alle distinzioni. Com'è noto – e come sanno persino i romanzieri – gli ebrei residenti in Europa erano tenuti a pagare annualmente un canone di residenza: *provvisoria* trasformazione della loro condizione di *stranieri* in *ospiti* (*hospes-hostis*) *paganti* – in attesa che arrivasse il momento della *soluzione finale* implicita nel concetto schmittiano di *nemico*. E' forse per questo rapporto tra inimicizia e pagamento di un canone che poco dopo la pubblicazione dello scritto di Schmitt cominciava a entrare in uso il verbo *liquidare*. Non sarebbe tuttavia inutile ricordare in proposito il senso degli studi sulle strutture elementari della parentela – e, dunque, a proposito del divieto di endogamia e dell'obbligo di esogamia. In termini teorici non esiste per noi alcun dubbio sul fatto che la teoria schmittiana del politico costituisca una messa in forma filosofica della pratica dell'incesto. Forse il *Kronjurist*

Schmitt non lo sapeva, e forse la responsabilità cade interamente sulle spalle degli insegnanti del ginnasio in cui Schmitt – ma non solo lui – ha studiato.

Insomma: è la guerra a produrre l'odio – o, all'opposto, l'odio a produrre la guerra? Un pensatore di professione non può sottrarsi alla risposta a questo problema. Anche perché *ne va* (come scriverebbe Heidegger nella prima sezione di *Sein und Zeit*) della sua serietà professionale. Si tratta del tipico problema logico-procedurale della definizione del *fundamentum* (se questa parola non è insopportabile per molesti epigoni e mediocri scoliasti). Com'è noto il *fundamentum* è reperito per ultimo – è insomma, tra le *ultimae causae* -, ma è ovviamente *primo*. Nota infatti Benedetto Bonazzi³⁷⁵ che *echthós* □□, □□ sost., significa “l'avversario, il nemico (*così* privato, *come* pubblico; *lat.* inimicus ed hostis)”. Una versione evidentemente precedente alle “specializzazioni” in grazia delle quali l'odio è stato bellicamente, cioè politicamente, concentrato sul solo *hostis*. Com'è evidente per chiunque voglia compiere traduzioni pensanti, esiste un nesso tra inimicizia *esterna* e inimicizia *interna*. Questo avrebbe dovuto ben sapere Schmitt, non solo per averlo letto nelle pagine di Hobbes e di Hegel.

Siamo di un avviso del tutto diverso rispetto alla tradizione che ha tramandato il culto e i commenti ossequiosi dell'autore delle *Categorie del 'politico'*. Perveniamo così, com'è del tutto giusto, al dunque. Schmitt fonda le categorie del 'politico' sulla *guerra*, ovvero sul nesso *tra interno ed esterno, a sua volta fondato sull'ostilità* (la quale è una sorta di *causa prima* in senso ontologico). Ma è del tutto dubbio che le cose siano mai state realmente – cioè nella reale storia pratica umana – nel modo che ci è stato tramandato dall'analisi schmittiana. Le cose stanno, come sembra, all'opposto. Non è mai vero che il conflitto esterno è determinante rispetto al conflitto interno. Questa tesi sarebbe vera unicamente nella leggenda tedesca del 'nemico interno' su cui venne raccontata la narrazione del “colpo alle spalle”. Schmitt, Heidegger e gli spiriti affini hanno pensato e teorizzato nella logica della costruzione della morfologia del tradimento.

La teoria schmittiana del politico è una *filosofia della storia*. La sua sintesi è la seguente: l'intera storia umana è fondata sull'an-tagonismo tra amico e nemico, cioè tra l'insieme degli appartenenti a un popolo e l'esterno, lo straniero. Sia consentito: si tratta di una tesi che – con la grande noncuranza tipica dei mandarini – vorrebbe costituire l'opposto

asimmetrico di una tesi teorica di grande classicità. “*Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen*”³⁷⁶. Se la storia di tutte le società è stata finora storia di lotte tra classi, come scrivono Marx e Engels, la tesi schmittiana, asimmetricamente opposta, consiste nello spiegare la storia umana nel conflitto tra amico e nemico, tra identico e straniero. La diseguaglianza esterna di Schmitt sarebbe la *verità* nascosta dietro la tesi teorica di Marx. La tesi schmittiana secondo cui “anche una ‘classe’ in senso marxista cessa di essere qualcosa di puramente economico e diventa entità politica se giunge a questo punto decisivo, se cioè prende sul serio la *lotta* di classe e tratta l’avversario di classe come nemico reale e lo combatte, sia come Stato contro Stato, sia nella guerra civile all’interno di uno Stato”³⁷⁷ mostra il *tratto occasionale* che si addice agli stilemi di costruzione della teoria tipici dello spirito del tempo. Altri hanno preferito scrivere che la storia umana è storia di lotte tra *nazze*. Con Schmitt ci troviamo in una lontana vicinanza.

Schmitt non aveva mai saputo che il proletariato non ha patria. Mostra, in compenso, di avere appreso a sufficienza la lezione di Heidegger – secondo cui l’esser-contro è variante inautentica dell’aver-cura. L’inautenticità è evidente nel fatto che la “classe” (virgolette di Schmitt) deve cessare di essere “qualcosa di puramente economico” – nel qual caso, vuol dire, resterebbe sul terreno in cui l’“avversario” non sarebbe in fondo dissimile dal concorrente; non uscirebbe, cioè, dall’ottica liberale della libertà come concorrenza. Più a fondo, la “classe” dovrebbe prendere “sul serio la *lotta* di classe” e conquistare il terreno del primato della politica. Egli si comporta qui prendendo sul serio fino in fondo la vulgata. A Heidegger e agli altri spiriti affini della rivoluzione neoconservatrice piace enormemente assumere che Marx sia l’autore di una teoria economica e – come si addice ai maestri – Schmitt consiglia qui al proletariato di Marx come diventare una entità politica. In sostanza: Marx non ha compiuto la scoperta dell’autonomia della politica. Occorre che vengano i suoi nemici a insegnargliela. Ora il punto è che l’insegnamento di Schmitt non consisterebbe nell’im-partire una teoria della *pólis*, bensì una teoria della guerra. Se non entra nella logica della guerra, la “classe” in senso marxista” sembrerebbe destinata a restare *orda*. Concettualmente, anzi, resterebbe legata all’impianto di una *prima philosophia* come l’economia politica. Né Schmitt né Heidegger hanno mai saputo distaccarsi criticamente da questa leggenda di un Marx pensatore dell’economia, né è necessaria fatica a spiegare il senso di questa

posizione. La critica neocon-servatrice ha l'esigenza sistemica di far regredire Marx al rango di giovane hegeliano – dunque, nella logica heideggeriana, di metafisico – e di derubricare il suo pensiero a variante interna alla filosofia. Ha potuto così pensare che la vera *prima philosophia* consiste nel terreno che essa stessa ha conquistato – l'esistenza autentica nell'ontologia esistenziale di Martin Heidegger; l'intensità esistenziale dell'an-tagonismo amico-nemico per Schmitt. E' per questo che il consiglio rivolto da Schmitt alla "classe' in senso marxista" ha il senso di un tentativo di civilizzazione. Per i nuovi barbari di Marx, rude razza pagana, c'è sempre un Tucidide che parla con le parole di Pericle. Nella neutralità delle distinzioni concettuali schmittiane echeggia un tratto già osservato nel pensiero militare. Giulio Cesare notava che non c'è niente di più abietto rispetto al fatto di lasciarsi consigliare dal nemico in materia di strategia. Nella pagina schmittiana si insegna al movimento operaio *che cosa e come pensare e che cosa e come fare*. Né Schmitt né Heidegger hanno mai sentito dire che già nel 1848 Marx e Engels hanno osservato che lo stato è "*des als herrschende Klasse organisierten Proletariats*", il proletariato organizzato come classe dominante³⁷⁸ - punto di vista in cui si documenta come la "classe' in senso marxista" sia arrivata prima di Schmitt a conquistare il terreno dell'autonomia della politica che nel 1927 Schmitt vorrebbe insegnarle perché essa prenda "sul serio" la "lotta". Si tratta in realtà di un dato critico più di fondo: la "scienza della storia" di Marx, orrore e scandalo, dice che alle spalle della storia volgare la storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi, una lotta ininterrotta, a volte nascosta, a volte palese, "*bald versteckten, bald offenen Kampf*"³⁷⁹. La rivoluzione conservatrice nella cui logica opera Schmitt deve sconvolgere il campo teorico disegnato da Marx: "Non si può comunque ragionevolmente negare che i popoli si raggruppano in base alla contrapposizione di amico e nemico e che quest'ultima ancor oggi sussiste realmente come possibilità concreta per ogni popolo dotato di esistenza politica".. Dalla "classe' in senso marxista" al "popolo"; dallo stato come organizzazione del proletariato in classe dominante al "popolo dotato di esistenza politica". Da "*Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte*"³⁸⁰ a *der Fremde*³⁸¹. La durezza dell'antagonismo tra oppressori e oppressi è stemperata nel pallido antagonismo tra *amico e nemico*, dove quest'ultimo è solo "*lo straniero*". Schmitt pensa che la sua coppia concettuale sia più radicale rispetto a quella di Marx. In senso stretto, pensa che sia una

coppia antagonista *autentica* – con il sottinteso dell'*inautenticità* della storia pensata da Marx. Questa disperata fundamentalizzazione schmittiana presenta lo stile, la struttura e la messa in forma tipica del furore distruttivo che anima e disegna le pagine dell'ontologia esistenziale di *Sein und Zeit*, con un sovraccarico di malvagità.

2.3 General intellect

Nei suoi principi basilari il concetto non solo è diverso da quello hegeliano, ma ne è proprio l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli sotto il nome di Idea trasforma persino in soggetto indipendente, è il demiurgo della realtà, mentre la realtà è solo il suo fenomeno esteriore. Invece per me il fattore ideale è solamente il fattore materiale trasferito e tradotto nella mente degli uomini". [Marx, Il Capitale, Poscritto alla seconda edizione]

Nel modo di ragionare di Marx “*fattore materiale*” non significa l’affermazione di una tesi di materialismo volgare né un riferimento al materialismo scientifico moderno. Significa: attinente ai rapporti materiali³⁸². “*Trasferito*”, “*tradotto*” sono sinonimi che indicano una traslazione di *stato*: dai rapporti materiali ai rapporti mentali-intellettuali, dunque ai rapporti di direzione-subordinazione. Perciò: una traslazione di *tempo*: dal tempo specifico dei rapporti materiali – i quali, com’è evidente, hanno una storia propria – al tempo specifico della consistenza-stabilizzazione. Alla comprensione del concetto marxiano di *fattore materiale* sembra di scarso aiuto, perché non afferente, l’elaborazione critica che della categoria di *materia* venne compiuta da Lenin³⁸³ e, sulla scorta di Lenin, da Althusser³⁸⁴. La tesi leniniana di fondo sulla materia è: “La materia è una categoria filosofica”: “l’unica proprietà della materia, la cui ammissione definisce il materialismo filosofico, è quella di essere una realtà oggettiva”, cioè di avere un’esistenza indipendente dalla mente³⁸⁵. Il problema è che nella controversia con gli empiriocriticisti – sembra che di questa circostanza lo stesso Althusser non si sia reso conto – la definizione leniniana della materia è essenzialmente riferita alla questione dell’esistenza delle *cose*; la discussione è svolta, cioè, essenzialmente in rapporto alla *teoria della conoscenza*, come peraltro è ben documentato dal riferimento leniniano alle ricerche di Dietzgen³⁸⁶, successivamente peraltro riprese dallo stesso Althusser.

L’espressione di Marx indica un *mutamento di terreno* reale, una traslazione di campo, dai rapporti materiali all’organizzazione intellettuale del dominio. Non indica sotto nessun aspetto l’adesione a una *teoria del rispecchiamento*. Deve esservi una ragione capace di spiegare perché mai il *fattore materiale* non possa che essere *trasferito e tradotto* nel cervello degli uomini – non possa, cioè, che essere stabilizzato, per ricorrere al lessico della filosofia classica, nella *configurazione trascendentale*³⁸⁷ – dal momento che nulla, in linea di principio, sembrerebbe impedire che il dominio di una classe sull’altra si espliciti senza alcun bisogno di essere trasferito e tradotto nella mente; che si attui, cioè, senza che ne nasca in qualche modo il concetto, che è la messa in forma della stabilizzazione, mai e poi mai il *rispecchiamento* della *cosa*.

Esistono in natura specie di insetti che dominano sistematicamente altre specie di insetti: ma senza che questa circostanza dia luogo a una messa in forma o la presupponga. In generale il trasferimento-traduzione

della condizione di *vita reale* nel concetto designa un processo che già di per sé implica l'avvenuta conquista di una posizione di dominio. *Il dominio è, per così dire, alle spalle*. Questa circostanza dovrebbe forse spiegare perché taluni³⁸⁸ abbiano considerato che alle spalle sia il *futuro*, ed è certo connessa con il problema costituito dal *sensu* del processo di trasferimento-traduzione (per usare le parole di Marx). La questione consiste nel determinare se il trasferimento-traduzione possa essere configurabile unicamente nel quadro analitico tradizionale costituito dalla teoria delle formazioni *ideologiche* – il che implicherebbe, lo si voglia o no, un certo irretimento nelle maglie della metafisica, dal momento che la critica dell'ideologia è in ultima istanza critica della metafisica, e lo è essenzialmente perché *condotta in nome della scienza*³⁸⁹ – o se in esso resti qualcosa che attende di essere pensato e che grava come un incubo sul pensiero, anche se l'incubo tende talora ad assumere la forma vaga e aeriforme della chiacchiera³⁹⁰ – oppure, quando il livello della discussione è nobile, la forma di *critica della conoscenza*³⁹¹.

Nella prospettiva hegeliana evocata da Marx si tratta di un processo coappartenente alla posizione del dominante, dal momento che il plebeo, sottoposto a dominio, può provare rancore ma non ha il pensiero³⁹². Il pensiero è in Hegel l'ambito di nascita del processo del dominio. Il processo di trasferimento-traduzione è, in Marx, la messa in forma del dominio. Hegel, con lampeggiante intuizione, ha afferrato *il trascendentale*, che è lo spazio di dispiegamento del dominio, e lo ha lanciato nel cielo del compimento compiuto come *risultato*. Marx, con il consueto *sospetto* nella trama del pensare, ha fissato il *processo di costituzione* del *trascendentale*³⁹³ – dando torto a Hegel perché la ragione di fondo è in luogo diverso³⁹⁴ da quello dello spirito hegeliano: dal momento che lo spirito non è chiamato a render conto – ma al *general intellect* è necessario chieder conto di sé. La messa in forma è l'intellettualizzazione di un rapporto che, messo appunto in forma, assume modo di esistenza autonomo. Ma ciò non significa affatto che *prima* è all'opera il “fattore materiale” e *poi* esso è *trasferito e tradotto* nella mente degli uomini – come se il processo di produzione del concetto seguisse l'iter di sviluppo di una storia che, in questo caso, sarebbe la storia della nascita e del formarsi del *general intellect* – e come se, al contrario, per liberarsi della catena del dominio, fosse sufficiente congedarsi dalla maglia di ferro del *general intellect* o dismetterla quasi che esso fosse un vestito. Questo sarebbe vero unicamente nella metafora narrativa, cui lo stesso Hegel talora indulge a

scopo didascalico come sentiero secondario e subalterno allo svolgimento della vicenda dello spirito³⁹⁵, ma dal quale mette in guardia³⁹⁶. “Un errore capitale, che regna qui, – scrive Hegel a proposito della dottrina del concetto – è di credere che il principio *naturale*, ossia il *cominciamento* da cui si prendono le mosse nello sviluppo naturale o nella storia dell’individuo che si sta formando, sia il vero e quello che nel *concetto* è il *primo*. L’intuizione o l’essere sono bensì secondo la natura il primo ovvero la condizione per il concetto, ma non per questo sono l’in sé e per sé incondizionato; nel concetto si toglie anzi la realtà loro e con ciò insieme quell’apparenza che avevano come un che di condizionante”³⁹⁷. Perciò i gradi del sentimento, dell’intuizione, della coscienza sensibile ecc., premessi all’intelletto “sono bensì le sue condizioni, ma soltanto nel senso che il concetto sorge dalla lor dialettica e nullità come loro ragion d’essere, e non già nel senso che sia condizionato dalla loro *realtà*”³⁹⁸. Lo sviluppo *secondo natura* è il processo reale; lo sviluppo *secondo il concetto* è il processo logico. Il primo ci dà la situazione come si prospetta all’*intelletto*: l’essere empirico-sensibile è il prius, il pensiero è un condizionato. Il secondo ci dà la situazione come si configura alla *ragione*: il pensiero *annulla*, dialettizzandole, le condizioni o i presupposti reali da cui sembrava dipendere, include l’*altro* entro di sé. Così facendo, come trasforma se stesso da condizionato in condizionante, trasforma anche l’essere empirico, da cui sembrava dipendere, *in un proprio effetto e in un proprio risultato*. Il primo sviluppo ci dà la relazione che segna il *processo al conoscere*: il passaggio dall’essere al pensiero, dal non-sapere al sapere; il secondo ci dà il *processo del conoscere*. Nello sviluppo secondo natura il concetto è il secondo e la realtà è il primo; nel processo logico, invece, il concetto è il primo e il reale è il secondo: il reale è dedotto e derivato dal concetto³⁹⁹. Lo sviluppo *secondo natura* è indispensabile a Hegel perché il concetto appaia un risultato, cioè un che di *mediato*⁴⁰⁰; se non fosse mediato, il concetto sarebbe una semplice fede soggettiva, sapere immediato. D’altra parte Hegel ha bisogno di liberarsi dello sviluppo *secondo natura* per poter affermare il principio della filosofia – che cioè il concetto non ha condizioni o presupposti fuori di sé, ma è l’incondizionato e l’assoluto. “Se la mediazione è presentata come una condizionalità ed è messa unilateralmente in rilievo, si può dire – ma non si dice gran cosa – che la filosofia deve la sua prima origine all’esperienza (all’*aposteriori*). In realtà il pensiero è essenzialmente la negazione di un esistente immediato. Allo stesso modo, il mangiare si deve ai mezzi di nutrizione, perché senza

questi non si potrebbe mangiare: il mangiare viene in verità, sotto questo aspetto, rappresentato come un ingrato, che distrugge ciò a cui deve se stesso. E il pensiero, in questo senso, non è meno un ingrato”⁴⁰¹. Pertanto lo sviluppo *secondo natura* è pensato e posto come *apparente*; lo sviluppo *secondo il concetto* è pensato e posto come *reale*. L'*apparenza* è la manifestazione del processo concettuale. Si tratta della nota distinzione aristotelica tra il *prōton kath'hemās* e il *prōton phýsei*. La tesi hegeliana per cui l'intuizione e l'essere sono il primo secondo natura (*der Natur nach*) va intesa nel senso che sono il primo *secundum generationem*, mentre alla *phýsis* corrisponde il concetto. Tentando di compiere un passo ulteriore (su Hegel che polemizza con Kant, ma ha forse davanti agli occhi qualche altra questione) “si è già accennato – scrive Hegel – che questa molteplicità, in quanto appartiene all'intuizione per contrapposto al concetto, vien tolta anzi nel concetto stesso, e che per mezzo del concetto l'oggetto è ricondotto nella sua essenzialità non accidentale. Questa entra nell'apparenza. Appunto perciò l'apparenza, ossia il fenomeno, non è semplicemente un che di privo d'essenza, ma è manifestazione dell'essenza. Ora la manifestazione, divenuta intieramente libera, dell'essenza, è il concetto. (...) Il punto di vista attuale, cui questo sviluppo [dell'essenza] ha condotto, è che quella forma dell'*assoluto*, che sta al di sopra dell'essere e dell'essenza, è il *concetto*. Mentre da questo lato il concetto si è *sottomesso* l'essere e l'essenza (...) e si è mostrato come *la loro incondizionata ragion d'essere*, rimane adesso ancora il *secondo lato*, alla cui trattazione è dedicato questo terzo libro della logica, l'esposizione cioè del modo in cui il concetto forma dentro di sé e da sé quella realtà che era scomparsa in lui”⁴⁰².

Il problema teorico è indagare se e perché la costellazione del *general intellect* sia spiegabile unicamente a partire da se stessa. Perciò può essere di qualche utilità l'analisi della formazione per pre-cipitazione dei presupposti, ma dissipativa e teoricamente inconsistente ogni divagazione empirica o storiografica. Non si può infatti sostenere che *prima* si insedia l'"elemento materiale" e *poi* la sua traduzione mentale – per la ragione che, essendo l'"elemento materiale" un *rapporto*, esso è – per così dire – una *essenza non-materiale*. In generale è necessario accingersi a trovare tempo, spazio e procedure specifiche della messa in forma del *concetto puro*. Per la stessa ragione è necessario un impegno di ricerca sul processo per cui qualcosa entra nel concetto, dal momento che – come avverte Hegel – *solo nel suo concetto qualcosa ha realtà, e fuori del concetto è un che di nullo*, dal

che si dedurrebbe che fuori della sussunzione nel *general intellect* le *condizioni* della sofferenza (che è il nome con cui i classici chiamarono il *lavoro servile*) umana sarebbero un che di nullo trattandosi di sofferenza insensata o animalesca. Non è tuttavia detto che il concetto sia, appunto, *puro*⁴⁰³. Fu per questa ragione che, per Hegel, compito della scienza sarebbe stato render fluidi i concetti irrigiditi, compito più difficile rispetto a quello di render fluida l'esistenza sensibile⁴⁰⁴. Per far questo, per accingersi a questa lotta, il pensiero deve avere la forza di pensare, almeno una volta, contro se stesso ciò che è sfuggito al concetto e che dall'architettura del concetto puro è stato formalmente espunto. Questo pensare contro il pensiero deve essere reperito nelle oscure righe di Marx e portato alla luce. Se il pensiero non avesse la forza di pensare, almeno una volta, contro se stesso, non avrebbe in sé la capacità di risalire la corrente da cui esso è, e rinuncerebbe alla propria effettualità, cioè al proprio sopravvenire⁴⁰⁵ nello spazio di provenienza. Questa difficoltà del pensiero a pensare contro se stesso assume usualmente la forma dell'anfibolia⁴⁰⁶, dello scambio del concetto puro dell'intelletto col fenomeno, *ferro di legno* di cui ogni critica debole è armata.

L' "elemento materiale" – narrazioni metaforiche a parte – presuppone il comando. Marx ha in mente il *confitto delle autocoscienze* di Hegel, dove la catena⁴⁰⁷ lega le menti sulla base di una gerarchia. La gerarchia spiega la catena, non il contrario. Il "rapporto" implica sempre in linea di principio dominio e mai parità; indica disuguaglianza e mai identità; designa sempre gerarchia e mai coappartenenza, perché è fondato nell'inimicizia. Il problema è spiegare quale strada sia seguita per *trasferire e tradurre*. Hegel trasferisce, traduce e *trasforma in soggetto indipendente*, non c'è dubbio – ma elide questo processo per porre all'opera un comin-ciamento radicale: per cui il processo del pensiero per Hegel produce la realtà, che ne è fenomeno. Ma per essere più precisi non è "il pensiero" a produrre realtà, bensì il pensiero in quanto occupa una posizione di dominio, ossia il dominio in quanto si fa pensiero. La messa in forma del dominio dispiega la sua *capacità attiva*, che consiste nell'animare l'inanimato. La *trasformazione in soggetto indipendente* diagnosticata da Marx non indica tanto una struttura soggettuale quanto una *capacità attiva*. Qualunque entità, per essere attiva, ha bisogno di assumere forma di soggetto.

Tradursi in pensiero, in spirito, indica il compiuto raggiungimento della perfezione. *Pereat mundus, fiat spiritus*. L'essenzializzarsi del dominio, il suo crescere, presuppongono la nientificazione del dominato. Se c'è

pensiero – vuol dire che c'è da qualche parte pensato e, tra i due, l'azione del pensare; se c'è dominio c'è subordinazione e, tra i due, una lotta che ha avuto esito; ecc. E' la parte-tutto, *pars totalis*, a dominare; è il pensiero generale. Il concetto hegeliano di spirito presuppone stabilizzazione del dominio, che a sua volta presuppone una lotta che ha avuto un esito, la coscienza singola "è altrettanto immediatamente consapevole di se stessa come di volontà universale"⁴⁰⁸. Allo stesso modo, per Marx: lo Stato presuppone stabilizzazione, che a sua volta presuppone una lotta che ha avuto un esito. Capire il modo di pensare di Marx presuppone l'esperienza di Hegel, *l'aver esperito Hegel* – il che non deve implicare pallide conclusioni a proposito di continuità o cesura tra i due. La strada interpretativa più battuta è la più ovvia: ha già prodotto tutto ciò che poteva produrre. La nozione, invalsa, di *general intellect* come *intellettualità diffusa* è il succedaneo dell'umanismo in tempi di inflazione, l'umanismo degli indigenti, esito disfatto della trasformazione del denaro dello spirito in sociologia spicciola. Prima di asserire che il sapere sociale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata è necessario asserire che la prima forza produttiva è il dominio – e che pertanto non c'è *knowledge* se non c'è dominio.

Una volta che la lotta ha avuto un esito, cioè che i rapporti si sono installati, essi non possono che essere tradotti in processo intellettuale-parola. Il detto per cui *nomina sunt consequentia rerum* non può significare *prima la cosa e poi il nome*, ma solo che il nome non può che assecondare la cosa. Perché tuttavia il qualcosa abbia realtà, la cosa sia cosa, essa deve essere già entrata nel suo concetto – diversamente sarebbe nulla. Il concetto dà il nome *all'esito della lotta*. Dunque, prima il concetto e poi la cosa. Dobbiamo chiamare questo esito *stato di cose*. Il *general intellect* organizza lo stato di cose. L'insediarsi del *regno dei nomi*⁴⁰⁹ sembrava decisivo quando esso definiva una volta per tutte il dominio umano sulla natura. Ma c'è sempre l'opportunità di teorizzare un regno dei nomi, o un *ordine del discorso*⁴¹⁰, il cui dispiegarsi demarca una volta per tutte la soglia di costituzione del dominio di un uomo sull'altro. Ne trarrebbe giovamento la lotta per la costruzione di una teoria del dominio. La vertigine è la *condivisione*. Quando c'è *la parola* una lotta è già conclusa – esattamente come quando c'è uno stato una lotta politica ha già avuto esito. Il trasferimento-traduzione è la procedura della generalizzazione. Senza essi l'*intellect* non sarebbe *general*. Il vangelo giovanneo stabilisce che *in principio era il Logos*. Ma non dice nulla sui presupposti del

principio, per cui esso è *uno*. L'espressione di Marx-Engels "le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti"⁴¹¹ non deve certo esser letta nella prospettiva della coppia struttura-sovrastuttura, ai sensi della quale l'economia - cioè il grado di sviluppo delle forze produttive e la loro collocazione in determinati rapporti di produzione - spiegherebbe il dominio di certe ideologie anziché di certe altre; ma piuttosto letta nella relazione tra *dominio ed epoca*, dal momento che non c'è dominio se non si configura uno stato di cose cioè un'epoca. Il passo citato prosegue: "cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante"⁴¹². Questo perché "la classe che dispone dei mezzi di produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi di produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei *rapporti* materiali dominanti, sono i *rapporti* materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei *rapporti* che fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio"⁴¹³.

"La divisione del lavoro (...) si manifesta anche nella classe dominante come divisione del lavoro intellettuale e manuale, cosicché all'interno di questa classe una parte si presenta costituita dai pensatori della classe (i suoi ideologi attivi, concettivi, i quali dell'elaborazione dell'illusione di questa classe su se stessa fanno il loro mestiere principale), mentre gli altri nei confronti di queste idee e di queste illusioni hanno un atteggiamento più passivo e più ricettivo, giacché sono i membri attivi di questa classe e hanno meno tempo di farsi delle idee e delle illusioni su se stessi"⁴¹⁴. La tecnica lessicale di Marx-Engels [riscontrabile nelle espressioni: *attivo, concettivo, elaborazione, illusione, passivo, ricettivo*] è l'effetto vicino del lavoro logico-pneumatologico di Hegel e il prodotto, rimbalzato da lontano ma effettuale perché operante nella filosofia hegeliana, dell'aristotelismo. "Se ora nel considerare il corso della storia si svincolano le idee della classe dominante dalla classe dominante e si rendono autonome, se ci si limita a dire che in un'epoca hanno dominato queste o quelle idee, senza preoccuparsi delle *condizioni* della produzione e dei produttori di queste idee, e se quindi si ignorano gli individui e le situazioni del mondo che stanno alla base di queste idee, allora si potrà dire per esempio che al tempo in cui dominava l'aristocrazia dominavano i concetti di onore, di fedeltà, ecc., e che durante il dominio della borghesia dominavano i concetti di libertà, di uguaglianza, ecc. Queste sono, in

complesso, le *immaginazioni* della classe dominante. Questa concezione della storia che è comune a tutti gli storici, particolarmente a partire dal diciottesimo secolo, deve urtare necessariamente contro il fenomeno che dominano idee sempre più *astratte*, cioè idee che assumono sempre più la forma dell'*universalità*. Infatti ogni classe che prenda il posto di un'altra che ha dominato prima è costretta, non fosse che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune di tutti i membri della società, ossia, per esprimerci in forma idealistica, a dare alle proprie idee la forma dell'*universalità*, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide⁴¹⁵. Da queste parole sembrerebbe che l'espressione *general intellect* sia usata da Marx proprio per mostrare la forma intellettuale assunta dal dominio di una classe sull'altra: si tratterebbe dunque di una espressione critica, pronunciata per indicare la morfologia universalistica assunta dal dominio.

“La classe rivoluzionaria si presenta senz'altro, per il solo fatto che si contrappone a una *classe*, non come classe ma come rappresentante dell'*intera* società, appare come l'*intera* massa della società di contro all'*unica* classe dominante. Ciò le è possibile perché in realtà all'inizio il suo interesse è ancora più legato all'interesse *comune* di tutte le altre classi non dominanti, e sotto la pressione dei rapporti fino allora esistenti non si è ancora potuto sviluppare come interesse *particolare* di una classe *particolare*. La sua vittoria giova perciò anche a molti individui delle altre classi che non giungono al dominio, ma solo in quanto pone questi individui in condizione di ascendere nella classe dominante. (...) Quindi ogni nuova classe non fa che porre il suo dominio su una base più larga della precedente, per la qual cosa anche l'opposizione delle classi non dominanti contro quella ora dominante si sviluppa più tardi con tanto maggiore asprezza e profondità. Queste due circostanze fanno sì che la lotta da condurre contro questa nuova classe dominante tenda a sua volta a una negazione della situazione sociale esistente più decisa e più radicale di quanto fosse possibile a tutte le classi che precedentemente avevano aspirato al dominio⁴¹⁶. “Tutta questa parvenza, che il dominio di una determinata classe altro non sia che il dominio di certe idee, cessa naturalmente da sé non appena il dominio di classi in generale cessa di essere la forma dell'ordinamento sociale, non appena quindi non è più necessario rappresentare un interesse particolare come *universale* o '*l'universale*' come dominante⁴¹⁷. Il *general intellect* è una *cattiva infinità* – dal momento che una volta esaurito il dominio deperisce la sua messa in

forma universalistica.

In una disposizione sillogistica: se lo spirito fa epoca e lo spirito è il dominio, il dominio fa epoca; se lo spirito fa epoca e lo spirito è il destino, il destino fa epoca; se una classe è dominante e il dominio è la generalità (in quanto, appunto, è classe generale), il suo intelletto è *general intellect*; se il *general intellect* è il destino è perché il dominio è il destino. Il destino è il comando. Nelle società in cui predomina il modo capitalistico di produzione la pluralità del *pollachôs* è ridotta a un *impianto duale*: se, per Hegel, lo spirito è il destino, ciò significa che il vincitore della lotta assume nel proprio destino lo sconfitto; se il signore e il servo sono legati da una catena, quest'ultima è *del signore* in quanto egli l'ha imposta al servo; ed è *del servo* in quanto egli la subisce-accetta. Il genitivo è in realtà doppio, è *il genitivo a dover essere indagato* per far saltare l'impianto hegeliano. Questo genitivo è l'universalismo che, spogliato dell'involucro mistico, mostra che nel dominio si è rappreso il rapporto di forze tra due classi che hanno lottato. Ora, per così dire, la lotta ha assunto forma *occulta*. Far saltare il genitivo hegeliano significa far saltare la *principialità* del principio, render *palese* la lotta, il che corrisponde all'intento di Marx di spezzare il *guscio mistico* della dialettica hegeliana per estrarne il *nucleo razionale* – o, nel linguaggio metaforico di Ibn-Rûshd cui Marx certamente si riferisce, infrangere la *cortex* per estrarre la *medulla*, che è l'elemento della vita. Il guscio mistico della dialettica hegeliana è la teologia – l'involucro mistico della *prima philosophia* consiste nel fatto che essa è *ancilla* e risiede abitualmente nella dimora della *scientia scientiarum*. Spezzare il guscio mistico significa avere afferrato che il segreto della *prima philosophia*, e persino della *pneumatologia*, è la chiave che ci apre la porta del problema del dominio. Secondo Husserl: la fenomenologia è la "*segreta nostalgia della filosofia*": ma si dovrebbe piuttosto dire: *il potere, segreta nostalgia del pensiero*. La durezza della *cortex* della *prima philosophia* è il prodotto più alto dell'ingegno umano. Va spezzata-dissolta perché il *nucleo razionale* venga strappato e portato alla luce, perché ciò che si è cosalmente irrigidito sia rimesso in movimento.

Heidegger, com'è noto, spiega⁴¹⁸ che la tecnica non è *scienza applicata*, ma che al contrario la scienza è fondata sulla tecnica. Si tratta di una posizione che ha l'obiettivo polemico della nozione strumentalistica della tecnica. A proposito della tecnica Heidegger asserisce di vedere in essa una potenza cui nessuno può opporsi⁴¹⁹ – e non manca talora di cercare in

Marx consonanze a questa tesi⁴²⁰. Tentiamo di seguire, se possibile, i tracciati di questi due sentieri per controllare lo sfondo entro cui essi si muovono.

Per Heidegger la scienza presuppone la tecnica e la tecnica presuppone un destino “che domina nel modo dell'im-posizione”⁴²¹. Dunque se nessuno può opporsi al destino nessuno può opporsi alle sue manifestazioni. In *Holzwege* la tecnica è una delle manifestazioni del Mondo moderno⁴²². Le manifestazioni sono le epoche, e “nessuna epoca può essere eliminata con un verdetto di ripudio. Ciò non eliminerebbe che il ripudiante”⁴²³. Con tutta la sua critica del progresso, in fondo Heidegger non se la sente di opporsi all'esperienza della modernità. L'essenza non-tecnica della tecnica è l'evento, il darsi-ritrarsi dell'Essere. Heidegger ha conquistato il terreno problematico del dominio tecnico degli uomini sul mondo – in ciò realizzando uno spostamento concettualmente strategico: l'ambito decisivo è costituito dal rapporto tra uomo e natura. E' nel complesso evidente che in questo ambito si accende lo scontro, “alle spalle infuria la lotta per il dominio della terra”⁴²⁴. Certo, nell'epoca in cui Heidegger scriveva poteva apparire plausibile che alle spalle dell'equivalenza metafisica tra Usa e Urss fosse operante un destino unico. Aveva scoperto il *pensiero unico*, si potrebbe ironizzare per compiacere i poveri di spirito del presente, quelli che orecchiano Marx e parlano di Heidegger per sentito dire.

Se è lecito muovere qualche osservazione all'impianto heideggeriano, la prima è che il nesso tra tecnica e destino sembra non distaccarsi troppo dal concetto hegeliano di fenomenologia dello spirito, dove *lo spirito è il destino* che facendo epoca si manifesta producendo realtà-storia. Mentre tuttavia per Heidegger nella tecnica è all'opera un destino cui nessuno può opporsi, nel modo di ragionare hegeliano lo spirito soffia dove vuole – non deve, cioè, render conto – ma la sua vita consiste nel contemplare la morte e mantenersi in essa, adombrando una speranza per ciò che è morto. Ma Heidegger, dopo aver polemizzato per decenni contro l'umanesimo, compie sforzi disperati nel tentativo di pensare l'essere senza mai rinunciare, per il pudore che sarebbe giusto esigere dal pensiero, a nominare l'uomo⁴²⁵. “Per essere capaci del pensiero – scrive – dobbiamo impararlo. Che cosa significa imparare? L'uomo impara nella misura in cui porta il suo fare e non fare a corrispondere a ciò che di volta in volta gli viene detto di essenziale. Il pensiero lo impariamo prestando attenzione a ciò che è da considerare”⁴²⁶, sicché “ciò che ci chiama a

pensare, ciò che fa appello a noi perché pensiamo, richiede per sé il pensiero, perché in se stesso e a partire da se stesso dà da pensare – non però occasionalmente, ma da sempre e per sempre”⁴²⁷. Non, cioè, innanzitutto e per lo più, ma dall’eterno e per l’eterno – il che, una volta per tutte, dovrebbe averci liberato dalla schiavitù del tempo e dall’obbligo di pensare l’essere a partire dal tempo, consegnandoci la libertà di entrare in rotta di collisione con lo spirito del tempo.

Nei *Grundrisse* Marx scrive: “La natura non costruisce macchine, non costruisce locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici, filatoi auto-matici, ecc. Essi sono prodotti dell’industria umana: materiale naturale, trasformato in organi della *volontà umana* [corsivo nostro] sulla natura o della sua esplicazione sulla natura. Sono *organi del cervello umano* [corsivo nostro] creati dalla mano umana; capacità scientifica oggettivata. Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità ad esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale”⁴²⁸.

La circostanza è indicata in riferimento allo sviluppo del capitale fisso. Di particolare interesse sono le espressioni “*industria*”, “*capitale fisso*”, “*passate sotto il controllo*”, “*volontà umana*”, “*cervello umano*”, “*rimodellate*”. La volontà, come spiegava Hegel, non è che uno dei modi dell’intelletto. Ma lo è in quanto esso impone, cioè è agente. Sembra si possa inferire che “capitale fisso” indica appunto l’essersi fissato – cioè stabilizzato, installato. Con il che le condizioni [espressione che indica il modo dell’essere-strutturato, *conditum*] processuali del lavoro [processuali, appunto, il che indica il processo, il procedere, il movimento, ecc.] sono “passate sotto il controllo” [espressione che indica *trasferimento-traduzione* sotto un dominio che è direzione]. L’“industria” di cui parla Marx nel passo citato non può essere intesa in senso banale, sia per le evidenti implicazioni concettuali sia per il suo senso strategico. Industria è l’organizzazione della scarsità, il risultato dell’industriarsi. Per realizzare le sue condizioni è necessaria la massima forza. Ciò che è infine *risultato* è realiter operante nell’impianto delle premesse. Il *passaggio* delle condizioni sotto il *general intellect* presuppone il *general intellect*. Per quanto si possa sostenere che il *general intellect* sia punto di approdo e solidificazione di un processo, esso è infine sistemicamente *próteron*. In generale si deve osservare che ciò

che è processuale, cioè in movimento, è da considerare sempre inferiore a ciò che determina le condizioni del movimento.

Le condizioni prodotte sono l'*organizzazione*, che non sarebbe necessaria se non vi fosse penuria. Che le *condizioni del processo vitale* siano state *rimodellate* in *conformità* al *general intellect* significa solo che è stata realizzata l'*adaequatio rei ad intellectum*, che non è solo una procedura logico-formale ma anzitutto un processo di imposizione della forza, e che prima dell'affermarsi dell'universalismo configuratesi come *general intellect* le condizioni erano *modellate* altrimenti. Determinando tali condizioni il capitale fisso è motore immobile; è forma in rapporto alla materia. In questo caso si tratta di una materia vivente, la cui struttura va ricercata nel profilo di ciò che gli aristotelici chiamavano *intelletto materiale*, che è sempre in potenza e che viene reso attuale soltanto se assunto sotto il dominio del *nous poietikós*, intelletto agente. Ciò significa che non appena cessasse l'agire del *nous poietikós* l'intelletto materiale cesserebbe dalla condizione combinata di *synolon* e tornerebbe pura materia che, in quanto pura potenza, può non esistere e concludere nel nulla. Più esattamente tale conclusione sarebbe un disfacimento dal momento che la materia pura è ciò in cui ha termine il disfacimento⁴²⁹.

E' del tutto evidente che Marx, nello scrivere "*general intellect*", intende far risuonare in tale espressione due aspetti concettuali. "*General intellect*" deve far pensare a "classe generale"⁴³⁰; "*general intellect*" deve far obbligatoriamente pensare alla *ratio universalis* degli aristotelici. La *ratio universalis* è evidentemente opposta alla *ratio particularis*. Mentre la prima ha carattere di eternità ed è esterna al processo dei sensi, la seconda è collocata nella sfera dei sensi interni. Il processo dei sensi interni non può avvenire se non è presupposta, all'esterno, la *ratio universalis*. perché è quest'ultima il principio dell'agire e, dunque, del movimento. La *ratio universalis*, che Aristotele chiama *nous poietikós* e gli averroisti chiamano *intellectus agens*, padroneggia i sensi interni umani sopravvenendo dall'esterno. Se le cose non stessero in questo modo avremmo la condizione degli animali, i quali sono certo dotati di sensi interni, nei quali tuttavia non sopravviene certo dall'esterno alcuna *ratio universalis*. E' forse per questo che Nietzsche asserisce che un numero crescente di uomini si muove, al pari degli animali, quasi all'interno di un orizzonte puntiforme⁴³¹.

Il punto di vista di Marx sul *general intellect*, tuttavia, non sembra troppo distante da quello che egli stesso ha espresso ne *Il 18 brumaio di*

Luigi Bonaparte, dove – si tratta di un passo citatissimo che è stato oggetto di innumerevoli interpretazioni - ha scritto: “Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle *circostanze* che essi trovano immediatamente *davanti a sé, determinate* dai fatti e dalla *tradizione*. La *tradizione* di tutte le generazioni scomparse *pesa* come un incubo sul *cervello* dei viventi”⁴³². Le circostanze sono le *condizioni*, edificate-costruite-trasmesse. L’incubo che grava sul cervello dei viventi è, per accumulo, punto di arrivo della storia precedente. Il *general intellect* è la storia-esperienza coagulata e messa in forma nelle macchine⁴³³. Di grande interesse sarebbe chiedersi che cosa intenda Marx quando allude a *circostanze che gli uomini trovano immediatamente davanti a sé* – e domandarsi se in questa espressione che indica *lo stato di cose presente* non sia approdata l’antica modalità di esperienza dell’insieme delle cose che la lingua ellenica chiamava *tò parón*, a significare che l’esperienza della cosa è il contrasto, e che, per conseguenza, l’inimicizia sembra presentarsi in due modi: da una parte quello del contrasto verso la cosa; dall’altra quello del contrasto verso la storia precedente – esattamente allo stesso modo in cui il contrasto è, da una parte, tra servo e cosa e, dall’altra, tra servo e signore. *Tò parón* è la cosa nel suo modo di esser posta: è *lo stato di cose*, donde l’approccio hegeliano della fluidificazione.

Ogni inizio della scienza è difficile. Nel suo approccio Marx cerca di affrontare il compito partendo dalla forma di merce o forma di valore del prodotto del lavoro. Essa, in quanto “forma economica corrispondente alla forma di cellula”⁴³⁴ della società borghese, permette di spiegare quest’ultima come totalità “intensiva”. Al pari della monade di Leibniz, la merce rispecchia *in sé* tutto il “mondo” condizionato dalla sua struttura. Sicché in proposito Lenin analizza la teoria hegeliana del concetto nella Grande Logica affermando che “la formazione di concetti (astratti) [...] include già in sé la coscienza delle leggi oggettive e dell’oggettiva connessione del mondo”. “Come la semplice forma del valore, il singolo atto di scambio di una data merce con un’altra include già in sé in forma non sviluppata *tutte* le contraddizioni principali del capitalismo – allo stesso modo la più semplice *generalizzazione* [...] significa già la conoscenza sempre più avanzata da parte dell’uomo della profonda connessione oggettiva del mondo”⁴³⁵. L’analisi della merce è l’analisi di un rapporto sociale. Il Capitale offre *anche* una “storia del capitalismo”, ma nella forma di una “analisi dei *concetti* che riassumono questa storia”⁴³⁶.

Secondo la tradizione medievale, al posto della virtù estimativa nell'uomo c'è la virtù cogitativa, la quale è detta da alcuni "*ratio particularis*", per il fatto che è raccoglitiva (collativa) delle intenzioni individuali. Quindi nell'uomo l'appetito sensitivo è nato per essere mosso da essa. La stessa "*ratio particularis*", invece, nell'uomo è nata per essere mossa ed essere diretta dalla "*ratio universalis*"; quindi dalle proposizioni universali le conclusioni singolari sono concluse nelle sillogistiche. E così è chiaro che la "*ratio universalis*" impera all'appetito sensitivo, che si distingue in concupiscibile e irascibile⁴³⁷, e così l'appetito è a lei obbediente⁴³⁸.

L'intelletto, dunque, ordina alla volontà di indirizzarsi su un bene piuttosto che su un altro: "infatti il bene conosciuto muove la volontà"⁴³⁹, ma l'adesione della volontà al comando dell'intelletto è necessaria oppure contingente? Per rispondere a questa domanda prima di tutto bisogna intendersi sul concetto di "necessità" e di "necessario": "necessario" *si dice in molti modi*. È necessario, infatti, "ciò che non può non essere"; questo certamente conviene a qualcosa: a) in un modo per il principio intrinseco, o materiale, come quando diciamo che ogni cosa composta dai contrari è necessario che si corrompa; b) oppure, formale, come quando diciamo che è necessario che il triangolo abbia tre angoli uguali a due retti. E questa è la necessità naturale o assoluta. In un altro modo conviene a qualche cosa che *non possa non essere* in riferimento a qualche cosa estrinseca, che può essere o il fine o l'agente. c) Naturalmente, per il fine quando qualcuno senza una data cosa non può conseguire, oppure non può conseguire bene, un qualche fine, come il cibo che si dice necessario alla vita, e il cavallo per il viaggio; e questa è chiamata necessità del fine, la quale a volte è detta anche utilità; d) invece, a qualcosa conviene dall'agente, come quando qualcuno è costretto da qualche causa agente, così che non possa fare il contrario; e questa è chiamata necessità di coazione. Questa necessità di coazione, allora, ripugna completamente alla volontà. [...] Invece la necessità del fine non ripugna alla volontà quando al fine non può pervenire se non in un modo [...]. Allo stesso modo neanche la necessità naturale ripugna alla volontà⁴⁴⁰.

La ratio particularis è la servitù; la ratio universalis è la signoria.

In quanto sussume, ordina [“unde Averoyis dicit: *intellectus est qui facit universalitatem in rebus, supra igitur rem quam natura producit intellectus universalitatem agit*”⁴⁴¹], determina sopravvenendo dall'esterno e

combinandosi, la *ratio universalis* è *destino*, dal momento che il *destinare* indica: invio, messa in movimento, organizzazione, cui certo la *ratio particularis* non può opporsi. Lo sfondo aristotelico del ragionamento di Marx - ma, ad avviso dello scrivente, di Hegel nel conflitto delle autocoscienze, che egli non certo a caso determina come *dipendenza e indipendenza*, dove è evidente che *dipendenza è sussunzione* e *indipendenza è separazione* - non può essere alterato chiamando in causa il *De unitate intellectus* di Tommaso. La lotta contro gli averroisti lascia indenne un fatto: nel processo intellettuale c'è *a)* dominio, *b)* subordinazione. Hegel ha pensato che il dominio sia installato come signoria, ovvero come funzione di comando, ovvero come *generalità*, e che esso sia il principio agente. Marx ha pensato che il dominio sia, appunto, la *generalità*, e che esso sia punto d'approdo, esser-divenuto - *che sia, cioè, reversibile*.

Per un pensatore materialista come Marx si tratta di vedere i modi dell'essere-avvenuto dell'installazione del dominio, che corrisponde al problema consistente nel chiedersi attraverso quali processi di ipostatizzazione-sostantificazione *l'intelletto diventi general intellect* - ovvero attraverso quali processi una classe si organizzi in classe dominante. E' evidente che la generalizzazione dell'*intellect* pre-suppone un processo di scissione-separazione, condizione essenziale per il dispiegamento del dominio. Secondo i classici - in testa Aristotele⁴⁴²- i modi di questa scissione-separazione consistono nelle procedure che hanno dato luogo alla metafisica. Ma secondo Hegel e Marx è evidente che il segreto che spiega l'arcano della metafisica classica è la lotta che si è consumata, il cui esito si è fissato-installato nella *coppia universalis-particularis*, cioè dominante-dominato. Il *general intellect* è l'intelletto dominante. Soltanto la generalizzazione conferisce all'intelletto dominante lo status e il profilo di intelletto *agente*, il che spiega la circostanza che per Marx le condizioni del processo vitale reale siano *passate* sotto il *general intellect*. Il senso del *poiein* (per usare il verbo aristotelico, cui l'autore del *De anima* è costretto a ricorrere a causa del fatto che il *nous poietikós* deve intervenire su una *materia*), dell'*agere* (per usare il verbo averroista) implica decisione-direzione perché presuppone dominio, e ciò significa una volta per tutte che l'esito della lotta ha raggiunto la *reductio ad unum*, semplificando la dualità-pluralità.

Per questa via analitica diventa crescentemente chiaro che il *general intellect* è la *res ipsa* cartesiana, pensata come installata in una condizione di autoriferimento agente-cogente. Dal momento che è chiaro che

l'*enérghēia*, secondo Aristotele, viene prima della *dýnamis*, e che quest'ultima ha bisogno di essere sussunta dall'*enérghēia*, la forza è concentrata nella posizione dominante – il che presuppone che la *dýnamis* venga anticipatamente pensata-posta come pura possibilità, *svolta* come potenziale, le sia cioè assegnato uno svolgimento sotto un dominio. Trattandosi di materiale umano, non pura *hýle*, la dicitura *forza lavoro* designa in tal modo un che di intermedio: da un lato una quantità di *enérghēia* che non può tuttavia resistere alla forza del dominio, e che comunque cede dopo che ogni sua intima fibra è stata squassata, sicché *timor Dei initium sapientiae*; dall'altra la subordinazione, come si evince dalla sua costitutiva tendenza a subire-soffrire, cioè al *lavoro*. Si fa evidente che la forza lavoro diventa attiva solo perché è il cervello generale a renderla attiva.

La *res ipsa* cartesiana è forza *costrittiva*, *enérghēia* pura, massima forza, appunto *co-agito*. In quanto tale è *general intellect*, forma pura. Generale significa garanzia di infinità, dettante le condizioni, strutturante, *ratio universalis*. Né le cose possono stare al contrario, perché neppure il cogito potrebbe essere *ratio particularis*, determinato com'è a pensare dalla necessità della *res ipsa*. Il lavoro manuale, per essere riconosciuto, deve accettare di passare sotto il controllo del *general intellect*. Sembra si possa concludere in proposito che il lavoro umano si presenti al *general intellect* come una modalità peculiare di *res extensa*: a differenza della pura materia, la cui sola qualità è la quantità, il lavoro umano presenta la *quantità dello svolgimento*, cioè del *tempo*. Nel rapporto tra *general intellect* e lavoro umano è messa in forma la relazione di dominio tra *praxis* e *poiesis*.

Allo stesso modo in cui il sapere incorporato nelle mani del lavoratore manuale si rapporta alla sua materia – circostanza che, guardata al contrario, fece dire a Martin Heidegger (1927) che le cose sono semplici presenze, gli utilizzabili in quanto a portata di mano – necessariamente queste differenze e queste relazioni si trovano tra l'agire umano e il suo *agito*, che sono diversi dall'azione, sicché nell'azione distinguiamo l'azione stessa dall'agente e dall'agito, come distinguiamo nell'intuizione l'intuente, l'intuito e l'atto di intuire. Siamo alla ricerca del principio primo produttivo, come lo chiama Aristotele.

“Ora la conoscenza in atto è identica all'oggetto, mentre quella in potenza è anteriore per il tempo nell'individuo, ma, da un punto di vista generale, non è anteriore neppure per il tempo”, scrive Aristotele. E' vero che *intellectus est intellectum* e che *hic homo intelligit* – o, come diceva Marx, non esiste la

coscienza ma l'uomo cosciente; che la conoscenza che è *dynamei* è anteriore per il tempo all'individuo [che conosce]; tuttavia da un punto di vista generale quest'ultima non è anteriore neppure per il tempo: infatti, essendo solo in potenza ha, per così dire, un grado di esistenza che non può assolutamente implicare il tempo. Rispetto a tali differenti determinazioni è del tutto evidente che l'essere è detto in modi diversi, così il tempo.

L'intelletto, quando è separato, è soltanto *quello che è veramente*: solo nel suo esser-separato entra o torna nella propria essenza, nell'essenza propria, per cui rispetto ad esso si può asserire propriamente e pienamente che è. Il che significa, all'inverso, che esso dandosi (in un certo senso: perdendosi) nella materia (cioè: combinandosi) paga in un certo senso, nel tempo, il prezzo del suo darsi. Ma non lo paga in ultima istanza, dal momento – appunto – che in ultima istanza esso non è mescolabile né è possibile che esso nel mescolarsi subisca qualcosa. Subire sarebbe ricevere: ma esso si dà, mai riceve: cioè mai subisce. Ciò sancisce una volta per tutte la sua unicità e la sua superiorità, cioè assolutezza – il fatto che resti un problema. La *prima philosophia* è il prodotto più alto dell'ingegno umano. E' addentrandosi nei suoi *Holzwege* che si può tentare di capire qualcosa del modo d'essere degli umani. In questa prospettiva diventa chiaro il senso della tesi marxiana secondo cui la filosofia non ha storia⁴⁴³ – esattamente per la ragione che la storia umana “è stata finora storia di lotte tra classi”⁴⁴⁴: dove il variare delle forme è stato il variare di una *invarianza*. Nella filosofia c'è ripetizione perché nel dominio c'è ripetizione. Dunque nel *general intellect* c'è ripetizione.

La irrisolta e inconcludente controversia sul *general intellect* dei *Grundrisse*, già per il solo modo in cui è condotta, ha una parentela assai pallida con la controversia sul *nous poietikós* che ha infiammato secoli di discussione fino alla piena modernità e con i livelli di qualità teorica in cui essa venne condotta – ma in qualche modo si potrebbe fondatamente asserire che essa, mutando unicamente la forma, non si è attenuata nel pensiero filosofico contemporaneo. Anche in questo caso può forse essere saggio considerare l'opportunità di risalire la corrente. Lo stesso Marx, del resto, nella breve disamina della dialettica hegeliana al termine del poscritto alla seconda edizione del Capitale, lascia in proposito una traccia critica evidente con il riferimento, su evidenziato, al modo di esprimersi averroista. A questo proposito il testo più esaustivo è quello di Martin

Grabmann⁴⁴⁵. La circostanza che uno studio edito a Padova nel 1965 sia ancora in circolazione editoriale è già di per sé eloquente a proposito dello stato delle ricerche.

Averroè afferma “che l'*intellectus agens* è una *substantia separata*, ed è qui d'accordo con Alessandro di Afrodisia⁴⁴⁶ e Avicenna⁴⁴⁷. A riguardo della unione dell'individuo umano con l'*intellectus agens*, afferma che l'*intellectus agens* si comporta rispetto agli *intelligibilia speculativa* come la forma rispetto alla materia”⁴⁴⁸. Secondo la teoria averroista l'*intellectus agens* viene collegato a noi mediante le *species intelligibiles* tradotte in atto, che sono collegate a noi dai *phantasmata* che, secondo il *Commentatore*, sono rispetto all'*intellectus agens* come i colori rispetto alla luce⁴⁴⁹. L'obiezione di Grabmann è che “è evidente che ad un oggetto colorato, come ad un pezzo di legno colorato, non si può conferire né l'atto del vedere, perché altrimenti vedrebbe, né l'operazione del sole, perché altrimenti illuminerebbe. Parimenti non si può conferire all'uomo, se si pensa l'unione dell'uomo con l'*intellectus agens* nel senso di Averroè, né l'attività dell'*intellectus possibilis*, perché conosca, né l'attività dell'*intellectus agens* perché renda intelligibile anche in atto ciò che è intelligibile in potenza”⁴⁵⁰.

Non si deve affatto credere, con affrettata leggerezza, che questi brevi riferimenti alla controversia medioevale sul capitolo quinto del libro terzo del *De anima* di Aristotele abbiano il solo scopo di mostrare che Marx è un pensatore classico o che egli, comunque, abbia scientemente alle spalle la grande tradizione occidentale. Nell'impianto aristotelico – ma non troppo dissimilmente nell'assetto teorico dei moderni – il problema evidente è assai diverso da quello immaginato dalla critica, pur acuta, di Grabmann.

Assumiamo brevemente l'esempio della luce, di Aristotele e di Averroè, per porre una questione. La metafora della luce è stata scelta perché, nel modo di pensare greco – come chiunque non sia proprio digiuno di filologia classica sa – *vedere è sapere*, cioè l'occhio è la mente. Ora è evidente l'imbarazzo dei moderni, sulla scorta dei classici, nello stabilire di che cosa sia funzione il vedere. La filosofia dei moderni ha considerato evidente che *il vedere è funzione della vista di uno sguardo*, il che significa che l'occhio proietta un fascio di luce sulla cosa rendendola visibile. Se invece consideriamo le cose all'inverso, la cosa si dà a vedere – si manifesta –, il che significherebbe che *la visibilità è funzione della cosa*.

Proprio questo problema era stato correttamente afferrato e posto da

Althusser⁴⁵¹ con l'osservazione secondo cui il vedere è il prodotto della relazione tra il vedente e il veduto, l'occhio e la cosa – e che, nel campo così strutturato, *ci si vede*, nel senso che *c'è* visibilità. Teorizzando il concetto di *relazione*, non certo a caso chiamato in causa a proposito della rivoluzione scientifica del Capitale, Althusser non ha fatto che dar nome al problema costituito dal *campo* del visibile e – per così dire – dall'*effetto di campo*, in cui l'occhio vede la cosa perché *ci si vede*⁴⁵². In questo modo, per quanto possa apparire strano, non siamo troppo lontani dal concetto marxiano di *stato di cose presente*. Non significa la dittatura del *Man* di Heidegger – ma indica con chiarezza che lavoro vivo e materia, le condizioni del processo vitale reale, sono *passati* sotto il controllo del *general intellect*: sono stati attratti-avviluppati in una relazione che essenzializza l'essere-operante di un dominio che, proprio in quanto relazione, è la loro catena ed è il presupposto del loro esser-tali perché è la loro *posizione*, è la connessione della connessione e della non-connessione. Il problema non è costituito dal *general intellect*, ma dalla catena.

2.4 La legna-bosco di

Holzweg è una strada o del bosco che mette al
luogo del taglio. In lingua *“auf dem Holzwege sein”*
significa essere fuori di strada, sulla via falsa, sbagliare. Pietro Chiodi:
“esser su un sentiero che porta fuori strada”⁴⁵³.

Una prima osservazione: “*sentiero*” – che “*porta*” – “*fuori strada*”: fuori strada, fuorviante o deviante, ma pur sempre un sentiero, che comunque “*porta*”, pur se è evidente la differenza tra sentiero e strada. In senso stretto, tuttavia, sembra obbligatorio osservare che il sentiero, in quanto porta fuori strada, da essa si diparte. Si tratta dunque di una sua derivazione – non diversamente da come un corso d’acqua secondario può

appunto derivare da un fiume o da un bacino lacustre. Un *Holzweg* si interrompe nel folto del bosco – ma ha avuto certamente un inizio alle spalle di colui che lo percorre. L'*Holzweg* fa perdere la direzione (di percorso), ma è pur sempre esso stesso una direzione, ancorché divergente. Sembra dunque che direzione e perdita di direzione si appartengano, non dissimilmente dal nesso che lega verità ed errore, oppure fiume e *defluente* (il contrario di un affluente). La tradizione occidentale inizia tipicamente con la messa in forma e la problematizzazione del percorso. Parmenide indica la via della persuasione e sbarra la strada del non-essere – strada che, comunque, ancorché sbarrata, risulta già tracciata. E' del tutto evidente che la decisione di impedirne l'accesso presuppone che essa sia stata aperta-percorsa. Anassimandro disegna il circuito della necessità e quello del tempo. Una ulteriore tradizione lascia intendere e specifica la differenza tra ciò che è *originarius* e ciò che è *derivativus*.

Seconda osservazione, sul “*luogo del taglio*”. Resta pur sempre che la tradizione occidentale considera la mente o intelletto un che di acuto, che penetrando taglia-divide-lacera-distingue-oppone. E' del tutto evidente che tale condizione dell'esser tagliente presuppone una corrispondenza nella condizione ferma-stabile dell'esser-tagliabile⁴⁵⁴. Non esistono accette che non siano state fabbricate in-vista-di-tagliare-qualcosa che è già anticipatamente e stabilmente disponibile al taglio. Questo modo delle condizioni non è estraneo all'idea hegeliana della *porosità*⁴⁵⁵ della materia. E' messo in forma nel paradigma cartesiano – dove la *realitas* della *res extensa* consiste nell'esser misurabile-distinguibile-calcolabile: dove cioè l'essenza della *quantitas* si trova nella *qualitas*, l'essenza del *tóde ti* è *ein nichts dieses*⁴⁵⁶. Ed è la cifra della relazione tra buio e luce, tra nascondimento e non-ascosità, tra verità e ritegno.

Chiodi, *ibid.*: “gli *Holzwege* sono quei sentieri che incominciano al limitare di un bosco e che, man mano che si inoltrano nel fitto, vanno sempre più perdendosi, fino a scomparire del tutto”. “Tradurre *Sentieri nel bosco* – come qualcuno propose – avrebbe equivalso a dire proprio il contrario di ciò che Heidegger vuole suggerire. Gli *Holzwege* sono le singole ricerche contenute nel libro – e, in genere, ogni umana ricerca – che si inoltrano nel *bosco dell'essere* (corsivo nostro) per signoreggiarlo (si pensi al kantiano “territorio della conoscenza” di cui l'intelletto puro percorre ed ‘esamina con cura ogni parte’, o alla “terra” hegeliana,

approdando alla quale il pensiero si trova 'presso di sé'), ma che in realtà, per Heidegger, finiscono per perdersi in esso"⁴⁵⁷. Chiodi non ha presente, ovviamente, il fatto che la prospettiva della signoria kantiana sui *territori della conoscenza*⁴⁵⁸ implica una preliminare e indiscussa assunzione di un punto di vista in rapporto al senso dell'*adaequatio*, com'è d'altronde evidente nella *rivoluzione copernicana*, appunto, di Kant. E che, proprio per questo, il riferimento a Kant avrebbe richiesto cautela e distinzioni, dal momento che nella prospettiva kantiana sembra da escludere l'eventualità che sia l'intelletto a perdersi, visto che è il *qualcosa* a darsi.

Racconta Chiodi: "(...) e proposi a Heidegger il titolo di *Sentieri erranti nel bosco*. Con gentilezza e premura (...) Heidegger mi precisò (in data 16 gennaio 1963) che l'utilizzazione del termine 'errare' avrebbe dato al titolo un significato esclusivamente negativo, che esso invece non ha. Il momento decisivo, egli precisava, è invece quello per cui l'*Holzweg* non va oltre, *cessa improvvisamente, lascia in tronco* [corsivo nostro]. Proposi allora *Sentieri senza mèta*, oppure *Sentieri interrotti*. Heidegger respinse (in data 29 gennaio 1963) *Sentieri senza mèta*, perché, precisò, l'*Holzweg* ha una mèta, e precisamente il cuore del bosco, dove si trova la legna-bosco (*Holz*); e scelse come più fedele *Sentieri interrotti*"⁴⁵⁹. Se Heidegger ha scelto *Holzwege*, e se per tutta la vita ha parlato di *Weg* e *Wege*, c'è forse in questa scelta l'indicazione di un problema. Un sentiero è tracciato per un percorso, ma non è una strada. Heidegger nomina e pensa il sentiero perché lo considera desueto o inconsueto rispetto alle strade battute. Anche se lasciamo cadere la questione del *gergo dell'autenticità*, che implica una polemica nei riguardi della storia della metafisica, il sentiero è pensato in opposizione alle strade. E purtuttavia esso intrattiene con le strade un rapporto: non esiste sentiero o rete di sentieri che in qualche luogo non abbia una connessione o intersezione con una strada. Né esiste una strada che finisca nel nulla o che si arresti d'improvviso. Per poter pensare la fine di un percorso è necessario pensare un sentiero. Se comunque dalla strada il sentiero si diparte, esso è il percorso che *non è strada* ma che in qualche modo conduce in qualche luogo e a qualcosa. In un certo senso si potrebbe dire che *la strada non conduce*, perché essa non termina con la giusta perifericità, e che il rapporto tra il procedere-cercare e il qualcosa è assicurato dal sentiero. Sembra pertanto che la sola sequela di una strada non assicuri l'arrivo al luogo della legna-bosco e che il fuorviare tipico del sentiero sia necessario. Perciò la distinzione-opposizione tra sentiero e strada è una distinzione che ha quale posta non un problema di scuola, ma

il rapporto con la legna-bosco.

Nella conclusione dell'Aggiunta del 1961 al primo dei saggi raccolti nel volume, Heidegger osserva come il lettore che accede al saggio dall'esterno "veda e intenda le cose non a partire dalla *silenziosa regione* [corsivo nostro] di ciò che è da pensarsi"⁴⁶⁰. Sarebbe, dunque: non a partire dalla regione priva di parola-logos consistente in ciò che attende di esser pensato in quanto in essa il pensiero non è penetrato, oppure è penetrato fino a un certo punto. In realtà il pensiero penetra sempre fino a un certo punto, sicché la silenziosa regione rimane per la gran parte ed essenzialmente da pensare. *Da pensarsi* significa che la silenziosa regione è un compito per il pensiero, non esaurito dall'esperienza che esso ha compiuto. La silenziosa regione resta in attesa di esser pensata. Non si è troppo lontani dal problema se si considera che, per quanto il pensiero abbia tracciato sentieri nella regione, essa è da parte sua rimasta in sé nel suo silenzio, *mantenendo la propria indipendenza rispetto al pensiero*. Infatti essa, volta per volta incontrando il pensiero, si è data ritraendosi. Ma Heidegger suggerisce che "ciò che è da pensarsi" sia una *silenziosa regione* da cui "partire". Il passaggio heideggeriano vuole con ogni probabilità alludere alla necessità che la silenziosa regione diventi *punto di vista* – che cioè da essa si parta nel pensare. Nella tradizione, all'inverso, il *punto di vista* del pensiero è scarsamente dichiarato. Resta sempre saldo nella sua implicitezza, e non è mai quello della silenziosa regione. Nelle distinzioni metafisiche di Aristotele e degli aristotelici, ad esempio, il punto di vista è sempre quello della mente. Da notare infine, in proposito, che l'espressione "da pensarsi" indica un compito assegnato al pensiero – ma lo indica nel senso classico di Anselmo⁴⁶¹ e di Cartesio⁴⁶², che sottintende un *porsi* della *cosa* al pensiero e che obbliga il pensatore a una forma verbale passiva-riflessiva. Quanto all'esperienza già compiuta dal pensiero, essa ha dato luogo al *pensato*. Il fatto che la tradizione sia racchiusa nel *concetto* non implica in alcun modo che il pensiero sia dispensato dalla fatica, o più semplicemente che esso si riduca al concetto, al già-pensato. Più esattamente: il fatto che volta per volta l'incontro tra pensiero e ciò che è da pensarsi abbia prodotto concetti non implica che non incombano *compiti* sul pensiero – oppure: che ciò che è da pensarsi sia esaurito-dileguato, dal momento che esso continua a incombere di fronte al pensiero mantenendo una propria opaca irriducibilità. Peraltro, da Kant viene precisato e messo in forma che la cosa-fenomeno si dà di fronte al pensiero, in questo modo rovesciando l'usato senso dell'*adaequatio*, per cui

sembra appunto che la cosa si adegui al pensiero. Ma questo rovesciamento di direzione operato da Kant, che sembra elidere la questione dell'acutezza dell'intelletto (che continua tuttavia a esser chiamato, appunto, *intelletto*), non risolve alcun problema - dal momento che la cosa, dandosi all'intelletto, si ritrae negandosi, e che mentre si adegua sprofonda nell'*inadaequatio* noumenica (la quale non significa affatto che sia il *noumeno* ad essere inadeguato al concetto puro, ma piuttosto il contrario); oppure che, mentre si mostra nella luce, torna a sommergersi nell'ombra, con il che il rovesciamento kantiano del senso dell'*adaequatio* si rivela un che di nullo, di non concludente]. Il tentativo di conquista del punto di vista o terreno della *silenziosa regione di ciò che è da pensarsi* è l'attestazione fattuale - nel senso del *fatto* del pensiero - dell'oltrepassamento del punto di vista di *Sein und Zeit*. Perché l'impianto della *Seinsfrage* di *Sein und Zeit*, appunto, consiste pur sempre nel considerare il Dasein come il varco di accesso alla regione dell'essere - in ciò manifestando chiaramente la permanenza di un punto di vista moderno-cartesiano, cioè filosofico-metafisico. La conquista del terreno deve avvenire per cesura e discontinuità, perché *l'Holzweg cessa improvvisamente, lascia in tronco*. Ciò significa che l'accesso alla silenziosa regione richiede velamento del punto di vista moderno. Un mutamento di terreno impone l'abbandono di un punto di vista quale condizione della conquista del nuovo. Questo stato di cose implica che l'interrogarsi sui molteplici significati dell'essere non sia risolto in modo affrettato, ad esempio cercando di scegliere un modo di base rispetto ai molteplici modi cui si riferisce Aristotele. Potrebbe darsi che la conquista dello spazio della silenziosa regione obblighi a soggiornare (*Verweilen*) nel vuoto-sospensione in cui l'Holzweg cessa improvvisamente, e che proprio il vuoto-sospensione apra lo spazio per ciò che è da pensarsi. Potrebbe darsi che il viaggio del pensiero debba tenere dentro sé, già in linea di principio, l'incombere dell'erramento: "imitando in ciò i viaggiatori che, quando si trovano smarriti in una foresta, non devono vagare volgendosi ora da una parte, ora da un'altra, e meno ancora fermarsi in un posto, ma procedere sempre, il più possibile, in una stessa direzione senza mai cambiarla per futili motivi, per quanto all'inizio, forse, possa essere stato solo il caso a determinare la loro scelta. In tal modo infatti, anche se non si dirigono dove vorrebbero, alla fine arriveranno pur sempre da qualche parte, dove probabilmente si troveranno meglio che non nel bel mezzo di una foresta"⁴⁶³. La connessione tra pensiero e bosco segna il passaggio alla

modernità.

L'idea heideggeriana è certamente quella del pensare-ripensare. Ripensare un problema significa rimetterlo in movimento, ovvero far venire alla luce ciò che in esso è rimasto impensato. Hegel avrebbe osservato che si tratta di render fluidi i pensieri irrigiditi [die festen Gedanken]⁴⁶⁴ il che è, secondo Hegel, assai più difficile che render fluida l'esistenza sensibile. In proposito varrebbe la pena osservare che nella modalità della hegeliana fatica del concetto andrebbe praticata una distinzione. Perché già con Hegel, che considera il *qualcosa* fuori del concetto un che di nullo e assegna alla *scienza* il compito di fluidificare i concetti irrigiditi, si fa evidente che l'operare della *scienza* che scioglie-disfa i concetti consiste in un pensare che non è più quello filosofico del semplice fabbricare concetti, e che la potenza della *scienza* si presenta così infinitamente superiore rispetto a quella della filosofia – sicché ciò che è da pensarsi appare in una duplicità: i concetti irrigiditi e la cosa irrigidita in essi, mentre il *qualcosa ut sic* è già dileguato. Per Heidegger tentare di pensare un *Holzweg* significa impegnarsi a pensare il punto della perdita. Si tratta del punto-luogo in cui, finora, il pensiero è entrato dandosi e, così, prendendo [lambano, capio] e venendo preso, facendo *synolon*, in ciò irrigidendosi fino a fermarsi. Reciprocamente, del punto-luogo in cui la legna-bosco si è offerta al pensiero e, offrendosi, si è ritratta circostanzialmente in sé. Il problema, pare di capire, è tentare di pensare *a partire* dalla *silenziosa regione* – dunque lasciando cadere il punto di vista della filosofia, che ha sempre guardato gli essenti a partire dall'intelletto pur *multifariam* (*pollachôs*) considerato. Questa relazione tra *Holz* e pensiero, stabilita nel punto-luogo della perdita, disegna in maniera abbastanza precisa la struttura del concetto greco di *peira*. La silenziosa regione è rimasta nella sua incombente opacità. Il pensiero vi è stato. Non sarebbe possibile trattare in qualsiasi modo degli *Holzwege* se nel punto-luogo di perdita di ciascuno di essi il pensiero non fosse già stato per poi tornare. Questo vale almeno da Parmenide. Il concetto greco di *peira*, esattamente come il concetto hegeliano di *Erfahrung*, è esplicitamente strutturato su un doppio pensiero. Tuttavia oltre alla via imboccata da Hegel nell'indagine sull'*Erfahrung* è rimasto aperto il varco opposto. L'opposto di *experientia* non è *experiens* oppure *expertus* – ma, appunto, *ciò che è da pensarsi*, dal momento che *pensare* è esperienza.

E' nota in merito una tradizione filosofica, quella riproposta da

Althusser (in *Lénine et la philosophie*) a proposito della posizione assunta da Lenin sulla tesi, sostenuta da Josef Dietzgen, della filosofia come *Holzweg*. Com'è facile constatare, la circostanza che il problema sia stato riproposto da Althusser è certamente connesso all'interesse che il marxismo francese ha sempre mantenuto nei riguardi di un certo materialismo (non solo del *Diamat*, vogliamo dire). Nell'esaminare i rapporti tra il marxismo politico e la tradizione filosofica – cioè, dunque, tra Lenin e la filosofia, Lenin e Hegel – Althusser cita Lenin: “*Pour suivre le bon chemin, sans se laisser démonter par les absurdités religieuses et philosophiques, il faut étudier le chemin des chemins qui ne mènent nulle part, la philosophie (den Holzweg der Holzwege)*”⁴⁶⁵. Althusser avverte che è stato lo stesso Lenin a sottolineare l'espressione, che è in realtà una citazione tratta da Josef Dietzgen⁴⁶⁶: “Per poter seguire la via giusta, al riparo da tutti gli assurdi [*Welsch*] in religione e in filosofia, bisogna studiare la più falsa delle false vie [*den Holzweg der Holzwege*] che è la filosofia”. Lenin cita Dietzgen⁴⁶⁷, e Althusser riprende la citazione fatta da Lenin. L'opera di Lenin vede la luce in lingua tedesca nel 1927. La nostra tesi è che Heidegger abbia letto Lenin – come si può mostrare in più luoghi delle sue opere –, non Dietzgen. In ogni caso l'idea della filosofia come *Holzweg* è stata introdotta in Germania da una provenienza assai precisa, che è quella del materialismo.

Seguiamo, se possibile, il filo di un percorso. Althusser nota: «nous avons besoin de suivre un bon chemin; or pour suivre un bon chemin, il nous faut étudier la philosophie qui est *le chemin des chemins qui ne mènent nulle part* (den Holzweg der Holzwege). Ce qui signifie en propres termes: il ne peut y avoir de bon chemin (...) sans une étude, et au-delà, sans une *théorie de la philosophie comme chemin qui ne mène nulle part*»⁴⁶⁸. Una teoria non-filosofica della filosofia, è detto in altri luoghi.

Indicibilmente sembra tornare il motivo hegeliano della scienza, cui è assegnato il compito di pensare il già-pensato perché esso torni a fluire e si scioglano le connessioni concettuali tramandate. Althusser può pertanto argomentare che «la philosophie n'a pas d'histoire, la philosophie est ce lieu théorique étrange où il ne se passe proprement rien, rien que cette *répétition* du rien. Dire qu'il ne se passe rien en philosophie, c'est dire que la philosophie ne mène nulle part puisqu'elle ne va nulle part: les voies qu'elle ouvre son bien comme disait Dietzgen avant Heidegger, des *Holzwege*, des chemins qui ne mènent nulle

part»,⁴⁶⁹. Più esattamente l'osservazione secondo cui la filosofia non ha storia [propria di Marx; più avanti avanzata da Heidegger] è hegeliana. Il non avere storia indica il punto-luogo della perdita. *Ripetere* è tornare a mettere in questione⁴⁷⁰. Nella stessa filosofia è ripetutamente germogliato il tentativo di costruzione di un punto di vista capace di comprendere-assumere la perdita. A guardar bene questo punto di vista non consiste tanto in una teoria non-filosofica della filosofia (come direbbe Althusser), quanto nel tentativo di conquista della categoria di *destino* – dal momento che la *perdita* è un destino.

E' probabile che nell'interpretazione del punto di vista lanciato da Althusser la critica posteriore non abbia intrapreso, per così dire, una buona strada. Ciò si riscontra senza dubbi nella direzione intrapresa (2003) da Frédéric Keck.

“Lorsque j'ai proposé – scrive Keck - à Pierre Macherey cette comparaison (sous une forme plus brève que celle que je viens de développer), il m'a répondu que cela le faisait penser à l'hypothèse du Malin Génie dans l'expérience proposée par Descartes dans la première des *Méditations métaphysiques*. Cette réponse m'a frappé, et m'a permis de poursuivre mon hypothèse. L'expérience du doute chez Descartes se fait bien en effet dans une «chambre obscure» (un poêle) dont les positions ont été systématiquement renversées (le vrai devient le faux, le doute devient le fondement même de la vérité). Mais l'hypothèse du Malin Génie introduit quelque chose de plus dans la réflexion sur l'idéologie (ou le rapport entre pensée et réalité). Elle permet de penser le moteur de ce décalage, qui est une sorte de vice originel dans le rapport entre pensée et réalité : la pensée n'est jamais en accord avec la réalité parce que quelque chose ou quelqu'un l'en écarte (le serpent dans le récit de la Genèse, la propriété chez Rousseau et Marx, le désir pour la mère chez Freud: cf. P. Macherey, *Im Anfang war die Tat*). Ce vice originel, c'est peut-être ce que Kant appelle le mal radical, cette perversion de la raison pratique qui fait que voyant le bien (c'est-à-dire l'unité possible de la pensée et de la réalité) nous faisons le mal (c'est-à-dire que nos pensées et nos actions ne sont pas en accord avec notre réalité pratique). S'orienter dans la pensée, en ce sens, c'est prendre un chemin dans l'idéologie, en sachant que ces chemins ne seront jamais le bon, qu'ils constituent plutôt un «chemin de traverse», une «perversion» du bon chemin (au sens où Kant définit le mal radical comme perversion), car le bon chemin personne ne le prend (si ce n'est Dieu lui-même, à supposer qu'il existe). *C'est en ce sens que l'on*

peut dire, en reprenant la formule de Dietzgen reprise par Heidegger puis Althusser, que ces chemins ne mènent nulle part. Ils ne mènent nulle part non pas parce qu'il n'y a nulle part où aller (nous cherchons tous à aller quelque part) mais parce qu'il y a en nous une perversion fondamentale qui fait que nous n'arriverons jamais là où nous voulons aller. [Frédéric Keck, 23 octobre 2003, *Remarques complémentaires sur le texte de P. Macherey «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?»*]. Veramente, Keck nell'asserire la linea Dietzgen-Heidegger-Althusser ha tralasciato Lenin, il cui testo vide la luce in tedesco nel 1927. Si tratta di vedere se la suggestione proveniente da Dietzgen è limitata al punto di vista secondo cui la filosofia è un sentiero che non porta in nessun luogo – con il che verremmo in qualche modo consegnati a una prospettiva di critica della filosofia come modo specifico dello sviamento o del parlar d'altro; oppure se, all'opposto, con Heidegger ci troviamo su un campo del tutto diverso, che è poi quello accennato all'inizio.

Pensando alla *materia* qualunque marxista serio avrebbe dovuto pensare alla merce di Marx *sensibilmente sovrasensibile*. Si tratta, non certo a caso, del luogo in cui Marx chiama in causa la materia di cui è fatto un tavolo, cioè il legno-Holz⁴⁷¹. “E' chiaro come la luce del sole – scrive – che l'uomo, con la sua attività, cambia in maniera utile a se stesso le forme dei materiali naturali. Per es. quando se ne fa un tavolo, la forma del legno viene trasformata. Cionondimeno, il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria [Die Form des Holzes z.B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding]. Ma appena si presenta come merce (...) sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare” [und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne]⁴⁷². Per Marx il problema non è la materia, dal momento che egli ha lasciato alle spalle la metafisica. Questa distanza presa gli consente di diagnosticare *der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*. Il carattere mistico della merce non sorge dal suo valore d'uso. Il carattere enigmatico del prodotto di lavoro non appena assume *forma di merce* sorge “evidentemente proprio da tale forma” [Woher entspringt also der rätselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es Warenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst].

Chiaro come la luce del sole, come scrive Marx, dovrebbe pur significare che l'analisi volge a diagnosticare il contenuto dell'enigma che si para di

fronte al pensiero – appunto, *to parón*, per dirla con Aristotele –, per cui l'*ostacolo* (che Kant, non certo a caso, chiama *scandalo*) non è la *hýle-materia-Holz*, ma la forma assunta dal prodotto del lavoro, con il che ciò che era oscuro viene strappato nella luce. Non c'è scienza senza lo strappo dell'*alfa*. Difatti per il pensiero il problema di per sé non è costituito dall'*Holz*, ma dal *Weg*. Né, d'altra parte, il ricorso di Marx all'esempio del tavolo di legno può essere considerato solo uno scherzo, visto che il *civettare* [Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Au-sdrucksweise]⁴⁷³ di Marx con la dialettica hegeliana significa in ogni caso utilizzare, per un momento, categorie filosofiche. *To parón*, per Marx, non è silenziosa regione.

Alla domanda – di sapore kantiano – che cosa significhi orientarsi nel pensiero⁴⁷⁴; cui fa certamente eco Heidegger⁴⁷⁵; scritti in cui le stesse parole vengono lanciate e raccolte a modo di questioni aperte: *Was, heißt; Denken* – ma nelle quali, com'è evidente, rimbalza da lontano la versione dell'*Unum argumentum* proposta da Cartesio], si potrebbe anche rispondere che orientarsi significa *perdersi*: purché risulti chiaro il significato di fondo di questo verbo e di ciò che esso indica per il pensiero. Perché perdersi non è solo smarrirsi – ma è anzitutto *darsi sino in fondo*. Perciò l'espressione *chemins qui ne mènent nulle part* utilizzata da Keck sulla scorta di Althusser – e, sia detto di passaggio, usata come titolo per la traduzione francese degli *Holzwege* presso Gallimard – non può essere intesa in contrasto con il punto di vista di Heidegger, che aveva scartato, discutendo con Chiodi, le diciture «*sentieri erranti nel bosco*» e «*sentieri senza mèta*». La prima perché contiene un significato negativo, la seconda perché gli *Holzwege* hanno una mèta, il cuore del bosco, dove si trova la legna-bosco. Più esattamente, anzi: il cuore del bosco non è un'espressione metaforica, ma vorrebbe indicare, se possibile [dal momento che stiamo parlando di ciò che Aristotele considera indeterminato], *l'esser-bosco del bosco*.

E' anche per questo che gli *Holzwege* di Heidegger pare suggeriscano un significato del tutto diverso e una diversa direzione di indagine. La *legna-bosco* cui pensa Heidegger non è una metafora. Va intesa in senso filosofico. Forse anche in questo caso si tratta di una teoria della filosofia. Non-filosofica, cioè: *non-più-filosofica*, se è possibile e nella misura in cui è

possibile. La filosofia è sempre stata pensiero dell'ente. L'ente, *synolon* di *hýle* e *morphé*. Dopo la fine della filosofia, i compiti del pensiero. La filosofia ha indagato l'ente, scandagliato la copula, cioè i modi dell'essere; ha indagato i sensi del *multifariam*⁴⁷⁶ e costruito edifici e percorsi della forma. Al vertice della piramide degli essenti ha collocato la forma pura, che è *atto puro*. In mezzo alla *hýle* ha tracciato diagrammi e steso sistemi di misurazione, configurandola come *res extensa*. Ma benché la *morphé* sia determinante-definitoria, la *hýle* è rimasta nella sua irridotta e irriducibile condizione di chiusa opacità, silenziosa regione. Un bosco rimane bosco fino a che nell'insieme non è raso, o abbattuto, o distrutto. La sua condizione di legna-bosco non è intaccata dall'apertura di sentieri né, forse, dalla luce che grazie al diradamento costituito appunto dai sentieri riesce a penetrare fino al punto in cui il bosco torna a chiudersi in sé. Non sembri inappropriato citare in proposito Lenin. "(...) l'unica «proprietà» della materia, il cui riconoscimento è alla base del materialismo filosofico, è la proprietà di *essere una realtà obiettiva*, di esistere fuori della nostra coscienza"⁴⁷⁷. La posizione filosofica leniniana è nota. Questa determinazione della materia lascia aperto qualche problema⁴⁷⁸ cui è certamente afferente una posizione enunciata da Heidegger⁴⁷⁹ "L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è solo materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica per la quale tutto l'ente appare come materiale da lavoro. (...) L'essenza del materialismo si nasconde nell'essenza della tecnica, su cui si scrive molto, ma si pensa poco. Nella sua essenza la tecnica è un destino, nella storia dell'essere, della verità dell'essere che riposa nell'oblio"⁴⁸⁰.

Nella tradizione metafisica a confrontarsi con la quale Heidegger ha speso la vita la parola che corrisponde a *Holz* è *hýle*⁴⁸¹, *Materia*.

Materia significa: 1) materia, materiale di cui una cosa è costituita; 2) legname (da costruzione).

Nella tradizione filosofica, la parola latina *materia* traduce *hýle*. Che significa: a) selva, foresta, bosco; b) legna (da ardere); c) materia⁴⁸². Si tratta di uno dei termini del *synolon* aristotelico. A *hýle* sono connessi: *hýleréys*, pastore di bosco; *hýleskopos*, custode delle selve (epiteto di Pan); *yletómos*, tagliatore di legna. Sembra del tutto evidente la connessione tra *Holz* e *hýle*.

Una breve ricognizione filologica è di aiuto nel lavoro. Liddel & Scott, *A Greek-English Lexikon*⁴⁸³, rende *hýle* □ con *forest, woodland* (II. II. 155; Od.

17.316, etc.). A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*⁴⁸⁴, rende la stessa parola con: I. bois sur pied, c. à d.: 1 *bois, forêt*; II. *bois coupé ou tombé*, particul. *bois à bruler*. 1. *matériaux de construction*, en gen. (bois, pierre, etc.) (Xen. Hell. 1.1, 25). B. Bonazzi, *Dizionario Greco-Italiano*⁴⁸⁵ connette *hýle* con il latino *silva*, e lo rende: selva, foresta, bosco; legname da ardere o da costruzione; □□□□ in gener., materia con cui si fa checchessia, *anche* metallo, zavorra (in filos.: ciò che è materiale, che cade sotto i sensi). In proposito si deve osservare che queste posizioni filologiche indicano, pur senza volerlo, che le *metafore edificatorie* in uso nella metafisica classica, ma anche nelle teorie dei moderni⁴⁸⁶ – scambiate per concetti – sono insite nel linguaggio europeo. Perciò non è sciocca una archeologia delle parole. Altra osservazione consiste nel rilevare come la tesi filologica secondo cui *hýle* indichi in filosofia “*ciò che è materiale, che cade sotto i sensi*” è discutibile. Messa così, infatti, è una definizione metafisica. I sensi non danno definizioni.

Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue Latine. Histoire des Mots*⁴⁸⁷, rende *Materies-ei* et *materia-ae*, f. nel modo seguente: proprement «substance dont est faite la *mater*», c. à d. le tronc d’arbre considéré en tant que producteur de rejets. Comme c’est cette partie de l’arbre qui fournit le bois de charpente, «bois de construction», par opposition a *lignum*. (...) et il a servi à rendre le grec *hýle* dans son sens figuré de «matière, cause, sujet, origine». Anche in questo caso si deve osservare che un conto è dire che *hýle* significa *materia*, un conto è dire che significa *causa, soggetto, origine*. Un altro conto ancora è asserire che qui sarebbe operante un *sens figuré*.

E. F. Leopold, *Lexicon Greco-Latinum Manuale*⁴⁸⁸ rende *hýle* con *silva*; frutices, frondes; faeces, sedimentum; materia quaevis.

L’edizione francese di Gallimard titolava «*chemins qui ne mènent nulle part*», nel senso appunto di riferimento a un luogo non-luogo. Si potrebbe opinare che, se si fosse trattato di un vero e proprio luogo, sul posto vi sarebbe stato pur qualcosa, *aliquid*. Più a fondo, tuttavia, si tratta di chiedersi il significato dell’espressione *parte*. La dicitura francese è identica a quella italiana “*da nessuna parte*” – che non significa soltanto in nessun luogo. Parte, da *pario*, indica ogni singola unità in cui si divide o si può dividere un tutto. I sentieri non vanno in nessun luogo preciso (appunto) – perché i sentieri stessi sono il prodotto di precisione, cioè di un’azione di taglio-disboscamento, ma in realtà non si dirigono verso qualcosa di tagliato-preciso, bensì nel cuore del tutto-bosco. Quest’ultimo è la

silenziosa regione. Dunque è necessario che un *Weg* sia *Holzweg*: Se non fosse *Holzweg*, se cioè non portasse fuori del cammino, se non fosse interrotto – perciò, in francese, *nulle part* – la silenziosa regione non potrebbe mai esser conquistata. Heidegger accenna alla mèta dei sentieri, la chiama il cuore del bosco e dice che in esso si trova la legna-bosco. Ma ciò è alquanto diverso dal dire che si tratti di qualcosa, *aliquid*, reperibile appunto in un luogo. Se fosse così, infatti, la posizione di Heidegger non sarebbe diversa da quella cartesiana.

Si deve discutere sul problema se la materia sia o non sia *res*. Perché per la tradizione metafisica la materia non è *res* – la *hýle* non è *on*. Questo stato delle cose spiega la posizione di Lenin in proposito. Si potrebbe forse avanzare la tesi: l' *on* è il *Weg*, la *hýle* (*Holz*) in sé è non-essente, *mè on*. In questo modo potrebbe pensarsi che il sentiero, già per il suo esser dislocato-diretto-verso la legna-bosco sia il *synolon*, dove la *morphé* ha già incontrato la *hýle*. In questo modo, a pensarci bene, non si farebbe che dar forma al problema heideggeriano della *Lichtung*, con la sua tipica relazione tra luce e oscurità, ossia tra spazio aperto della radura e bosco. Ma è del tutto evidente che dietro questo problema ne avanzerebbe un altro, ossia quello dell'*adaequatio*: che non sarebbe ovviamente tra radura e bosco, e quindi tra *Weg* e *Holz*, ma tra *intellectus* e *res*. Dal momento che la *res* non è la *hýle*, ma l'*on*, l'*adaequatio* è tra quest'ultimo e l'intelletto, il che significa tra intelletto e *synolon*. Dunque la *materia-silva-hýle-Holz* resta pervicacemente inadeguata-inadeguabile, nonostante ogni propensione della mente a prenderne parte per comprenderla in un *on* strutturato come *synolon*.

Secondo la definizione aristotelica la materia è *nec quid, nec quantum, nec quale, nec aliud quidquam dicitur eorum quibus determinatur ens*: non è né sostanza (*quid*), né quantità, né qualità, né alcun'altra categoria. Aristotele definisce⁴⁸⁹ – se così si può dire, trattandosi di un termine improprio e inadeguato – indirettamente la materia unicamente dalla sua relazione alla forma, cioè dalla sua formabilità, o piuttosto dalla sua determinabilità, e la indica come permanenza-presenza in ciò che diviene. Scrive in proposito⁴⁹⁰: dico infatti che la materia è il primo sostrato per ciascuno, da cui alcunché deriva, essenzialmente e non accidentalmente. Pertanto “è ciò in cui alcunché, se si dissolve o corrompe, termina”. Dunque la materia ha una sua propria connessione con la fine del tempo (implicito nella dissoluzione) e con la dissoluzione (che significa sciogliere-sconfiggere-liberare) dell'essente. Evidente appare anche la connessione tra l'intento

hegeliano della fluidificazione, la fine del tempo [la filosofia arriva al crepuscolo] e la morte. Perciò la necessità di soggiornare nella devastazione.

Il *synolon* di materia e forma costituisce l'individuo, o "questo qui" (*tóde ti*) o sostanza prima (*ousía e próte*). Materia e forma non possono essere ambedue atto, perché secondo Aristotele non è possibile avere una sostanza veramente una da due sostanze in atto⁴⁹¹. Proprio per questo Tommaso⁴⁹² commenta: "Impossibile est enim aliquam substantiam esse ex pluribus substantiis, quae sunt in ea actu. Duo enim, quae sunt in actu, numquam sunt unum actu; sed duo, quae sunt in potentia, sunt unum actu, sicut patet in partibus continui... Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam. Unde ad hoc, quod aliqua fiant unum actu, oportet quod omnia concludantur sub una forma, et quod non habeant singula singulas formas, per quas sint actu. Quare patet quod si substantia particularis est una, non erit ex substantiis in ea existentibus actu".

Ora il problema è che la materia di per sé è invece inconoscibile⁴⁹³, a differenza della forma e delle sue parti. Non conoscibile, perché non-cosa, non-ente, ma si tratta pur sempre di parlarne, o di evitare di rinunciare a parlarne, tanto più che quest'ultima (cioè la materia), di per sé, non è né alcunché di determinato né quantità né alcun'altra categoria: e non è neppure le negazioni di queste, perché le negazioni esistono solo in modo accidentale⁴⁹⁴.

"Il problema della costituzione ontologica delle cose, del loro essere dei singoli e dei 'questi', dipende completamente dal problema dell'essere", scrive Heidegger⁴⁹⁵. Incidentalmente, si tratta di un testo del periodo 1935-36. L'area teorica è la stessa. Il problema dell'esser cosa della cosa, cioè del suo *esser questo*, è sotto il dominio del problema dell'essere. *L'esser questo* – la *haecceitas* di Duns Scoto – è una determinatezza formale su cui si esercita il dominio del problema dell'essere. L'essere è il destino delle cose. Heidegger legge Kant, e lo legge con la tipica torsione ontologica che da sempre ne caratterizza lo sguardo. "Noi – scrive – ci interroghiamo anzitutto sulle cose più vicine, quelle che ci stanno intorno"⁴⁹⁶. *Vicine, intorno*: gli essenti sono i sentieri della comune consuetudine, costituiscono lo scenario ambientale e lo spazio di pertinenza. Sullo sfondo della loro costituzione ontologica – della struttura essenziale, si

vuol dire, della *vicinanza-prossimità* e dell'*intorno*, il silenzio della regione della *silva-legna-Holz-hyle*.

L'edizione italiana di *Holzwege* del 2002, invece, titola il libro «*sentieri erranti nella selva*». L'idea dell'erramento potrebbe in qualche misura risultare equivoca, non tanto per il riferimento all'errare-errore, quanto piuttosto per l'implicito riferimento alla linea di una strada da cui si sarebbe deviato. Mentre di un certo interesse è il ricorso alla parola «selva», che sembrerebbe voler richiamare più da vicino il cuore del problema.

Gli *Holzwege* di Heidegger videro la luce nel 1950. Ma si tratta di materiali che intenzionalmente e in forma non conclusiva avrebbero voluto dar conto dopo la catastrofe bellica delle ricerche compiute dal pensatore nello scorcio degli anni Trenta. Valgano per tutti il testo dedicato al concetto hegeliano di esperienza (desunto dal lavoro sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel), quello dedicato all'aforisma 125 della *Gaia scienza* di Nietzsche, autore cui Heidegger aveva dedicato un corso biennale confluito nel monumentale volume «Nietzsche», e quello dedicato al detto di Anassimandro (su cui è da vedere, poi, *Grundbegriffe*, 1981; tr. it. *Concetti fondamentali*, v. §§ 20-24).

La filosofia, ripetutamente da Heidegger dichiarata conclusa, è sempre rimasta area di ricerca e di esplorazione, dal momento che nella vicenda europea della metafisica l'Essere si è di volta in volta dato, tracciando le epoche, e di volta in volta nascosto – donato, si vuol dire, e perduto ritraendosi. Pertanto il pensiero, su cui gravano compiti dopo la fine della filosofia e a causa di questa fine, è condotto-costretto a discutere-lottare con le tappe epocali della metafisica nel tentativo di rintracciare la cosa stessa. In un certo senso questo lavoro è espressione del progetto già enunciato in *Sein und Zeit*, paragrafo 6: «il compito di una distruzione della storia dell'ontologia». «Distruzione non significa annientare ma smantellare, estirpare e accantonare», ha scritto in seguito Heidegger⁴⁹⁷. Mentre tuttavia l'ipotesi distruttrice aveva in Cartesio lo scopo di tracciare daccapo il disegno di una metafisica, in Heidegger pare dominante la prospettiva di far tornare allo stato fluido i reperti della tradizione metafisica. Un compito malagevole, tenuto conto della circostanza di per sé del tutto ovvia che liberare l'Essere dalle forme irrigidite in cui nella tradizione si è dato-perduto implicherebbe il disegno di sradicare l'Essere dal tempo. Vero è, infatti, che secondo Hegel la

filosofia non è mai stata altro che il proprio tempo appreso in pensieri. Ma Heidegger non ha mai abbandonato la prospettiva di pensare l'Essere a partire dal tempo. E anche quando si è messo nel tentativo di pensare l'Essere dismettendo la strada del *Dasein*, tutto quel che è riuscito a conquistare è il problema del «tempo autentico», luogo dell'appropriazione reciproca di essere e tempo. Non che quest'ultimo vada in alcun modo confuso con una percezione ordinaria e volgare del tempo. Resta il fatto che il «tempo autentico» è pur sempre, appunto, tempo.

“I pastori abitano, invisibili, fuori del deserto della terra devastata”⁴⁹⁸. Heidegger allude alla *silenziosa regione* che s'impone come compito alla cura del pensiero. La devastazione determina il ritrarsi dell'abitare dei pastori – il ritrarsi della silenziosa regione configura l'estremo ridotto. La devastazione è l'accecamiento. Fuori di essa coloro che conoscono i sentieri hanno dimora e cura del bosco – forse non soltanto del bosco. La forza di non arretrare con orrore di fronte alla devastazione, ma di contemplare la morte e mantenersi in essa - è il problema.

Note

¹ Volutamente assonando, con *Kant e il problema della metafisica*, l'opera heideggeriana del 1929, e solo per significare che – come sembra - la metafisica, che è il nome proprio della filosofia, continua a essere un problema per la teoria marxista. Problema: nel senso che richiede la messa in forma di una teoria che lo risolva. Un secondo senso: che continua a gravare come un incubo sul cervello di chi fa teoria.

² Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica, Prefazione* (1859), in *Il Capitale*, Torino 1975, libro primo, II, Appendici, p. 958. Il testo dice: “decidemmo (...) di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica”, che è “la concezione ideologica della filosofia tedesca”. Dal momento che questa resa di conti filosofica è, per Althusser, la *coupure épistémologique* (cfr. infra), la quale *non è un evento puntuale*, la presa

di distanza, la conquista di *un vuoto della distanza presa* dalla tradizione filosofica è un compito mai terminato ed è sempre all'ordine del giorno della fatica del concetto.

³

Tradizione che è sterminata dai tempi di Marx a noi. In questa sede tenteremo di discutere di K. Korsch e G. Lukács; di L. Althusser; di M. Tronti. E cercheremo di farlo avendo a riferimento lo sfondo più generale della tradizione hegeliana da cui Marx proviene.

⁴

La prima (in senso cronologico) volta in cui è menzionato questo dispositivo teorico è nelle pagine di Marx-Engels, *L'ideologia tedesca* (Roma 1972), p. 12; poi in Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma 1974, p. 93. L'opera è stata scritta tra il 1851 e il 1852. Ma già nel *Manifesto* è nominata la *sovrastruttura*.

⁵

Distinzione. Nel lessico scolastico, ogni forma di alterità che si può dare tra due termini. Si ha una distinzione reale quando i termini sono realmente cose diverse; si ha una distinzione logica o di ragione quando, all'interno di una medesima cosa, vengono considerati separatamente aspetti diversi; si ha una distinzione intenzionale (secondo l'espressione introdotta da Enrico di Gand), quando all'interno di una medesima cosa vengono separati aspetti diversi, ciascuno dei quali è espresso da concetti diversi (e non da concetti sostanzialmente equivalenti, come nel caso della distinzione di ragione). Un esempio di applicazione di queste diverse forme è la distinzione tra essere ed essenza nelle cose create, che è per esempio reale per Egidio Romano e molti seguaci di Tommaso d'Aquino, e intenzionale per Enrico di Gand; tutti concordano invece nel ritenere puramente logica o di ragione la distinzione di essere ed essenza in Dio [*Lessicoonline* Laterza].

⁶

Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1965; trad. it. *Per Marx*, Roma 1969, pp. 171 ss.

⁷

A questo aspetto si riferisce polemicamente Walter Benjamin (*Tesi di filosofia della storia*, I, in *Angelus novus*, Torino 1995, p. 75). Si deve notare in proposito come la tesi benjaminiana, ancorché citata con qualche frequenza, non abbia contribuito granché alla messa in discussione della tradizione marxista.

⁸

Per la critica, cit., Introduzione del 1857, p. 1162.

⁹

Cfr. M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Milano 1977, p. 10.

¹⁰

L'espressione è althusseriana (v. ad es. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris 1974. La definizione di *filosofia spontanea* è alle pp. 99 ss.). Il problema è che lo stesso Althusser sembra a volte schiavo di una filosofia spontanea, cfr. ad es. *Lenin e la filosofia*, Milano 1972, p. 61, dove scrive: "differenza tra interpretare il mondo e trasformare il mondo, senza peraltro che la filosofia sparisca", in cui egli non riesce a porre chiaramente il problema enunciato dalla seconda parte della Tesi XI su Feuerbach perché non ha penetrato a fondo la prima parte. Vorremmo tuttavia sommessamente notare che l'espressione "*filosofia spontanea*" compare per la prima volta in A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (Torino 1975), Quaderno 11 (XVII), I, § 12. Si tratta di uno scritto del 1932-33. Forse Althusser, che ha sempre letto Gramsci, avrebbe potuto farne menzione.

¹¹

L'impegno più esplicito in questo senso va riconosciuto a Lucio Colletti. I testi sono: *Marxismo e dialettica*, pubblicato insieme all'*Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari 1974, pp. 63-113; e *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, nel volume *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari 1980, pp. 87-161. Quest'ultimo testo è preceduto dalla dedica "*In memoria di G. Della Volpe*", circostanza che di per sé imporrebbe ulteriori osservazioni e riflessioni. Tutti questi lavori teorici presuppongono tuttavia *Il marxismo e Hegel* (Bari 1969), in cui la polemica teorica nei riguardi del *Diamat* è già dispiegata. Va detto con chiarezza che le ricerche compiute da Colletti costituiscono un sapere di nicchia rimasto, per varie ragioni, sostanzialmente estraneo alla pratica della sinistra intellettuale europea. A *fortiori* è innegabile, probabilmente per via del provincialismo operante nell'intellettualità

europea, l'esclusione di Galvano Della Volpe dal quadro problematico della sinistra intellettuale europea della seconda metà del secolo scorso.

¹² Modello paradigmatico di questo stato della teoria è Althusser, cfr. *Pour Marx*, cit.; trad. it. *Per Marx*, cit., pp. 23-4; 141 ss. Althusser non scrive mai che il materialismo storico è fondato nel materialismo dialettico, ed è noto che quest'ultimo appare nelle sue pagine alquanto diverso dal *Diamat*. Purtuttavia la loro compresenza, considerata da Althusser necessaria, non lascia spazio a dubbi: se uno è scienza e l'altro è filosofia, la fondazione della scienza nella filosofia è ineluttabile.

¹³ L'espressione *scienza della storia* è in *Die deutsche Ideologie*, in Marx-Engels, *Werke*, Band III, Berlin 1962, p. 18. Si tratta di una variante del testo cancellata nel manoscritto originale, che pertanto non è presente nella trad. italiana.

¹⁴ Una prova della persistenza del materialismo dialettico in Occidente – non intendiamo qui tener conto delle patologie e del folklore intellettuale, che tanta parte hanno avuto nella tradizione – è offerta da Alfred Schmidt, *Storia e struttura*, Bari 1972, che a p. 64 scrive: “Il rapporto cristallizzato, reificato, in cui le persone si riducono a meri portatori e a muti organi di esecuzione, forma una totalità negativa che è l'oggetto specifico del materialismo dialettico”.

¹⁵ M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1949, p. 39: “[...] entsteht die Wissenschaft, vergeht das Denken”, dove è evidente il riferimento polemico al § 16 della *Critica della ragion pura*.

¹⁶ Alfred Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Roma-Bari 1973, a p. 161 pone il problema nel modo che segue: “(...) il dibattito sul problema se la dialettica sia soltanto una legge della storia o debba essere dedotta anche dalla natura, può costituire una prima occasione per rendersi conto che questo è un problema reale e non immaginario; un problema che viene nascosto nella sua portata tanto dal marxismo sovietico orientato verso una concezione del mondo in sé conclusa, quanto dalla sua critica orientata qui da noi prevalentemente in senso tomistico (*sic*). Quest'ultima – dando credito alla pretesa ontologica del *Diamat* – ci mette in grado di capire quanto poco esso abbia in comune con la posizione di Marx”. Si tratta di uno scritto del 1965. Tra le tesi sostenute, quella dell'analogia tra il *Diamat* “nella sua versione sovietica” e “la scolastica tomistica” (di cui in Italia, terra di tomisti, nessuno sembra essersi mai accorto), cfr. anche p. 232, n. 1. L'autore ha compiuto gli studi sotto la guida di M. Horkheimer e Th. W. Adorno. La Germania è terra di filosofi, esattamente come Atene. La tesi di Schmidt, a parte la curiosa osservazione sulla differenza tra il materialismo dialettico “nella sua versione sovietica” ed altre versioni (si presume, quelle occidentali) è dunque quella dell'autonomia del materialismo storico. Nella prefazione all'edizione italiana del libro di Schmidt, Lucio Colletti (pp. VII-XVI), lodandone l'acribia filologica, anticipa posizioni critiche che approderanno nel 1974 in “*Marxismo e dialettica*”, cit., senza tuttavia avvertire alcuna difficoltà nella dialettica di Marx, e nel materialismo storico.

¹⁷ Cfr. Marx, op. cit., ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ *Il Capitale*, cit., I, p. 18 (Poscritto alla seconda edizione).

²¹ Per questa distinzione cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, cit.; tr. it. cit., p. 164. Ciò che – sia consentito – sembra non avere adeguatamente compreso Martin Heidegger. Cfr. Ad es. *Colloquio con Heidegger* (a c. di Richard Wisser), Roma 1972, pp. 74-5, dove Heidegger pone in opera una modalità argomentativa, *contra Marx*, di una rozzezza assoluta.

-
- 22 L. Althusser, *Sull'ideologia*, Bari 1976, p. 17, "Infrastruttura e sovrastruttura". Si tratta di una delle varie edizioni italiane del saggio althusseriano *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, apparso in Italia in tre redazioni e traduzioni diverse.
- 23 Cfr. in proposito L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Bari 1974, pp. 55-6: "una coppia di concetti (...) che sono assai poco frequenti nello stesso Marx, e che hanno quasi sempre condotto a semplificazioni elementari".
- 24 Cfr. M. Tronti, op. cit., p. 15.
- 25 Arist. *Metaph.* V, 2, 1013a 30: "Inoltre, causa significa il principio primo del mutamento o del riposo; per esempio, è causa chi ha preso una decisione, il padre è causa del figlio e, in generale, chi fa è causa di ciò che vien fatto e ciò che è capace di produrre mutamento è causa di ciò che subisce mutamento".
- 26 *Metaph.*, N (XIV) 3, 1090b 19-20.
- 27 Op. cit., p. 17
- 28 Ibid. p. 19.
- 29 Ibid.
- 30 Cfr. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Napoli 1988, pp. 36 ss.
- 31 E' probabilmente a questo che allude Marx nel *Poscritto alla seconda edizione del Capitale* quando scrive che "nella sua forma razionale, la dialettica (...) nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto (...)" [*Il capitale*, cit., I, pp. 18-9].
- 32 Allo scopo di evitare polemiche inutili, ci limitiamo a notare come questa nozione proveniente dall'aristotelismo medievale sia di una serietà teorica infinita rispetto alle definizioni di verità proposte dal pensiero novecentesco. "(...) tutto sta nel liberarsi da quel concetto artificiale per cui verità significa 'adeguazione'", scrive Heidegger (*Essere e tempo*, Milano 1970, p. 62), in un intento programmaticamente antimoderno.
- 33 Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano 1971, pp. 60 ss.
- 34 Marx, *Miseria della filosofia*, Roma 1976, p. 103.
- 35 Cfr. *Il Manifesto*, cit., p. 8: "(...), in una parola oppressori e oppressi".
- 36 Cfr. K. Kautsky, *La via al potere*, Roma-Bari 1974, pp. 17 ss., 35 ss.
- 37 L'espressione *topica* è di Althusser, *Sull'ideologia*, cit., p. 18. Degno di nota è il fatto che Althusser segnali il carattere *metaforico* di questa espressione. Molto problematico che egli non faccia alcun tentativo di indagare la morfogenesi di quello che egli chiama (p. 17) "tutto sociale". Sembra pertanto sfuggirgli l'essenza stessa della topica, mentre è chiaro che egli non ha percepito l'origine aristotelica – di cui converrebbe parlare – della metafora edificatoria marxiana. Questa difficoltà sembra precludergli la problematizzazione del rapporto tra il concetto e la cosa.
- 38 Sarebbe troppo semplice osservare in proposito che i processi di neutralizzazione sono stati teorizzati da Carl Schmitt (v. *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972, pp. 167 ss.). Una forma moderna di neutralizzazione è l'economia politica in quanto essa si presenta *more mathematico*. Ma la forma più spinta è costituita dalla coppia causa-effetto. Questa osservazione porta a concludere che l'assetto dell'economia politica non è autodefinitorio come essa pretenderebbe, e che il problema è quello di pensare altrimenti. Dal momento che ogni neutralizzazione è reversibile – diversamente sarebbe un processo fisico di produzione dell'inerte – resta aperto il problema del punto critico.

-
- 39 Cfr. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino 1975, p. XI.
- 40 Cfr. Carl Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'* (pp. 25-86), cit., p. 89.
- 41 *Manifesto*, cit., pp. 20-1.
- 42 Questo obiettivo è stato, a nostro avviso, sostanzialmente mancato da Marshall Berman. Ci riferiamo a "*L'esperienza della modernità*", Bologna 1985. Il titolo originale è *All that is solid Melts into Air*, New York 1982. Nell'edizione italiana il capitolo intitolato "*Tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria. Marx, il modernismo e la modernizzazione*" è alle pp. 117-168. Sembra che a Berman, pur con i suoi accenti non privi di un pathos estetizzante, sfugga che Marx, in veste di storico della classe borghese della cui società non ha mai smesso di essere critico, ha di mira l'esito di una fuoriuscita dal tempo storico della società borghese.
- 43 *Phänom.*, Vorrede, 2, c, bb, 28.
- 44 Tutto questo, ci sembra, non ha compreso Marshall Berman, il quale non ha afferrato il nodo Hegel-Marx né si è posto il problema della classe generale. Non si può, evidentemente, pretendere tutto. In compenso il feticcio metodologico della fluidificazione dei pensieri irrigiditi, con la tipica radicalità solo apparente della filosofia tedesca, è tornato nel 1927, cfr. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 6, p.47: "(...) è necessario che una tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida (...)".
- 45 Se si può muovere una critica sensata a Marshall Berman, op. cit., è che la sua analisi è rimasta al di qua della conquista di un terreno nuovo, di un altro punto di vista.
- 46 *Ibid.*, p. 29. Cfr. in proposito K. Marx, *Miseria della filosofia*, Roma 1969, p. 107.
- 47 Ovidio, *Metamorfosi*, VII, 185-9.
- 48 Con la consueta confusione (in senso letterale) tra concetto e cosa, Martin Heidegger considera ovvio che ogni epoca abbia alla base una metafisica: "La metafisica dà fondamento a un'epoca in quanto le offre la base della sua configurazione essenziale (...). Questo fondamento domina tutte le manifestazioni che caratterizzano un'epoca. Di conseguenza, un'indagine adeguata dev'essere in grado di risalire da queste manifestazioni al loro fondamento metafisico" (*Holzwege*, 1950; tr. it. *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, p. 71. Si tratta del saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*
- 49 *Il Manifesto*, cit., p. 27.
- 50 *Ibid.*, p. 32 [kann sich nicht erheben, nicht aufrichten, ohne daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird].
- 51 *Ibid.*, p. 51.
- 52 *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 12-3.
- 53 *Ibid.*, p. 13.
- 54 *Ibid.*
- 55 *Ibid.*, p. 23.
- 56 Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, 77, 5.
- 57 *Il Manifesto*, cit., p. 40.
- 58 Per una disamina del punto di vista althusseriano in materia di politica e di teoria dello stato, cfr., dello scrivente, *Lo spirito della politica e il suo destino*, Roma 2006, pp. 34 ss. e pp. 93 ss.

- 59 Vale la pena richiamare il giudizio formulato da Franco Cassano (*La certezza infondata*, Bari 1983, p. 124), il quale vede nel caso di Althusser “l’elemento centrale (...) proprio in un’operazione teorica che sottrae già sul piano metodologico il marxismo ad un drammatico confronto con l’evidenza empirica”. Il punto di vista, avanzato con noncuranza, secondo cui una teoria andrebbe confrontata con quella che Cassano chiama *evidenza empirica*, lascia intendere il livello di flebilità teorica cui la tradizione marxista italiana è approdata e la leggerezza con cui l’impegno teorico di Althusser è stato guardato dall’intellettualità italiana, che non ne ha scorto la tragicità e, in fondo, non ha saputo misurarsi con le modalità e con gli esiti della sua ricerca.
- 60 Scegliendo nella boscaglia della discussione su Althusser: Alfred Schmidt, *Storia e struttura*, Bari 1972; Alex Callinicos, *Il marxismo di Althusser*, Bari 1983; Jacques Rancière, *Ideologia e politica in Althusser*, Milano 1974; Pier Aldo Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, Milano 1972.
- 61 Cfr. ad es. *Il marxismo oggi*, in L. Althusser, *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milano 1978, pp. 107-126. Si tratta della voce “marxismo” redatta per l’Enciclopedia europea Garzanti, vol VII, 1978. E cfr., dello stesso Althusser, “*Due o tre parole (brutali) su Marx e Lenin*”, in l’Espresso, 24 gennaio 1978.
- 62 Cfr. Lucio Colletti, *Intervista politico-filosofica*, cit., p. 61.
- 63 Op. cit., pp. 1146-7 [Sicherstellung des Erworbenen etc. Wenn diese Trivialitäten auf ihren wirklichen Gehalt reduziert werden, so sprechen sie mehr aus, als ihre Prediger wissen. Nämlich, daß jede Form der Produktion ihre eignen Rechtsverhältnisse, Regierungsform etc. erzeugt. Die Roheit und Begriffslosigkeit liegt eben darin, das organisch Zusammengehörende zufällig aufeinander zu beziehn, in einen bloßen Reflexionszusammenhang zu bringen].
- 64 Arist. *Metaph.* IX 8,5.
- 65 Sembra preferibile il plurale *effetti*, perché il dispositivo del materialismo storico vorrebbe offrire una spiegazione monistica della pluralità. La sovrastruttura implica pluralità, ma la struttura è sempre stata pensata nella unicità. Come vedremo tra breve, F. Engels taglia corto sul problema e parla di *cause ultime*, espressione che appartiene alla più stretta tradizione metafisica e teologica. A rigore e per non far torto a Marx, non sarebbe del tutto giusto far coincidere questa espressione engelsiana con quella di *determinazione* usata da Marx.
- 66 Bento de Spinoza, *Ethica*, Ax. 3: “Da una data causa determinata, segue necessariamente un effetto, e di contro, se nessuna determinata causa è data, è impossibile che segua un effetto”. Ax. 4: “La conoscenza dell’effetto dipende dalla conoscenza della causa, e la implica”.
- 67 Cfr. *Critica della ragion pura*, II, Lib. II, Cap. III, Sez. IV.
- 68 Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 51.
- 69 Cfr. Kant, op. cit., ibid.
- 70 *La città virtuosa*, Milano 1996, pp. 59-69.
- 71 *Prosligion*, Milano 1994, pp. 81-5.
- 72 Cfr. ibid., II, 2, p. 83; per saperne di più cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 1005b 25; 1006a 22-24.
- 73 V. ad es. K. Korsch, *Dialettica e scienza nel marxismo*, Roma-Bari 1974, pp. 31-2: “Bisogna pensare le opposizioni della dialettica non come opposizioni poste in contrasto ma come *oggetti* in contrasto o, per usare un’espressione kantiana, come ‘reali ripugnanze’.

E di contrapposizioni di questo tipo parlano non soltanto il filosofo dialettico Hegel ma anche profondi e acuti pensatori come Kant e Bolzano non spinti certo da intenzione dialettica. [...] Una breve analisi di questo concetto di opposizione definito da Kant e Bolzano mostra che le relazioni che intercorrono tra tali 'opposizioni' e le formazioni che nascono dall'"unione" di tali opposizioni, possiedono tutte le caratteristiche essenziali che Hegel utilizza per la sua dialettica".

⁷⁴ Cfr. Arist. *De an.*, 3, 5, 19.

⁷⁵ Op. cit., p. 957 [In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen].

⁷⁶ Ibid. [Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen].

⁷⁷ Ibid. [Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt].

⁷⁸ Evidente il riferimento hegeliano (Fenomenologia).

⁷⁹ *Introduzione del 1857*, cit. p. 1168.

⁸⁰ Ibid., p. 1169.

⁸¹ Arist., *Metaph.*, Z 1.

⁸² Cfr. in proposito F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Milano 1995.

⁸³ Cfr. *Fenomenologia dello spirito*, 25.

⁸⁴ Cfr. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, V, in *Opere*, Milano 1986, p. 249: «(...) la necessità della cosa stessa mi determina a pensare».

⁸⁵ Op. cit., ibid. [Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten].

⁸⁶ *Il Manifesto*, cit., p. 8.

⁸⁷ Ibid. [Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um].

⁸⁸ Questo termine è foggato su *verändern*, il verbo usato da Marx nella *Tesi XI* su Feuerbach. Non sembra plausibile che Marx alluda a una trasformazione inerziale. I rapporti di produzione sono l'oggetto della trasformazione.

⁸⁹ Cfr. Bento De Spinoza, *Ethica*, def. 5.

⁹⁰ F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma 1976.

⁹¹ Ibid., p. 92.

⁹² Ibid., p. 95.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Gramsci, *Quaderno 12*.

-
- 95 Lettera a Mehring, Londra 14 giugno 1893, in N. Merker (a cura di) *La concezione materialistica della storia*, Roma 1998, p. 187.
- 96 K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, Bari 1994, p. 51 (si tratta del saggio “*Max Weber und Karl Marx*”, del 1932).
- 97 *Ibid.*, pp. 51-52.
- 98 Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* [Grundrisse], I, Firenze 1968, p. 258.
- 99 Marx, op. cit., II, Firenze 1970, p. 81.
- 100 Marx, op. cit., II, p. 82.
- 101 Marx, op. cit., p. 81.
- 102 *Ibid.*
- 103 *Ibid.*
- 104 *Ibid.* Cfr. anche p. 164.
- 105 Hegel, *Propedeutica filosofica*, Firenze (Sansoni) 1951, p. 238.
- 106 *System der Philosophie* [1832-45], III, p. 286.
- 107 Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, cit., I, p. 259.
- 108 Op. cit., II, p. 82.
- 109 *Ibid.*, p. 81.
- 110 *Ibid.*
- 111 *Kapital*, I, p. 107.
- 112 Roma 1972, p. 7.
- 113 *Colloquio con Martin Heidegger*, cit.
- 114 Il passo (pagina 75) dice così: “Nel passo citato [la tesi XI su Feuerbach] e nel modo in cui è stato messo in pratica, si perde di vista che una trasformazione del mondo presuppone un mutamento della *rappresentazione del mondo* e che una rappresentazione del mondo si ottiene soltanto per mezzo di una sufficiente *interpretazione* di esso. Ciò significa che Marx si fonda su una ben determinata interpretazione del mondo per esigerne la ‘trasformazione’, e perciò questo passo si dimostra un passo infondato. Fa l’impressione di essere pronunciato con risolutezza contro la filosofia, mentre nella sua seconda parte è presupposta, senza essere espressa, proprio l’esigenza di una filosofia”.
- 115 Milano 1978. v. in particolare le pp. 97 ss.
- 116 *Ibid.*, p. 74.
- 117 *Ibid.*, p. 106.
- 118 Cfr. Arist. *Metaph.* IV 5, 1010 16-2. In rapporto a questo punto di vista aristotelico è necessario considerare attentamente l’osservazione di Marx secondo cui “una formazione sociale non perisce finché non siano state sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza” (*Per la critica dell’economia politica, Prefazione* del 1859, in op. cit., p. 958).
- 119 *Ibid.*, p. 100.
- 120 *Ibid.*, pp. 100-1.

-
- 121 Ibid., p. 56. Ci sembra assai evidente che l'analisi di Giuseppe Vacca, in *Lukács o Korsch?* (Bari, 1969, cfr. pp. 49-51) non si pone in alcun modo la questione di fondo del materialismo storico.
- 122 Bari 1971, pp. 69 ss.
- 123 Bari 1974 (l'opera è stata edita per la prima volta nel 1938 in Inghilterra, su una prima stesura degli anni 1934-37).
- 124 Ibid., p. 167.
- 125 Ibid., pp. 170-1.
- 126 Ibid.
- 127 Op. cit., loc. cit., pp. 31-2.
- 128 Milano 1971.
- 129 Com'è noto, Lucien Goldmann osservò che *Sein und Zeit* di Martin Heidegger non era che la risposta di parte borghese all'opera di György Lukács. Una breve disamina della struttura dei due titoli e dell'intento programmatico che in essi è posto suscita la sensazione che Goldmann non avesse tutti i torti. Goldmann argomenta questa tesi nel suo *"Introduzione a Kant"*, Milano 1972. Si tratta di un lavoro del 1945. Il problema del nesso Lukács-Heidegger è trattato in appendice alle pp. 225-230. La tesi di Goldmann non risulta essere stata mai smentita da nessuno.
- 130 G. Lukács, op. cit., p. 112.
- 131 Ibid., p. 27.
- 132 Ibid., p. 113.
- 133 Scrive Althusser (*Per Marx*, cit., p. 94, n.): "I tentativi di Lukács, limitati alla storia della letteratura e della filosofia, mi sembrano contagiati da un hegelismo vergognoso, come se Lukács volesse farsi assolvere da Hegel di essere stato l'allievo di Simmel e di Dilthey". Althusser esprime questo tagliente giudizio nel quadro di un ragionamento a proposito dell'assenza, e quindi della necessità, di una "teoria dell'efficacia specifica delle sovrastrutture e delle altre 'circostanze'" e della "teoria dell'essenza propria degli elementi specifici della sovrastruttura". Non sembra esagerato osservare che si tratta di una critica ideologica, ma che in primo luogo Althusser non imputa a Lukács l'assenza di una teoria dell'efficacia specifica della struttura. Su quest'ultimo aspetto il critico Althusser si limita a pure enunciazioni, come da tradizione.
- 134 Lukács, op. cit., p. 26.
- 135 Ibid.
- 136 Ibid., p. 278.
- 137 Ibid., p. 279.
- 138 *Per Marx*, cit., p. 82.
- 139 Cfr. ibid., p. 95.
- 140 Ibid., p. 84.
- 141 Cfr. ibid., pp- 76-9.
- 142 Ibid., p. 85.
- 143 Ibid., p. 92. E' veramente singolare che Althusser ricorra a queste forme disinvolte per attribuire a Marx il pensiero di Engels.
- 144 Ibid., p. 88.

-
- 145 Cfr. “Oltrepassamento della metafisica”, II, in *Saggi e discorsi*, Milano 1976-80,
- 146 p. 46. Paris 1975, I, pp. 112 ss; tr. it. *Leggere il Capitale*, Milano 1971, pp. 97 ss.
- 147 Op. cit., p. 100
- 148 Ibid.
- 149 Ibid., p. 101.
- 150 Ibid.
- 151 Ibid.
- 152 Ibid., pp. 101-2.
- 153 Ibid., p. 102.
- 154 Ibid., p. 104.
- 155 Ibid.
- 156 Ibid., p. 105.
- 157 Ibid.
- 158 Ibid., p. 106.
- 159 Ibid.
- 160 Ibid., p. 111.
- 161 *Per Marx*, cit., p. 191.
- 162 Ibid.
- 163 Ibid.
- 164 Ibid.
- 165 Questo modo di procedere ha consentito a Raymond Aron (*Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Paris 1970; tr. it. *Marxismi immaginari*. Da una sacra famiglia all'altra, Milano 1972), di ironizzare: “Gli althusseriani non si riferiscono volentieri alla Prefazione a *Per la critica dell'economia politica* che contiene le formule più celebri e meno compatibili con il corso della storia e la loro filosofia (pp. 156-7).
- 166 *Il Manifesto*, cit., p. 29.
- 167 Per avere un pallido esempio del retaggio metafisico entro cui opera Althusser per via della sua collocazione nella tonalità francese, cfr. ad es. *Eléments d'autocritique*, Paris 1974; tr. it. *Elementi di autocritica*, Milano 1975, pp. 23-4, dove si discute di “causalità strutturale”, di “causa assente” e di “efficacia della causa assente”, di “causa” che “è solo un nodo della dialettica della lotta di classe (...)”, di “dialettica che rende assente la causa”, ecc.
- 168 Nessuna sostanziale innovazione teorica in *Marx dans ses limites* (1978), in *Écrits philosophiques et politiques* (textes réunis et présentés par François Matheron), tome I, Stock/Imec, Paris 1994, pp. 367-537; tr. it. *Marx nei suoi limiti*, Milano 2004, v. alle pp. 76-82, dove è evidente che la coppia struttura-sovrastuttura costituisce per Althusser un orizzonte insuperabile e che riteniamo superfluo discutere. Va in particolare segnalato che in queste pagine Althusser avverte della doppia eventualità che forze produttive e rapporti di produzione siano in una relazione *antagonista o non antagonista* senza alcuna preoccupazione di fornire la base teorica del passaggio da uno stato all'altro. Questo assetto teorico *abgrund* è certamente un prodotto tardo-engelsiano.
- 169 Karl Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino 1974, p. 204.

-
- 170 *Metaph.* E 2, 1026 b, 27.
- 171 *Metaph.* Γ 2, 1003 a, 27-9.
- 172 *Ibid.*, 31-2. Ovviamente il testo dovrebbe essere tradotto “*essente in quanto* *essente*”.
- 173 *Ibid.*, 32-34 (trad. di Giovanni Reale, Milano 2003). Facciamo notare che Marx, nella *Prefazione del 1859*, usa l’espressione “gli uomini entrano in rapporti *determinati*, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un *determinato* grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali”.
- 174 *Ibid.* 1003 b, 5-6.
- 175 *Ibid.*, 13-16.
- 176 *Ibid.*, 17-19.
- 177 Cfr. ad es. C.Lévi-Strauss, *Storia e dialettica*, in *Il pensiero selvaggio*, Milano 1970, pp. 267 ss.
- 178 *Inf.*, IV 131.
- 179 Op. cit., Γ 2, 1003 b, 19-21. “*Sostanza*” traduce qui *ousía*.
- 180 *Ibid.*, Γ 4, 1008 b, 29-31.
- 181 *Ibid.* Δ 1, 17.
- 182 *Ibid.*, Δ 2, 16–17.
- 183 *Ibid.*, Δ 1, 1012 b 34-5.
- 184 *Ibid.*, Δ 1, 10013a 14-6.
- 185 *Introduzione del 1857*, cit., pp. 1162-3.
- 186 Mario Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Milano 1977.
- 187 Hegel, *Phänom.*, Vorrede, § 68.
- 188 Due esempi di bricolage filosofico. Antonio Negri, *La differenza italiana*, Roma 2005; Steve Wright, *Storming Heaven*, London 2002, trad. it. *L'assalto al cielo*, Roma 2008. Per essere esatti, il bricolage filosofico ha assunto le dimensioni di una tendenza maggioritaria come prodotto dello scenario in cui da tre decenni si è impiantata una modalità filosofica heideggeriana di seconda mano, il cui gergo dell'autenticità ha man mano sostituito e soppiantato il rigore della pratica filosofica.
- 189 Arist. *Metaph.*, cit., Γ 4 1008 b 11-2.
- 190 Torino 1966; 1971 (nuova edizione accresciuta); Roma 2006.
- 191 *Ibid.*, p. 9.
- 192 Cfr. L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, Paris 1974; tr. it. *Elementi di autocritica*, Milano 1975, pp. 8-18.
- 193 *Ibid.*, p. 10.
- 194 *Ibid.*
- 195 Cfr. *Il Manifesto*, cit., p. 51.
- 196 Il primo studioso che le ha scambiate per un corpo estraneo è stato Norberto Bobbio, cfr. lo stesso testo di Tronti del 1977, pp. 21 ss. Non servono grandi sforzi per rendersi conto che gli equivoci presenti nell'interpretazione sostenuta da Bobbio sono confluiti nella elaborazione di Toni Negri, il quale ha fatto proprio organicamente il punto di vista di Bobbio. Su questo aspetto cfr., dello scrivente, *Lo spirito della politica e il suo*

197 *destino*, cit. Ma non le avrebbe scambiate per tesi estranee a Marx un autore come Étienne
 Balibar, basti leggere il suo *Cinq études du matérialisme historique*, Paris 1974, alle pp. 90 ss.
 198 Ibid., p. 11.
 199 A. Schmidt, *Storia e struttura*. Problemi di una teoria marxista della storia, Bari
 1972.
 200 *Fenomenologia*, cit., B, A, 13 ss.
 201 Cfr. *Il Manifesto*, cit., p. 12: “(...) la borghesia si è impadronita finalmente della
 potestà politica esclusiva nel moderno stato rappresentativo. Il potere politico dello stato
 moderno non è che un comitato, il quale amministra gli affari comuni di tutta quanta la
 classe borghese”.
 202 Questo è esattamente il limite interno dello scritto di Otto Kallscheuer,
Marxismo e teorie della conoscenza, in *Storia del marxismo*, Torino 1982, vol. IV, pp. 403-
 82.
 203 Ibid., p. 12.
 204 Ibid., p. 13.
 205 Ibid., p. 15. Facciamo notare incidentalmente che la nostra insistenza sul
 problema della *distinctio, realis* oppure *modalis sive formalis*, non è il prodotto di
 un’invenzione.
 206 Ibid.
 207 Ibid.
 208 Ibid., p. 16.
 209 Ibid.
 210 Com’è noto, F. Engels prelevò direttamente dalla *Scienza della logica* quelle che
 considerava le tre leggi principali della dialettica marxista: la legge della conversione della
 quantità in qualità e viceversa; la legge della compenetrazione degli opposti; la legge della
 negazione della negazione. V. *Dialettica della natura*, Roma 1955, p. 56. E’ superfluo far
 notare che lo stesso Althusser non va esente dagli effetti dell’operazione engelsiana, e che la
 tesi della *autonomia relativa* è sempre stata pensata all’interno della stessa logica.
 211 Tronti, op. cit., pp. 16-7.
 212 Ibid., p. 17.
 213 Ibid., p. 19. Per quanto possa apparire saccente, fastidioso e inopportuno
 ricordarlo, il senso teorico della tesi trontiana di “*Lenin in Inghilterra*” (editoriale di “*Classe
 operaia*” n. 1, gennaio 1964, poi confluito in “*Operai e capitale*”, Torino 1966) è
 esattamente quello del lavoro operaio come categoria politica e del capitale come categoria
 economica, il che spiega appunto il titolo dell’opera del 1966.
 214 *Operai e capitale*, cit., p. 95. Si tratta di un testo del 1964.
 215 Ibid., p. 89.
 216 Ibid. Cfr. *Sull’autonomia del politico*, cit., pp. 16-8.
 217 Ibid., p. 92.
 218 Mario Tronti, *La politica al tramonto*, Torino 1998, p. 195.
 219 Ibid., pp. 5-6.
 220 Cfr. *Sull’autonomia del politico*, cit., p. 11.
 221 *Phänom., Vorrede*, 3, c, aa, 32.

221

Karl Löwith intitola il suo libro dedicato a Heidegger "*Heidegger Denker in dürftiger Zeit*" (Göttingen 1960; tr. it. *Saggi su Heidegger*, Torino 1966). La designazione di pensatore in un tempo di carenza è pensata in riferimento a *Wozu Dichter?*, conferenza che venne tenuta da Heidegger nel ventesimo anniversario della morte di Rilke (avvenuta il 29 dicembre 1926), poi raccolta in *Holzwege* (tr. it. *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, pp. 247-297). Del tutto eloquente la circostanza dell'anno in cui la conferenza venne tenuta. L'elegia *Pane e vino* di Hölderlin chiede: "*Wozu Dichter in dürftiger Zeit?*", perché i poeti nel tempo della povertà? A proposito di povertà, carenza o indigenza, Hegel ha già detto qualcosa di decisivo in *Phänom.*, Vorrede, 32: "Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet" (*Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1973, Prefazione, 32, p. 26: "La morte, se così vogliamo chiamare questa irrealtà, è la più terribile cosa; e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò che richiede la massima forza. La bellezza senza forza odia l'intelletto, perché questo le attribuisce dei compiti ch'essa non è in grado d'assolvere. Ma non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione"). Un problema che pesa sul pensiero è la differenza fra questi punti di vista.

222

"Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinah 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war. Aber grade als ich den ersten Band des "Kapital" ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigonentum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das große Wort führt, darin, Hegel zu behandeln, wie der brave Moses Mendelssohn zu Lessings *Zeit* den Spinoza behandelt hat, nämlich als "toten Hund". Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken". [Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Band 23, "*Das Kapital*", Bd. I, S. 18 - 28, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1968, *Nachwort zur zweiten Auflage*].

223

Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1974, p. 20.

224

Cfr. K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., p. 6.

225

W. Benjamin, *Le affinità elettive*, in *Angelus novus*, Torino 1995, p. 243.

226

Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 300.

227

Cfr. *Ibid.*, 125.

228

Cfr. K. Löwith, op. cit., p. 8.

229

Il Tess., 4, 13.

230

Cfr. Adorno, op. cit., pp. 18 ss.

231

Hegel, *Primi scritti critici*, Milano 1990, p. 253.

232

Hegel, *Phänom.*, cit., I, C, AA., B, c, 153.

233

La tesi contraria è di T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino 1975, p. 3.

- 234 Tesi sostenuta da Althusser, in *Lire le Capital*, 1975, I, p. 118: “(...) même si elle prend son vol *le soir*, elle n’est que le présent réfléchissant sur soi, réfléchissant sur la présence du concept à soi, - demain lui est par essence interdit”.
- 235 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, 4, in: *Angelus novus*, cit., pp. 77-8.
- 236 Hegel, *ibid.*, p. 18.
- 237 Al contrario, cfr. Aristotele, *Metafisica*, a, I, 993 b 9-11.
- 238 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1974, II. Cfr. in proposito L. Althusser, *Sulla filosofia*, Milano 2001, p. 52: “‘*Die Welt ist alles was das Fall ist*’, frase superba ma difficile a tradursi. Si potrebbe provare così: ‘il mondo è tutto ciò che accade’ o in modo più letterale: ‘il mondo è tutto ciò che ci cade addosso’. (...) Questa superba frase dice tutto, perché non esistono al mondo degli stati, delle situazioni, delle cose, che ci cadono addosso senza avvertire. Questa tesi, che esistono soltanto casi, cioè individui singolari totalmente distinti gli uni dagli altri, è la tesi fondamentale del nominalismo”. Si deve notare come risulti piuttosto singolare il fatto che qui Althusser, di solito estremamente avvertito, trascuri di indicare un riferimento all’Essere come dono di Heidegger.
- 239 ¹⁹ Hegel, *Phänom.*, cit., 3, c, aa.
- 240 W. Benjamin, op. cit., p. 80.
- 241 Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del ‘politico’*, Bologna 1972, p. 109.
- 242 Cfr. Aristotele, *Perì psychês*, III, 5.
- 243 Platone, *Timeo*, 37 d 5.
- 244 G. Scholem, *Gruss vom Angelus*, cit. da W. Benjamin, *Angelus novus*, cit., p. 80.
- 245 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, V, in *Opere*, Milano 1986, p. 249.
- 246 Hegel, *Phänom.*, cit., *ibid.*
- 247 Cfr. Platone, *Politeia*, Z, c.
- 248 Heidegger, *Holzwege*, 1950, tr. it. *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, rende *aletheûein* in “dilacerazione del disordine” (p. 90).
- 249 Platone, *Politeia*, Z, b.
- 250 *Ibid.*, c.
- 251 *Ibid.* Platone usa qui il pr. ottativo medio passivo (*si costringesse*).
- 252 *Ibid.*, inf. aoristo medio (*essersi alzato*). Sembra evidente il riferimento teorico e filologico hegeliano a questo luogo.
- 253 *Ibid.*
- 254 Platone, *ibid.*, ricorre all’aoristo primo ottativo medio passivo di *lyo* (*venisse liberato*, *fosse stato liberato*).
- 255 Cfr. *Lire le Capital*, cit., I, p. 118
- 256 Heidegger, op. cit., pp. 299 ss., non dà segno di considerare problema la circostanza che il tempo sia ritenuto ordine.
- 257 Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 1970, p. 21.
- 258 Cfr. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1981, I, pp. 263 ss.
- 259 Cfr. in proposito L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1965; tr. it. *Per Marx*, Roma 1969, pp. 71 ss.
- 260 Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 20.

-
- 261 Hegel, *ibid.*
- 262 Cfr. Hegel, *Phänom.*, B, 109; cfr. *Scienza della logica*, Bari 1974, I, I, cap. II, p. 192.
- 263 Il riferimento è a *Phänom.*, cit., Vorrede, 32.
- 264 Cfr. *I principi fondamentali del pensiero*, in *Il pensiero, il tempo*, Genova 1979, pp. 11-23.
- 265 *Ibid.*, p. 21.
- 266 Una rapida silloge delle versioni della *nottola di Minerva*. Il 25 giugno 1820, a Berlino, Hegel firma la prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*. Nel penultimo capoverso della prefazione Hegel paragona la filosofia alla *nottola di Minerva, che si leva in volo solo sul fare del crepuscolo*. Nei decenni seguenti la civetta è stata a volte confusa col gufo. 1) *die Eule der Minerva*: «Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; *die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug*.» Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «Vorrede», Bd. 7, s. 9-10. 2) *la lechuza de Minerva*, el pseudo buho de Minerva: «Al decir, aún, una palabra acerca de la *teoría de cómo debe ser* el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como *pensar* del mundo surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto, que el *concepto* enseña, la historia lo presenta, justamente, necesario; esto es, que primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él crea a este mismo mundo, gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: *el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo*. Jorge Guillermo Federico Hegel, *Filosofía del derecho* (traducción de Angélica Mendoza de Montero, a partir de la versión italiana de Francisco Messineo, Editorial Claridad, Buenos Aires 1937). «Para agregar algo más a la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; *el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso*.» Jorge Guillermo Federico Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (traducción de Juan Luis Vermal, Sudamericana, Buenos Aires 1975; revisada en la edición de Edhasa, Barcelona 1988). «Por lo demás, para decir aún una palabra sobre su pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, la filosofía llega siempre demasiado tarde. Como *pensamiento* del mundo sólo aparece en el tiempo después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación y se ha terminado. Lo que enseña el concepto lo muestra necesariamente igual la historia, de modo que sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y se hace cargo de este mundo mismo en su sustancia, erigido en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces ha

envejecido una figura de la vida y, con gris sobre gris, no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer; *el búho de Minerva sólo levanta su vuelo al romper el crepúsculo*». Jorge Guillermo Federico Hegel, *Fundamentos de la filosofía del Derecho* (traducción de Carlos Díaz, Libertarias/Prodhufi, Madrid 1993). «El búho de Minerva extiende sus alas sólo luego de que el polvo cae». «El búho de Minerva sólo emprende el vuelo a la caída de la noche». «La lechuza de Minerva solo levanta el vuelo al anochecer». «La lechuza de Minerva sólo extiende sus alas con la llegada del ocaso». «Sólo al anochecer emprende su vuelo la lechuza de Minerva». 3) *a coruja* de Minerva, *a ave* de Minerva, *o passáro* de Minerva, *o mocho* de Minerva: «Quando a filosofia pinta cinza sobre o grisalho, então tem a forma de vida que amadoreceu. *A coruja de Minerva levanta vôo somente com o amanhecer*». «A ave de Minerva só levanta vôo ao anoitecer». «Só com o cair da tarde a Coruja de Minerva levanta o seu vôo». «Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta vôo o passáro de Minerva». «A coruja de Minerva que só voa quando o crepúsculo chega». «A coruja de Minerva só alça vôo quando o sol se põe». «O mocho de Minerva está voando nos céus e nos trazendo novos presságios sobre o destino da humanidade». 4) *l'uccello* di Minerva, *la nottola* di Minerva, *la civetta* di Minerva: «E per aggiungere ancora alcun' altra parola sulla dottrina del come il mondo dee esistere, dico che la filosofia tardi sempre in esso si manifesta. Essa appare sulle prime nel tempo come pensiero del mondo, dopo che la realtà ha corso il suo periodo di formazione, e si è compiuta. Questo che la scienza insegna, ci prova di necessità l'istoria: che sulle prime nel procedimento della realtà l'ideale si contrappone al reale, che quello abbraccia nella sua esistenza il mondo della realtà, e lo converte nella forma d'un regno intellettuale. La filosofia comincia il suo lavoro, quando una esistenza della vita è divenuta già vecchia: *come l'uccello di Minerva riprende il suo volo al rompere del crepuscolo*». Hegel, *Filosofia del diritto*. Tradotta dall'originale tedesco da Antonio Turchiarulo. Stamperia e Cartiere del Fibreno, Napoli 1848, pp. 29-30. «Per insegnare al mondo qual esser dovrebbe, la filosofia giugne sempre tardi; che, come pensiero del mondo, appare in un tempo quando si è compiuto il processo di formazione ed è pronto al fatto. Quello che la nozione impara vien mostrato necessario anche dalla storia: nella maturità della realtà l'ideale apparisce di contro al reale, e compreso nella sua sostanza tale un mondo, lo edifica in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia mostra suo grave aspetto, questo rivela una vita già invecchiata; e la vita non si lascia ringiovanire per l'opera della filosofia, cui è dato solo riconoscerla. *La nottola di Minerva non ispiega il suo volo che nel crepuscolo*». Giorgio Guglielmo Federico Hegel, *Filosofia del diritto, ossia il Diritto di Natura e La Scienza della Politica*. Traduzione dall' originale per A. Novelli. Presso F. Rossi-Romano, Napoli 1863, pag. 13. «Del resto, a dire anche una parola sulla dottrina di come dev'essere il mondo, la filosofia arriva sempre troppo tardi. *Come pensiero* del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. Questo, che il concetto insegna, la storia mostra, appunto, necessario: che, cioè, prima l'ideale appare di contro al reale, nella maturità della realtà, e poi esso costruisce questo mondo medesimo, còlto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: *la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo*». Giorgio Guglielmo Federico Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto, ossia diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Tradotti da Francesco Messineo. Laterza, Bari 1913. «Per dire ancora una parola a proposito del *dare insegnamenti* su come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giugne sempre troppo tardi. In quanto *pensiero* del mondo essa appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'e assestata. Questo, che il concetto insegna, mostra necessario parimenti la storia, che soltanto nella maturità della realtà l'ideale appare di fronte al reale e che quell'ideale si

costruisce il medesimo mondo, appreso nella sostanza di esso, dandogli la figura d'un regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere; *la nottola di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo*». Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*. Traduzione di Giuliano Marini. Laterza, Roma 1987. «*La civetta di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo*». «*La civetta di Minerva spicca il suo volo solo sul far della sera*». 5) *the owl of Minerva*: «Only one word more concerning the desire to teach the world what it ought to be. For such a purpose philosophy at least always comes too late. Philosophy, as the thought of the world, does not appear until reality has completed its formative process, and made itself ready. History thus corroborates the teaching of the conception that only in the maturity of reality does the ideal appear as counterpart to the real, apprehends the real world in its substance, and shapes it into an intellectual kingdom. When philosophy paints its grey in grey, one form of life has become old, and by means of grey it cannot be rejuvenated, but only known. *The owl of Minerva, takes its flight only when the shades of night are gathering*». George William Friedrich Hegel, *Philosophy of right* (trad. Samuel Walters Dyde, London 1896). «One word more about giving instruction as to what the world ought to be. Philosophy in any case always come on the scene too late to give it. As the thought of the world, it appears only when actuality is already there cut and dried after its process of formation has been completed. The teaching of the concept, which is also history's inescapable lesson, is that it is only when actuality is mature that the ideal first appears over against the real and that the ideal apprehends this same real world in its substance and builds it up for itself into the shape of an intellectual realm. When philosophy paints its gray in gray, then has a shape of life grown old. By philosophy's gray in gray it cannot be rejuvenated but only understood. *The owl of Minerva spreads its wings only with the falling of the dusk*». George William Friedrich Hegel, *The philosophy of right* (trad. Thomas Malcolm Knox, Oxford 1942). «When philosophy paints its gray on gray, then has a form of life grown old, and with gray on gray it cannot be rejuvenated, but only known; *the Owl of Minerva first takes flight with twilight closing in*». Hegel [lemma della rivista *The Owl of Minerva*, della *Hegel Society of America*]. «The owl of Minerva takes flight at dusk». «The owl of Minerva takes off at twilight». «The Owl of Minerva flies only at dusk.» «The owl of Minerva flies only at twilight.» «The owl of Minerva spreads its wings only after dusk». 6) *Minervas uggla*:: «För att lära ut hur världen bör vara kommer filosofin alltid för sent. Såsom tanken om världen framträder den i tiden först efter det att verkligheten fullbordat sin bildningsprocess och är färdigutvecklad. Vad som begreppet lär visar med nödvändighet även historien, att först när verkligheten kommit till full mognad så framträder det ideala gentemot det reala och bygger upp samma värld, fattad till sin substans, i gestalt av ett intellektuellt rike. När filosofin målar sitt grått i grått har en gestaltning av livet blivit gammal, och med grått i grått låter sig denna inte föryngras, utan endast lära kännas: *Minervas uggla begynner sin flykt först med den inbrytande skymningen*». Hegel. «*Minervas uggla lyfter sin vingar först med den inbrytande skymningen*». Hegel. 7) *la chouette de Minerve, l'oiseau de Minerve*: «Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment doit être le monde, nous remarquons qu'en tout cas, la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre avec la même nécessité: c'est dans la maturité des êtres que l'idéal apparaît en face du réel et après avoir saisi le même monde dans sa substance, le reconstruit dans la forme d'un empire d'idées. Lorsque la philosophie peint sa grisaille dans la grisaille, une manifestation de la vie achève de vieillir. On ne peut pas la rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement la connaître. *Ce n'est qu'au début du crépuscule que la*

chouette de Minerve prend son vol. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (trad. André Kaan, Gallimard, Paris 1940). «La chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit.» «La *chouette de Minerve* ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit.» «L'*oiseau de Minerve* ne prend son envol qu'à la tombée du jour». 8) *de uil* van Athene: «*De Uil van Athene* vliegt pas als de avond valt». Hegel.

267

Heidegger, *ibid.*, p. 23.

268

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, cit.

269

Aristotele, *Metafisica*, IV, 1003 a, 33. La prospettiva di fondo della ricerca brentiana è nota, ed ha appunto a riferimento questo luogo dell'opera aristotelica.

270

Veramente non si tratta dell'approdo a un punto di vista assolutamente nuovo. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. I, p. 43, scrive: "Questo essere determinato [*Daseyn*] e quindi essere nel tempo (corsivo nostro), è un momento non soltanto della coscienza singola in generale, che come tale è essenzialmente finita, ma anche dello svolgimento dell'idea filosofica nell'elemento del pensiero".

271

Essere e tempo, cit., p. 23.

272

Ibid., p. 22.

273

Ibid., p. 25 [corsivo di Heidegger].

274

Ibid., pp. 38-9.

275

Arist. *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33 ss.

276

Ibid., 1003 b 5-6.

277

Ibid., 1004 a 25 ss.

278

(...) "τὸ τί ἐν εἰναί", *ibid.*, D 2, 1013 b 22. Com'è noto Duns Scoto rese con *quod quid erat esse*. L'imperetto designa durata e permanenza, esattamente ciò cui allude Heidegger con l'espressione citata "innanzitutto e per lo più" (v. nota 6). Dal cielo metafisico di Aristotele e Duns Scoto siamo così precipitati alla quotidianità.

279

Heidegger, op. cit.: "Ogni cercare trae la propria direzione preliminare dal cercato" (p. 21); "La posizione di un problema, in quanto cercare, esige di essere preliminarmente guidata da ciò che è cercato" (p. 22).

280

Cfr., per questa espressione, Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari 1985, p. 227 (si tratta dell'appendice contenente il dibattito tra Heidegger e Cassirer a Davos nel 1929).

281

Benché l'edizione bolognese de *Le categorie del 'politico'*, cit., in cui è contenuto (pp. 101-208) il saggio *Il concetto di 'politico'* sia dichiarata *testo del 1932*, si tratta di uno scritto del 1927, come peraltro si desume dal saggio di Karl Löwith "Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt", ora in *Marx, Weber, Schmitt*, Roma-Bari 1994, pp. 123-166, p. 125, nota 1. Il saggio di Löwith, del 1935, fu pubblicato sotto lo pseudonimo, da Löwith spesso usato, di "Hugo Fiala". Cfr. in proposito K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano 1988 (dove Löwith racconta l'incontro con Schmitt a Roma). Si tratta forse di un dato esteriore, ma il 1927, anno della pubblicazione dello scritto schmittiano, è l'anno di edizione di *Sein und Zeit*. A proposito del saggio di Carl Schmitt *Il concetto di 'politico'* non sono mancate operazioni editoriali di una certa stranezza. In particolare va segnalato il saggio di Teresa Serra (ordinario di filosofia politica all'università "La Sapienza" di Roma) *L'autonomia del politico* (Roma, 1984 e 2005). Di particolare questo saggio ha due cose: la prima è che parla di un tale *Karl* (sic) Schmitt; la seconda è che asserisce che questo *Karl* Schmitt ha pubblicato nel 1927 un saggio intitolato

“*L'autonomia del politico*”. Il nome di Schmitt è sbagliato sistematicamente, nel testo, nelle note e nell'indice dei nomi. Il titolo del saggio schmittiano anche. Lo scritto di Teresa Serra è dedicato a Hannah Arendt che, è detto a p. 141, “ben conosceva” lo scritto di Karl Schmitt in quanto “*L'autonomia del politico*” è del 1932 ma già nel 1927 ne era uscita una prima edizione”. Nella edizione del 1932 Schmitt mette in rilievo “*il carattere strettamente didattico del lavoro*” (cfr. *ibid.*, p. 89).

282 Cfr. in proposito K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., p. 54 e p. 60. Alle pp. 54-5 Löwith scrive: “E così non è un caso che [corsivo nostro] ad una filosofia esistenziale di Heidegger corrisponda in Carl Schmitt un ‘decisionismo’ politico il quale trasferisce il ‘poter-essere-un tutto’ dell’esistenza propria di ciascuno alla ‘totalità’ dello Stato proprio di ciascuno”. In una lezione di Heidegger del 1933, come ricorda (cfr. *ibid.*, p. 59) lo stesso Löwith, si dice che il nemico non è semplicemente “presente”, bensì il *Dasein* deve crearsi da sé il proprio nemico, per non cadere nell’inerzia. A parte il problema se il nemico possa essere *creato*, sfugge tuttavia a Löwith che su tale problema è già operante il punto di vista di Hegel, secondo il quale (cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 324) la guerra conserva la salute etica dei popoli “come il movimento dei venti preserva il mare dalla putrefazione”. Metafora di grande interesse, la quale indica che nell’opposizione tra mare e terra è operante un *primato del vento*.

283 Cfr. in proposito C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, Milano 1987, p. 57, in cui è detto che il lavoro concettuale nei campi del diritto internazionale e del diritto costituzionale “è esposto direttamente al pericolo del Politico. A questo pericolo il giurista di tali discipline non può sfuggire”. Non è del tutto superfluo notare che il concetto di *pericolo* appartiene alla costellazione semantica greco-hegeliana dell’*Erfahrung*. L’avverbio *direttamente* allude alla circostanza per cui il diritto appartiene ai *diversi settori relativamente autonomi* cui Schmitt si riferisce nel testo, sui quali il politico irrompe in forma diretta.

284 Cfr. Schmitt, op. cit., p. 101.

285 Cfr., a proposito del concetto di categoria più semplice, Marx, *Per la critica dell’economia politica*, Introduzione del 1857, in appendice a *Il capitale*, cit., vol. II, pp. 1160 ss. Tutto lo svolgimento del lavoro di Marx nell’Introduzione del 1857 riguarda il rapporto tra *presupposto* e *concetto*. Cfr. ad es. p. 1163: “Anche nel metodo teorico, perciò, il soggetto, la società, deve essere presente alla mente come presupposto”. Si tratta sempre di distinguere tra *presupposto reale* e *concetto come presupposto*.

286 Schmitt, *ibid.*

287 L’espressione *rappresentazione caotica* è usata da Marx, in rapporto all’economia politica, in op. cit., p. 1161.

288 *Die deutsche Ideologie*, in Marx-Engels, *Werke*, Band III, cit. p. 18: “Noi conosciamo una sola scienza, la scienza della storia”. Si tratta di una variante del testo, cancellata nel manoscritto originale, che non compare nella traduzione italiana.

289 Schmitt, op. cit., *ibid.*

290 *Ibid.*

291 Una *filosofia della ricerca*, se così si può dire, esattamente delineata da Marx nella citata *Introduzione del 1857*, dove si discute appunto dell’inizio della ricerca.

292 Marx, op. cit., p. 1162.

293 L’ossessione ricorrente del *concreto* nel lavoro teorico di Schmitt richiederebbe una disamina a parte. Cfr. comunque, ad es., alle pp.: 94, 108, 109, 110, 111, 113, 114. A p. 110 è stabilita l’equivalenza tra *concreto* ed *esistenziale*. Non si deve cadere nell’illusione

che *concreto* significhi bieca empiria, perché si deve ricordare che *esistenziale*, nel linguaggio del 1927, significa *ontologico*, cioè attinente al modo d'essere del *Dasein*.

²⁹⁴ Marx, op. cit., p. 1161.

²⁹⁵ Sia in *Essere e tempo*, cit., sia in *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Napoli 1992, si compiono analisi solo per modo di dire, nel senso che la linea heideggeriana resta sempre puramente interpretativa, cioè filosofica: l'analitica esistenziale è un'analisi, appunto, solo per modo di dire. Più esattamente: proprio perché l'approccio teorico non è analitico la *faktizität* è sostanzialmente passata, come direbbe Benjamin, a *contrappelo*, mai realmente spiegata. Che si possa parlare, a proposito di *Sein und Zeit*, di *sociologia* – con tutto ciò che questo comporta –, non siamo noi ad asserirlo, ma Pierre Bourdieu, in *Ce que parler veut dire*, Paris 1982, tr. it. *La parola e il potere*, Napoli 1988, cfr. pp. 137 ss. Cfr. anche, di Bourdieu, *La responsabilità degli intellettuali*, Roma-Bari 1991, pp. 85 ss.

²⁹⁶ Questo concetto non deve esser preso in senso – com'è uso dire – etico, ma nel senso in cui Hegel (*Scienza della logica*, cit., III, p. 21) scrive: “Se certamente deve servire solo come *nota* o *contrassegno* quello che del fenomeno concreto è da raccogliere nel concetto, può ad ogni modo esser anche una certa singola semplicemente sensibile determinazione dell'oggetto, quella che a cagione di un certo interesse estrinseco viene scelta di fra le altre ed è della medesima specie e natura che le rimanenti”.

²⁹⁷ Marx, *ibid.*

²⁹⁸ Marx, *ibid.*, pp. 1161-2. Anche in questo caso è opportuno notare che l'espressione *concreto* ricorre in misura ossessiva nelle pagine di Marx, a indicare certo che si tratta di una questione di fondo per il pensiero. Concreto significa addensato, cioè *sintetico*.

²⁹⁹ Marx, *ibid.*, p. 1162.

³⁰⁰ Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, cit., III, p. 21.

³⁰¹ Marx, *ibid.*

³⁰² La trattazione teorica più accettabile del *processo della pratica teorica* nella *Einleitung* del 1857 si trova in Althusser, *Pour Marx*, cit. (tr. it. cit. *Per Marx*, pp. 161 ss.), dove in particolare è spiegata la differenza tra *concreto-di-pensiero* e *concreto-realtà*.

³⁰³ Schmitt (cfr. *ibid.*, p. 89-90, nota 1) accetta la traduzione di Hegel, che rende abitualmente *polis* con *popolo*.

³⁰⁴ Schmitt, op. cit., *ibid.* [corsivi nostri].

³⁰⁵ Marx, op. cit., *ibid.*

³⁰⁶ A questa condizione preliminare si riferisce Heidegger in *Essere e tempo*, cit., p. 14, dove in proposito è citato in Platone, *Sofista*, 244 a.

³⁰⁷ Cfr. Marx, op. cit., p. 1161: “Da qui si tratterebbe, poi, di intraprendere di nuovo il viaggio all'indietro, fino ad arrivare finalmente di nuovo alla popolazione, ma questa volta non come a una caotica rappresentazione di un insieme, bensì come a una totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni”. Questi riferimenti - a Marx, a Heidegger o a chiunque altro – non hanno l'obiettivo di mostrare né che Marx è un metafisico né che Schmitt ha studiato Marx (cosa non del tutto improbabile); ma solo di mostrare in qualche misura che la fatica del concetto deve certamente avere abbandonato la metafisica ma deve avere assunto da essa un *modo* della ricerca, che è forse quello per cui alla fine il prodotto del pensiero è chiamato *concetto*.

³⁰⁸ Schmitt, op. cit., p. 108.

³⁰⁹ Cfr. Schmitt, op. cit., *ibid.*

- 310 F. Schenkl – F. Brunetti, *Lexicon Greco-Italiano e Italiano-Greco*, cit.
- 311 Schmitt, cit., *ibid.*
- 312 Marx, *Tesi su Feuerbach*, XI.
- 313 Platone, *Fedro*, 247 C 7.
- 314 Del tutto superfluo osservare che si tratta letteralmente di una espressione marxista, nel senso del marxismo teorico. Con ogni evidenza Schmitt ha in mente la *Prefazione* a Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., cfr. pp. 955-960; e Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., cfr. pp. 28-39. Ma è evidente la derivazione engelsiana della locuzione usata da Schmitt.
- 315 *L'ideologia tedesca*, cit., p. 30.
- 316 *Ibid.*, p. 29 [corsivi nostri].
- 317 *Ibid.*, p. 30.
- 318 Il concetto è lapidariamente espresso, com'è noto, in *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cit., p. 44.
- 319 Il riferimento è alle *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus novus*, Torino 1995, pp. 75 ss. I rapporti tra Benjamin e Schmitt sono noti e non c'è bisogno di richiamarli.
- 320 *La Lettera sull' "umanismo"* è stata scritta nel 1946 (prima edizione autonoma: Klostermann, Frankfurt a. M. 1949). Due decenni separano l'epoca weimariana della elaborazione dello scritto di Schmitt dalla lettera che Heidegger scrive in risposta al quesito di J. Beaufret. A parte questo, si deve porre il problema della serietà dei riferimenti di Heidegger a Marx - con il quale, come scrisse K. Löwith, Heidegger non aveva un *rapporto originario*, eufemismo per dire che non ne aveva letto un solo rigo - tenendo presente l'osservazione avanzata da Víctor Farías, in *L'eredità di Heidegger*, Milano 2008, il quale a pagina 96 scrive: "(...) a Friburgo, a suo tempo, tutti sapevamo che la celebre allusione di Heidegger alla grandezza del marxismo discendeva dal tentativo di Heidegger di alleviare la sorte dei suoi figli, allora prigionieri in Unione Sovietica".
- 321 Uno degli aspetti più scandalosamente evidenti negli *Holzwege* di Heidegger è che nell'*Epoca dell'immagine del mondo*, lo scritto più celebre, tra le manifestazioni del Moderno Heidegger non fa menzione dello *stato* né del *politico*.
- 322 Cfr. Althusser, *Lenine et la philosophie*, cit., p. 77 (tr. it. cit., p. 77).
- 323 Schmitt, op. cit., *ibid.*
- 324 Per quanto possa apparire assurdo, il modo di ragionare di Schmitt presenta qualche evidente analogia con quello di Althusser. Cfr. in proposito *Per Marx*, cit., pp. 80 ss.; pp. 178 ss. La spiegazione è assai semplice: non si tratta di immaginare che Althusser abbia letto Schmitt, ma di capire che *Schmitt ha studiato a fondo Marx e Lenin*. Esempi, citati dallo stesso Althusser (*ibid.*, p. 183) in riferimento a Lenin: "*l'anima del marxismo è l'analisi di una situazione concreta*"; "tutto dipende dalle condizioni"; "Lenin descrive le 'circostanze' particolari della Russia nel 1917". Marx spiega "che, secondo i casi, domina or questa or quella contraddizione ecc.", facendo "ricorso a un concetto che può apparire *empirico*: queste 'condizioni' che sono al tempo stesso le condizioni esistenti e le condizioni d'esistenza di un fenomeno considerato. Questo concetto è (...) essenziale al marxismo appunto perché non è un concetto empirico, semplice constatazione di ciò che esiste... Al contrario è un concetto *teorico*, fondato sull'essenza stessa dell'oggetto: il tutto complesso-sempre-già-dato". Indubbiamente Schmitt deve essere stato colpito in modo assai vivo dal concetto leniniano di *situazione concreta*. Cfr. in proposito le considerazioni, di grande

-
- interesse, svolte da F. Valentini nella Prefazione a C. Schmitt, *La dittatura*, Roma-Bari 1975, pp. XXVIII-XXIX. Cfr. C. Schmitt, *Stato, Movimento, Popolo*, in *Principii politici del nazionalsocialismo*, a c. di D. Cantimori, Firenze 1935, pp. 175-6; p. 211; p. 219; cfr. C. Schmitt, *Teorie des Partisanen*, Berlin 1963, pp. 52 ss. Infine, questa circostanza dell'interesse di Schmitt nei riguardi di Lenin può aiutare a capire l'interesse di M. Tronti nei riguardi di Schmitt. Cfr. in proposito M. Tronti, *La politica al tramonto*, cit., pp. 151 ss.
- 325 Ibid.
- 326 Ibid.
- 327 Cfr. Arist. *Metaph.* Γ 2, 1004 b 30-33: "Alcuni pongono come principi dispari e pari, altri caldo e freddo, altri ancora limite e illimitato, altri, infine, amicizia e discordia".
- 328 Cfr. *Essere e tempo*, cit., p. 193.
- 329 Schmitt, op. cit., p. 185.
- 330 Ibid., p. 109.
- 331 Per addurre un solo esempio filosofico di questo stato di cose, cui non è estraneo Marx, cfr. Schmitt, *Donoso Cortès*, Milano 1996, p. 64: "il socialismo (...) ridurrà tutte le contrapposizioni a quella fra proprietari e non proprietari; (...) quando in Europa esisterà solo la contrapposizione tra sfruttati e sfruttatori, allora suonerà la grande ora della Russia (...)".
- 332 Schmitt, op. cit., p. 109.
- 333 Ibid.
- 334 *Essere e tempo*, cit., § 26, p. 188.
- 335 Ibid., p. 121.
- 336 Ibid.
- 337 Ad es. ha in mente Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. primo, Firenze 1981, p. 271, dove è scritto: "I diversi tipi di vita, che in Asia si presentano piuttosto l'un contro l'altro in conflitti esterni, in Europa tendono invece a configurarsi come classi sociali, che si contrappongono in seno a un unico stato".
- 338 Cfr. Schmitt, op. cit., p. 111, nota 17.
- 339 Cfr. *ibid.*, p. 130, n. 32.
- 340 Particolarmente significativo in proposito è il riferimento schmittiano (cfr. sempre p. 130, n. 32) "alla dichiarazione di guerra annuale degli efori spartani agli Iloti viventi all'interno dello Stato".
- 341 Ibid.
- 342 Ibid., p. 131.
- 343 Ibid., p. 109.
- 344 Apparso su *Philosophema*, rivista di filosofia, anno 3 – n. 3-5, marzo 2005, pp. 146 ss.
- 345 Carl Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 87-165.
- 346 Ibid., p. 108.
- 347 Cfr. *ibid.*, 88.
- 348 Ibid., p. 108.

-
- 349 Cfr. K. Löwith, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1960, p. 46.
- 350 Schmitt, op. cit., 108.
- 351 Ibid., 108-9.
- 352 Ibid.
- 353 Ibid., p. 109.
- 354 Ibid.
- 355 Ibid., p. 111.
- 356 Cfr. ibid., p. 102.
- 357 Ibid., p. 90.
- 358 Ibid., p. 115.
- 359 Ibid., p. 116.
- 360 Ibid., p. 111.
- 361 Ibid.
- 362 *Politeia*, libro V, cap. XVI.
- 363 Schmitt, op. cit., p. 111, n. 17.
- 364 Cfr. ibid., pp. 111-112.
- 365 Mt 5, 44; Lc 6, 27.
- 366 Schmitt, op. cit., pp. 111-2,
- 367 Ibid., p. 112.
- 368 Cfr. ibid., p. 112, n. 18.
- 369 *Summa Theol.*, II-II, q. 40, a. I.
- 370 Schmitt, op. cit., p. 116.
- 371 Ibid., p. 116.
- 372 Ibid., p. 109.
- 373 Ibid., p. 120.
- 374 *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1959.
- 375 *Dizionario greco-italiano*, Morano, Napoli 1880, ed. 1927.
- 376 Marx-Engels, *Das Kommunistische Manifest*, Berlin 1999, p. 44.
- 377 Schmitt, op. cit., p. 121.
- 378 Marx-Engels, op. cit., p. 69.
- 379 Ibid. p. 44.
- 380 Ibid., p. 44.
- 381 Schmitt, op. cit., p. 109.
- 382 In proposito esistono, per ricorrere a un'espressione heideggeriana, i consueti *ferri di legno*. Uno dei più illustri è costituito, appunto, dall'intelligente intuizione di Heidegger, nella *Lettera sull'umanismo* [ora in *Segnavia*, Milano 1987, pp. 267-315], in cui – a parte l'indubbio acume dell'osservazione secondo cui "l'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è solo materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica

per la quale tutto l'ente appare come materiale da lavoro", p. 293 – il problema teorico costituito dal materialismo di Marx resta totalmente fuori della comprensione dell'autore. La tesi che "l'essenza del materialismo si nasconde nell'essenza della tecnica, su cui si scrive molto, ma si pensa poco" (Heidegger, *ibid.*) indica con chiarezza che il terreno conquistato da Heidegger resta al di qua del problema sollevato da Marx. Non diversamente in "La questione della tecnica" (In *Saggi e discorsi*", Milano 1980), ad es. pp. 9-13.

³⁸³ Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, Roma 1973.

³⁸⁴ *Lénine et la philosophie*, Paris 1972, 1975; tr. it. *Lenin e la filosofia*, Milano 1972.

³⁸⁵ Lenin, op. cit., p. 255. Cfr. Althusser, op. cit. 1975, p. 28 (tr. it. cit., p. 33). La formulazione leniniana, accettata da Althusser, lascia irrisolto qualche problema connesso ai concetti di *oggettività* e di *esistenza*.

³⁸⁶ Josef Dietzgen, *L'essence du travail intellectuel humain exposée par un travailleur manuel*, Paris 1973 [prefazione di Anton Pannekoek].

³⁸⁷ Di un certo interesse sono le osservazioni critiche mosse in proposito da Alfred Sohn-Rethel, in *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, Milano 1977, in particolare pp. 49 ss. Il lavoro di Sohn-Rethel è esplicitamente dedicato all'indagine sul nesso struttura-sovrastuttura. La prospettiva essenzialmente gnoseologica in cui l'autore indaga sulla *sintesi sociale* sembra di ostacolo alla concettualizzazione di questioni più radicali. Per quanto possa apparire strano, si tratta di una prospettiva non troppo dissimile da quella di Habermas. Per porre una questione di fondo: non è affatto acquisito che la posizione di Hegel rispetto alla *ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption* [unità sintetica originaria dell'appercezione] di Kant sia essenzialmente di impianto gnoseologico. Anche se mantenissimo la tesi neokantiana secondo cui la *Critica della ragion pura* sarebbe un'opera di critica della gnoseologia (tesi sulla quale, com'è noto, Heidegger non sarebbe d'accordo), resterebbe pur sempre il fatto che il livello di discorso su cui il rapporto con tale opera è condotto da Hegel nella dottrina del concetto non è quello della teoria della conoscenza.

³⁸⁸ Ad es.: W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus novus*, cit.; H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, Bologna 1995; M. Tronti, *Con le spalle al futuro*, Roma 1992.

³⁸⁹ Un eccellente esempio di critica dell'ideologia avendo a riferimento il processo di produzione dei concetti scientifici è offerto da Althusser in *Lire le Capital*.

³⁹⁰ Alle spalle delle analisi compiute da Heidegger in *Sein und Zeit* a proposito della dittatura del *Man* e delle forme in cui essa si manifesta, tra cui il *Gerede* (chiacchiera, appunto) deve essere dunque cercata una ragione di fondo che non può essere lasciata nello spazio dell'ontologia heideggeriana.

³⁹¹ Gran parte della discussione degli anni Settanta assume la forma di critica della conoscenza. Ad esempio: J. Habermas (cfr. più avanti); L. Colletti (idem); L. Althusser (idem); A. Schmidt (idem). In generale, si può dire, la sinistra si occupa assai scarsamente di politica. Quando non si occupa di politica, spesso – cioè quasi sempre – si occupa di epistemologia.

³⁹² L'espressione è di Hegel, nella *Realphilosophie*.

³⁹³ Cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, Bari 1970, pp. 27-67. Si tratta di un testo pubblicato in Germania nel 1968, i cui riferimenti ai *Grundrisse* andrebbero discussi. In proposito è da tener presente che la traduzione italiana dei *Grundrisse* è del 1968-70 (rispettivamente primo e secondo volume), e che in italiano era noto unicamente il *Frammento sulle macchine*, la cui diffusione era certo assai limitata. Questo per notare che, in generale, la discussione sul *general intellect* in Italia non è anteriore al 1970.

-
- 394 Non certo a caso Althusser, dopo avere utilizzato la nozione bachelardiana di
coupure épistémologique, ricorre all'espressione *changement de terrain*.
- 395 Illuminante in proposito L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., "Kant, Hegel,
Marx" (pp. 275-297).
- 396 Cfr. *Scienza della logica*, Roma-Bari 1974, III, p. 21: "Ma la filosofia non ha
da essere una narrazione di ciò che accade, sibbene una conoscenza di ciò che in quello vi ha
di *vero*, e in base al vero dev'essa poi comprendere ciò che nella narrazione appare come un
semplice accadere". Per il contesto di queste argomentazioni è impossibile non riconoscere il
debito teorico con L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit.
- 397 Hegel, *ibid.* p. 21.
- 398 Hegel *op. cit.*, p. 20.
- 399 Cfr. Colletti, *op. cit.*, pp. 276-7.
- 400 "Giacché mediazione è principio e passaggio a un secondo termine, in modo che
questo secondo solo in tanto è in quanto vi si è giunti da un qualcosa che è altro rispetto ad
esso", *Enciclopedia*, § 12.
- 401 *Enciclopedia*, cit., *ibid.*
- 402 Hegel, *op. cit.*, pp. 24-25. I corsivi sono di Hegel.
- 403 Uno dei migliori contributi di parte marxista alla conquista di un terreno
problematico è offerto da Alfred Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit.
Cfr. ad es. pp. 52-3. Ci permettiamo la civetteria di rinviare a tale edizione perché è un
classico.
- 404 Cfr. Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, Prefazione, 33; cfr. *ibid.*, B, IV, 4-6.
- 405 Per la struttura di questo concetto, cfr. Aristotele, *De anima*, III, 5; e cfr. Hegel,
op. cit., A, III, 48.
- 406 Cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, Bari 1965, pp. 267 ss.
- 407 Hegel, *op. cit.*, I, A, 25.
- 408 Hegel, *Fenomenologia*, cit., II, p. 127.
- 409 L'espressione è del giovane Hegel nella *Realphilosophie*.
- 410 Cfr. in proposito M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, pp. 44 ss. Di
grande interesse il cap. V, *L'a priori historique et l'archive*, dove è trattato il problema delle
"translations de concepts".
- 411 *L'ideologia tedesca*, cit. I passi qui citati si trovano alle pp. 43-45. Una
espressione paradigmatica di questo assunto è nel *Manifesto del partito comunista*, cit., p.
112: "Le idee dominanti di un'epoca furono sempre soltanto le idee delle classi dominanti".
- 412 *Ibid.*
- 413 *Ibid.* [corsivi nostri]. Il testo di Marx-Engels è molto chiaro. Prosegue: "Gli
individui che compongono la classe dominante posseggono tra l'altro anche la coscienza, e
quindi pensano; in quanto dominano come classe e determinano l'intero ambito di un'epoca
storica, è evidente che essi lo fanno in tutta la loro estensione, e quindi fra l'altro dominano
anche come pensanti, come produttori di idee che regolano la produzione e la distribuzione
delle idee del loro tempo; è dunque evidente che le loro idee sono le idee dominanti
dell'epoca".
- 414 *Ibid.*
- 415 *Op. cit.*, *ibid.* [corsivi nostri].

-
- 416 Op. cit., ibid.
- 417 Op. cit., ibid. [corsi nostri].
- 418 Ad esempio in Holzwege, 1950; tr. it. *Sentieri interrotti*, cit., p. 72.
- 419 *Colloquio con M. Heidegger* (a c. di R. Wisser), cit., p. 81: “Io vedo che l’uomo sta sotto una potenza che lo sfida e di fronte alla quale egli non è più libero”.
- 420 *I principi fondamentali del pensiero*, in “Il pensiero il tempo”, Genova 1979, pp. 11-23. A p. 22 scrive: “Ma nessuno può negare che tecnica, industria, economia determinano oggi in modo normativo, in quanto lavoro dell’autoproduzione dell’uomo, ogni realtà del reale. Solo dopo aver ben stabilito ciò possiamo fuoriuscire da quella dimensione del pensiero in cui si muove il (...) giudizio di Marx sulla storia universale come lavoro dell’autoproduzione dell’uomo”. Com’è stato attestato da Karl Löwith, Heidegger non ha con Marx un *rapporto originario*, eufemismo per dire che non ne ha una conoscenza di prima mano. Heidegger conosce in qualche modo solo i *Manoscritti del 1844* e le *Tesi su Feuerbach*, testi che ha probabilmente incontrato quando il suo giovane alunno Herbert Marcuse elaborava la tesi di laurea.
- 421 *Saggi e discorsi*, Cit., p. 12.
- 422 Holzwege, cit., ibid.
- 423 Questa tesi dall’aria folgorante si trova in Holzwege, tr. it. cit., p. 72, nota. La sua essenza, nonostante ogni apparenza contraria, è: non è opportuno mettersi in urto con lo spirito del tempo. Il che è cosa del tutto diversa dalla tesi hegeliana secondo cui lo spirito “guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell’assoluta devastazione” (*Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, 32): perché la *devastazione* di Hegel è scissione-distruzione-separazione, mentre la posizione heideggeriana è la coappartenenza.
- 424 *I principi fondamentali del pensiero*, cit., p. 17.
- 425 La questione dell’antiumanismo di Heidegger è nota. Ma l’ossessività con cui egli nomina in ogni pagina di ogni scritto “l’uomo” non può essere considerata solo un obbligo stilistico del discorso, quanto piuttosto l’effetto del permanere e della pertinacia di un impianto metafisico da cui il pensatore fatica a congedarsi. Per essere più precisi: se al pensiero è chiesto, come in *Sein und Zeit*, di smetterla di raccontare storie sul buon Dio, è necessario pretendere che la smetta di far chiacchiere su “l’uomo”. Questa circostanza significa comunque che Heidegger si muove pur sempre in una dimensione di pensiero *interpretativa*, che è esattamente ciò che egli imputa a Marx, senza trovare un varco di uscita.
- 426 Heidegger, *Che cosa significa pensare?* Milano 1978-1979, 2 voll., vol. primo, p. 38.
- 427 Ibid., vol. secondo, p. 120.
- 428 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* (trad. di Enzo Grillo), Firenze 1968-70, vol. II, pp. 402-3. L’analisi e il commento del capitolo sulle macchine sono, com’è noto, affrontati da Antonio Negri in *Marx oltre Marx*, Milano 1979, alle pp. 148-159. Il riferimento al lavoro di Negri è d’obbligo, trattandosi del più noto studioso dei *Grundrisse* su scala internazionale. Si tratta di una analisi parcellare in cui il passo qui citato non è direttamente affrontato. In senso generale, invece, l’analisi negriana sembra muovere avendo a base il concetto di *alienazione*, tipico del giovane Marx.
- 429 Esattamente a questo pensano, con ogni evidenza, Marx e Engels quando nel *Manifesto* (I, *Borghesi e proletari*) teorizzano che la lotta tra le classi può concludere con la rovina delle classi in lotta.

-
- 430 Cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1987, § 205.
- 431 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali II*, cit., p. 40.
- 432 Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma 1974, p. 44 [corsivi nostri].
- 433 Cfr. A. Schmidt, *Storia e struttura*, cit., p. 16. Schmidt, com'è noto, presenta sempre una certa qual acribia filologica. Ma non è insolito sorprenderlo in un uso disinvolto e alquanto distorto delle fonti. Nel passo citato, ad esempio, anziché svolgere il problema del rapporto tra storia passata e inimicizia verso la storia (cfr. *ibid.*, p. 15), sceglie di utilizzare il punto di vista di Marx per sostenere la questione del "soggetto unitario del movimento storico" (*ibid.*, p. 17). La disinvoltura sfocia a volte in un uso alquanto discutibile delle fonti, ad es. a p. 42 a proposito di un passo della *Miseria della filosofia* (cfr. p. 145) il cui contenuto letterale è soppresso, probabilmente perché non si adatta all'argomentazione di Schmidt, con l'espedito dei puntini tra parentesi.
- 434 Marx, *Il Capitale*, Roma 1970, I, p. 32.
- 435 V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, a c. di Lucio Colletti, Milano 1958, p. 169 [corsivi di Lenin]. Cfr. anche, *ibid.*, pp. 344-5.
- 436 *Ibid.*, p. 241 (corsivo di Lenin). Cfr. anche p. 11, dove Lenin evidenzia che l'"idea dei rapporti sociali di produzione" costituisce l'"idea fondamentale" dell'impianto scientifico di Marx. Dunque, la "storia" si consolida sfociando in uno "stato di cose" via via presente. Sembra si possa tentare di sostenere l'equivalenza tra "rapporti sociali di produzione" e "stato di cose presente".
- 437 «L'appetito concupiscibile è una semplice tendenza che sospinge ad appetire ciò che è percepito come bene ed a sfuggire ciò che è percepito come male; l'appetito irascibile è una tendenza a superare difficoltà e ostacoli per conseguire il bene ed evitare il male [...]». (E. J. Gratsch, *Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso d'Aquino*, Piemme, Casale Monferrato [AI], 1988, 94). Più avanti, lo stesso autore porrà queste distinzioni: «nell'appetito concupiscibile ci sono sei passioni o operazioni: 1) l'amore, che è la tendenza dell'appetito verso il bene, mentre 2) l'odio è l'avversione dell'appetito verso il male. 3) Il desiderio è l'inclinazione dell'appetito verso un bene non ancora posseduto, ma conseguibile, mentre 4) la fuga o ripugnanza è l'avversione dell'appetito dal male non ancora avvenuto. Ma ritenuto prossimo. Per terminare, 5) il piacere è il riposo dell'appetito nella percezione e possesso del bene, mentre 6) il dolore è la pena causata dalla percezione e presenza del male [...]. Ci sono cinque passioni, o operazioni, nell'appetito irascibile: 1) la speranza, che è un movimento dell'appetito verso un bene percepito come difficile, ma possibile da ottenere; 2) la disperazione, che è la reazione dell'appetito di fronte a un bene percepito come impossibile da ottenere; 3) l'audacia, che è il coraggio, o movimento, dell'appetito in risposta a un male percepito come terribile e imminente ma superabile; 4) il timore, che è il turbamento dell'appetito di fronte ad un male considerato terribile, imminente e insuperabile, e infine 5) l'ira, che è l'inclinazione dell'appetito a infliggere punizioni a un colpevole» (*ibid.*, 128-129).
- 438 *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, c.
- 439 *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, c.
- 440 *S. Th.*, I, q. 82, a. 1, c.
- 441 *Corpus Thomisticum*, *Ignoti Auctoris, De universalibus «Universale»*, 91299.

442 Op. cit., ibid.: “Poiché, come nell’intera natura c’è qualcosa che costituisce la materia per ciascun genere di cose (e ciò è potenzialmente tutte le cose), e qualcos’altro che è la causa e il principio produttivo, perché le produce tutte, allo stesso modo che la tecnica si rapporta alla sua materia, necessariamente queste differenze si trovano anche nell’anima. E c’è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, e un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto. E questo intelletto è separabile, impassibile, non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, e il principio è superiore alla materia. Ora la conoscenza in atto è identica all’oggetto, mentre quella in potenza è anteriore per il tempo nell’individuo, ma, da un punto di vista generale, non è anteriore neppure per il tempo; e non è che questo intelletto talora pensi e talora non pensi. Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l’intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c’è nulla che pensi”.

443 Cfr *L’ideologia tedesca*, cit., p. 13.

444 *Manifesto del partito comunista*, I.

445 Martin Grabmann, *Interpretazioni medioevali del nous poietikós*, Padova 1965.

446 Per Alessandro di Afrodisia v. Grabmann, op. cit., pp. 19-22.

447 Per Avicenna, v. pp. 22-24.

448 Grabmann, op. cit., pp. 24-5.

449 In realtà l’esempio, assai calzante, del rapporto tra luce e colori è di origine aristotelica. Cfr. infatti Aristotele, op. cit., III, 5.

450 Grabmann, op. cit., p. 25.

451 Cfr. *Lire le Capital*, cit., I, pp. 25 ss.

452 Ibid., p. 25: “la vue n’étant que la réflexion nécessaire du champ sur ses objects. (Par quoi on peut sans doute comprendre le ‘quiproquo’ des philosophies classiques de la vision, qui sont bien embarrassées de *devoir* dire à la fois que la lumière du voir vient de l’oeil et de l’object”).

453 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. IX.

454 In realtà la struttura dell’*intellectus* sembra presentare due caratteri coappartenenti. Da una parte una potenza di penetrare che è pensata come capacità di distinguere-opporre; dall’altra una potenza di raccogliere e tenere insieme. Se si va a fondo, questi due aspetti riflettono probabilmente il rapporto dell’*intellectus* da una parte con la *materia*, dall’altra con l’*ente*.

455 Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, Roma-Bari 1974, vol I, lib. II, sez. II, cap. I, pp. 149 ss.

456 Hegel, *Phänom.*, I, 65.

457 Ibid., p. X.

458 Cfr. anche *Genesi*, I, 26.

459 Ibid., X-XI.

460 Ibid., p. 69.

461 *Proslogion*, II, 1: “*id quo nihil maius cogitari possit*”.

462 *Meditazioni metafisiche*, V, in *Opere*, cit., p. 249: “*sono determinato a pensare dalla necessità della cosa stessa*”.

-
- 463 Descartes, *Discorso sul metodo*, in *Opere*, cit., pp. 163-4.
- 464 Hegel, *Phänom., Vorrede*, I, 3, C, bb.
- 465 L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris 1975, p. 13 ; tr. it. *Lenin e la filosofia*, Milano 1972, p. 19.
- 466 Cfr. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, Roma 1973, p. 335.
- 467 *Kleinere philosophische Schriften*, Stuttgart 1903, p. 103.
- 468 Ibid. ; tr. it. ibid.
- 469 Op. cit., p. 34 ; tr. it. p. 38.
- 470 cfr. *Essere e tempo*, introduzione, I, 1: “Necessità di una ripetizione esplicita del problema dell’essere”.
- 471 *Il capitale*, Torino 1975, libro primo, prima sezione, cap. primo, 4.
- 472 Ibid. , I, vol. primo, pp. 86-7.
- 473 *Das Kapital*, Nachwort zur zweiten Auflage (*Il capitale*, poscritto alla seconda edizione).
- 474 Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Milano 1996.
- 475 *Che cosa significa pensare?*, Milano 1978.
- 476 Arist., *Metaph.*, Γ, 1003 a, 33.
- 477 *Materialismo ed empiriocriticismo*, cit., p. 255.
- 478 di cui non si è forse reso conto Althusser, cfr. *Lénine et la philosophie*, p. 28 ss.; tr. it. cit., pp. 33 ss.
- 479 *Lettera sull’”umanismo”*, in Segnavia, Milano 1987, p. 203.
- 480 cfr. “*La questione della tecnica*”, in *Saggi e discorsi*, Milano 1980, pp. 5 ss.
- 481 Esigenze informatiche ci costringono alla traslitterazione del lessico greco.
- 482 Arist. *Metaph.* 1032 a 17.
- 483 Oxford 1968 (9).
- 484 Paris, Hachette, 1950.
- 485 Napoli, Morano (s.i.d.).
- 486 Due esempi di metafora edificatoria. Classico: Aristotele, sostanza e accidente. Moderno: Marx, struttura (base) e sovrastruttura.
- 487 Paris 1959.
- 488 Lipsiae 1936.
- 489 *Met. Z*, 3, 1029 a 20.
- 490 *Phys.*, I, 9, 192a 31.
- 491 Cfr. *Met. Z*, 13, 1039 a.
- 492 *In VII Metaph. lect. XIII.*
- 493 *Met.*, Z, 10 1036 a.
- 494 *Met. Z* 3, 1029 a 20-25.
- 495 *La questione della cosa*, 1962; tr. it. Napoli 1989, pp. 58-9. Si tratta di un libro su Kant.
- 496 Ibid., p. 59.

497

Che cos'è la filosofia? (testo tedesco a fronte), Genova 1986, p. 35. In realtà l'intento è stato dapprima precisato in *Essere e tempo*, cit., § 6, p. 47: "è necessario che una tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi". E' del tutto superfluo notare che Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefaz., 33, p. 27, ha scritto: "Ora, quindi, il compito non consiste tanto nel purificare l'individuo dal modo dell'immediata sensibilità per renderlo una sostanza pensata e pensante, quanto piuttosto nell'opposto: nell'attuare, cioè, l'universale e nell'infondergli spirito, togliendo i pensieri determinati e solidificati. E' peraltro assai più difficile render fluidi i pensieri solidificati, che render fluida l'esistenza sensibile. (...) I pensieri divengon fluidi quando il puro pensare, questa *immediatezza* interiore, si riconosca come momento, o la pura certezza di sé astragga da sé". Hegel, da parte sua, sa perfettamente che Cartesio, nel *Discorso sul metodo* (in *Opere*, Milano 1986, p. 157), scrive: "riguardo a tutte le opinioni in cui avevo fino allora creduto, non potevo far niente di meglio se non accingermi, una buona volta, a toglierle di mezzo, per stabilirne in seguito delle migliori". Nelle *Meditazioni metafisiche* (ibid., p. 211): "potrò finalmente e liberamente, in piena solitudine, dedicarmi a questa radicale distruzione di tutte le mie [antiche] opinioni".

498

Saggi e discorsi, Milano 1980, p. 64.

Progetto grafico:
Gruppo redazionale FLOYD & MERCURY Concept
Artwork: Gruppo redazionale PIM Pictures '68 Lab.

Editing e impaginazione
GRUPPO PIM Graphix Lab. Studios

Stampa
A.G.D. Studio Inc.

Finito di stampare
dal centro stampa editoriale della
PIM Pictures '68 Lab.

Proprietà letteraria riservata
2011 © Arduino Sacco Editore
Sede operativa Roma
Prima edizione Giugno 2011